



El concepto de libertad surgido del movimiento dialéctico presente en la tercera antinomia kantiana, y su lectura en los rasgos más sobresalientes del pensamiento latinoamericano sobre libertad y liberación

David Mendoza Beltrán

Alberto Ramírez Téllez, O. P., Ph. D., Th. D.

Director

Wilson Hernando Soto Urrea, Ph. D

Codirector

Universidad Santo Tomás

Doctorado en Filosofía

Bogotá, D. C.,

2024

Autoridades académicas**Rector General**

Álvaro José Arango Restrepo, O.P.

Vicerrector Académico General

Mauricio Antonio Cortes Gallego, O.P.

Vicerrector Administrativo, financiero General

Hender Alveiro Rodríguez, O.P.

Decano de División Filosofía y Teología**Decano de Facultad de Filosofía y Letras**

Adrián Mauricio García Peñaranda, O.P.

Director de la unidad de posgrados

Alberto Ramírez Téllez., O.P.

Directora académica del Doctora en Filosofía

Diana Triana Moreno PhD.

Nota de aceptación

Jurado

Jurado

Jurado

A Dios Todopoderoso, por el privilegio de ser parte del proceso de formación doctoral; a mis padres, hermanos, quienes, con su apoyo constante, han forjado en mí la inquietud para aportarle a la sociedad; a mis tutores, a la comunidad de los dominicos en Colombia y a los docentes, quienes, con su entrega, depositaron la confianza y los conocimientos como herramientas para labrar el camino incansable, en lienzo de la investigación.

David Mendoza Beltrán

Agradecimientos

Agradezco a Dios Creador, por la oportunidad única de formarme como Doctor en Filosofía, y a la Universidad Santo Tomás, por ser cada vez un mejor profesional y contribuir así a la sociedad. A mi familia, por su gran apoyo, por su acompañamiento para que alcanzara la constancia del devenir doctoral. A los doctores Alberto Ramírez Téllez, y Wilson Hernando Soto Urrea, quienes, como fieles amigos, no escatimaron palabra y guía para este proceso de formación. A la comunidad de los dominicos, quienes han aportado sus conocimientos y experiencias con el ánimo de ilustrar el mejor camino.

De la misma forma, a los directivos del programa, a los profesores y funcionarios de la Universidad Santo Tomás, quienes brindaron siempre los medios para contribuir en el proceso de desarrollo de la investigación planteada. Finalmente, a la comunidad científica, por sus aportes para que, a partir de la tesis, se generaran nuevos conocimientos y ayudar así a consolidar estrategias para la sana convivencia.

Contenido

Introducción	9
1. Justificación y delimitación del problema de investigación	11
2. Pregunta de investigación	17
2.1. Pregunta principal	18
2.2. Preguntas secundarias	19
3. Objetivos.....	20
3.1. Objetivo general.....	20
3.2. Objetivos específicos	20
4. Estado del arte.....	21
5. Marco teórico	31
6. Descripción de los métodos para el tratamiento del problema	38
Parte primera	46
1. Premisas para comprender el concepto de libertad	48
1.2. Contexto de la razón pura.....	52
1.3. Análisis de la razón trascendental.....	60
1.4. Análisis de la idea de subjetividad trascendental.	65
1.5. Concepción de la dialéctica trascendental.....	68
1.6. Las antinomias de la razón pura	71
1.7. La noción de libertad en la tercera antinomia	79

2. El concepto de libertad en la tercera antinomia –antinomia de la libertad–.....	82
2.1 Análisis de la tercera antinomia.....	84
2.2 Comprensión de la tercera antinomia.....	87
2.3. Comprensión del primer argumento, la tesis en la tercera antinomia.....	89
2.4 Análisis del segundo argumento, la antítesis de la tercera antinomia.....	90
2.5 Tercer argumento, la síntesis, resolución de la tercera antinomia.....	92
2.6 La libertad práctica y la libertad trascendental como respuesta de la tercera antinomia.....	95
3. El concepto de libertad en la tercera antinomia kantiana	102
Parte segunda.....	107
Ideas filosóficas sobre la liberación en Leopoldo Zea.....	107
1. Origen de la filosofía de la liberación en América Latina.....	108
1.1. Ideas filosóficas de la liberación en América Latina	110
1.2. Algunos pensadores que reflexionan sobre la filosofía de la liberación.....	114
1.3. La libertad como elemento esencial de la filosofía de la liberación en América Latina.....	120
2. Justificación de la relación entre la teoría de la libertad y la liberación en la filosofía latinoamericana	123
2.1. La filosofía de la liberación en la descolonización.....	124
2.2. Una teoría de la liberación, realizada en América Latina, con componente de la noción de libertad.....	140

2.3. La teoría de la liberación desde la filosofía latinoamericana en Leopoldo Zea	143
3. El pensamiento filosófico de Leopoldo Zea	147
3.1. La filosofía de la liberación en Leopoldo Zea	151
3.2. Origen del pensamiento de Leopoldo Zea.....	151
3.3. La autenticidad de la filosofía de liberación en Leopoldo Zea	156
3.4. Vigencia del pensamiento de liberación en Leopoldo Zea	159
3.5. El concepto de liberación en Leopoldo Zea	160
Parte tercera.....	168
Balance filosófico entre la libertad kantiana y la liberación en América Latina	168
1. De la libertad kantiana a la liberación de Leopoldo Zea	169
1.1 Balance entre la subjetividad trascendental kantiana y la subjetividad latinoamericana.....	171
1.2. Balance entre la dialéctica trascendental kantiana y la dialéctica de la filosofía de la liberación de Zea	176
1.3. Balance entre la razón trascendental kantiana y la razón práctica latinoamericana	178
1.4. Balance entre la antinomia kantiana y la antinomia de la liberación en Leopoldo Zea.....	180
1.5. El balance entre la libertad kantiana y la liberación en la filosofía de Leopoldo Zea.....	184
Conclusiones	191

Introducción

El objetivo de esta investigación consistió en comprender, desde la teoría kantiana, la definición de libertad y liberación, en el movimiento dialéctico trascendental, y su lectura en los rasgos más sobresalientes del pensamiento latinoamericano sobre libertad y liberación. Todo ello con el fin de demostrar que existe una profunda relación entre la filosofía del pensador alemán y el pensamiento latinoamericano, específicamente del filósofo mexicano Leopoldo Zea.

El análisis de la temática inicia, fundamentalmente, con la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Se inicia con la comprensión de los fundamentos conceptuales y los puntos regulativos que estructuran la tercera parte de la obra mencionada, titulada *Dialéctica trascendental*. Además, se reflexiona en torno a las premisas —o los tipos de premisas— para la justificación de estos principios de la libertad, en particular de la tercera antinomia, que se pueden encontrar en dicho texto, así como las problemáticas y cuestiones originales que ellos plantean en relación con algunos tópicos presentes en el pensamiento de la modernidad.

Es necesario analizar el sentido y el alcance de la tesis kantiana de la distinción entre la libertad práctica y la libertad trascendental, y la envergadura que representa en sí misma la tercera antinomia para el pensamiento de la liberación. Además, uno de los tópicos de mayor importancia con respecto a la investigación de la filosofía de Kant y Zea en el pensamiento latinoamericano consiste en comprender la especificidad filosófica de la libertad y liberación; al igual que su justificación con los principios de la libertad, y su relación con la dialéctica trascendental, tanto de la teoría-práctica, en general, como el de su teoría, en particular.

El pensamiento de la liberación en América Latina ha desempeñado un papel crucial al abordar las complejidades de la injusticia social, económica y política en la región. Surgido en las décadas de 1950 y 1960, ha influido profundamente en la manera en que la sociedad latinoamericana aborda sus desafíos más apremiantes. Esta corriente de pensamiento ha permeado diversas esferas de la sociedad latinoamericana, desde la filosofía hasta la política. Ha proporcionado un marco para la reflexión, instando a la solidaridad y la participación en la lucha contra la desigualdad. Además, ha desafiado las estructuras de saber que perpetúan la marginación y ha abogado por una redistribución más equitativa de los recursos.

El pensamiento de la liberación ha alimentado movimientos y luchas por los derechos humanos en América Latina. Ha contribuido a la formación de conciencia social y ha inspirado a individuos y comunidades a levantarse contra las injusticias sistémicas. La importancia del pensamiento de la liberación en América Latina radica en su capacidad para unir la comprensión y la reflexión, proporcionando un enfoque integral para abordar las desigualdades arraigadas en la región y promoviendo un cambio significativo hacia la equidad.

Al indagar en este ámbito, se buscó identificar las características definitorias de la libertad y la liberación, y sus diferencias más importantes; tema que resulta ineludible cuando se estudia el pensamiento filosófico de la liberación. El problema de investigación, en la presente tesis doctoral requiere revisar el movimiento trascendental dialéctico de la tercera antinomia kantiana, particularmente en lo que respecta a los conceptos de libertad y liberación, y cómo estos conceptos pueden ser entendidos y reinterpretados desde la perspectiva filosófica, social de América Latina, considerando las especificidades históricas, culturales y sociopolíticas de la región., por ende seguidamente, se presenta la justificación de este problema investigativo.

1. Justificación y delimitación del problema de investigación

El concepto filosófico de la libertad está presente, como problema de fondo, en toda la historia de la filosofía, a la cual atraviesa como eje principal e hilo conductor, pero al mismo tiempo, esta categoría “ha ganado tal relevancia que, desde 1971, ha ocupado un espacio preponderante en la filosofía latinoamericana con el surgimiento de la filosofía de la liberación” (Scannone, 2009, p. 60). Este movimiento filosófico, encabezado por pensadores como Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Arturo Andrés Roig enfatiza la necesidad de una liberación integral que aborde no solo la opresión económica y política, sino también la emancipación cultural y existencial de los pueblos latinoamericanos. En este contexto, la libertad no se entiende únicamente como un concepto abstracto, sino como una práctica concreta y urgente que busca transformar las estructuras de dominación y promover la justicia social en la región. Todo ello demuestra el valor de esta categoría en la comprensión amplia y reflexiva del sistema filosófico contemporáneo se fundamenta en esta, presentándose como espontaneidad, autonomía e independencia en el uso teórico, práctico y social de la razón. El concepto de libertad es la base de la filosofía Kantiana, “la piedra angular del edificio de un sistema de la razón pura”. (Kant, 2007a, p. 150)

Uno de los acontecimientos filosóficos más importantes, dentro del complejo mundo contemporáneo, fue el reconocimiento de que se habitaba en un universo infinito que cambia constantemente. Con ello se cuestionó, de manera radical, el presupuesto del sujeto trascendental, esto es, la idea de que se encontraba en un mundo ordenado jerárquicamente, en el que cada persona libre tenía un lugar y una función predeterminada (González Padilla, 2023). Este acontecimiento se puede describir con facilidad, pues representa la pérdida de la seguridad y la estabilidad que ofrecía la visión de un mundo en la antigüedad. Sin embargo, también puede

ser percibido como un reto, en el que se encuentra en juego la capacidad de los sujetos trascendentales para construir un sentido que unifique sus voluntades, sin suprimir la pluralidad de las formas de vista sobre la libertad y la liberación. (Kant, 1987)

Desde esta perspectiva, los cambios trascendentales del mundo, del ser y de la filosofía es lo que permite generar nuevas interpretaciones en los textos y el mundo contemporáneo (González Padilla, 2023); especialmente, en la sociedad latinoamericana, que tiene en común situar en su cúspide la libertad y la liberación. La creencia en un orden universal –entendido como cosmos, libertad, naturaleza, entre otras interpretaciones– era lo que permitía resolver este problema filosófico de la libertad y la liberación, pues ese orden representaba la instancia encargada de establecer una jerarquía entre las distintas formas de vida; garantizando así que el individuo respetara el lugar y la función asignados –por naturaleza–, siendo justo y alcanzando su felicidad –es decir, su realización–. (Barabas, 2023)

La libertad Kantiana parte de diferenciar entre el uso teórico y el uso práctico de la razón (Kant, 2020, pp. 52–65), con base en las dos perspectivas mediante las que nos relacionamos con el mundo: la perspectiva del sujeto-observador (Kant, 2020, p. 178) y la del sujeto participante en uso de la libertad. La filosofía Kantiana nace del asombro, y “el asombro nace, cuando el saber implícito en la práctica no puede responder a las circunstancias específicas del sujeto; es decir, esa prioridad implica que la perspectiva del sujeto-observador no es autónoma, sino que depende de los datos obtenidos en la relación práctica” (Song, 2019, p. 117). Por consiguiente, los conceptos y las categorías de la libertad y liberación no reflejan pasivamente la realidad, sino que, como una especie de herramientas, lo ordenan y transforman para hacerlo accesible al conocimiento. Según Kant (2007), el sujeto trascendental participante solo puede conocer en toda su amplitud aquello que él mismo realiza-práctica; pero, la prioridad de la

perspectiva de la persona supone también que el uso práctico de la libertad y la liberación es más amplio que el uso teórico, en efecto, Kant introduce tres tipos de libertad: “libertad negativa, libertad o autonomía positiva y libertad trascendental y en cualquiera de las tres la concepción kantiana logra armonizar por medio de la razón práctica, el ser libre y ser responsable, siendo estas etapas perfección de la libertad”. (Brink, 2024, p. 289)

La tesis kantiana y de Zea se relaciona con el hecho de que solo un consenso que se alcanza en condiciones de libertad puede ofrecer un fundamento a la filosofía de la liberación del sujeto en Latinoamérica. En América Latina, hay pensadores que han reflexionado sobre las ideas de la filosofía de la liberación. Dentro de ese grupo, el más prolífero de acuerdo con su producción filosófica, fue Leopoldo Zea.

Desde una perspectiva originaria, se convirtió en uno de los más destacados investigadores del desarrollo de la idea en América Latina, y su pensamiento ha constituido una de las fuentes teóricas más importante de la actual filosofía de la liberación. Leopoldo Zea (1996), trasciende como un visionario que abogó incansablemente por la Filosofía de la Liberación como un medio de emancipación y transformación en América Latina. En esta reflexión se presenta la justificación de la importancia de la liberación en su obra, explorando cómo sus ideas se erigen como una luz indispensable para comprender y abordar los complejos desafíos que enfrenta Latinoamérica.

Zea (1996), crítico la influencia cultural extranjera, propone que la filosofía latinoamericana debe liberarse de las ataduras de corrientes europeas y encontrar su propio camino, arraigada en las experiencias y desafíos únicos de la región. La filosofía, gestada por Zea, representa un llamado a la acción frente a la cultural, la económica y la política que ha marcado la historia de América Latina. Su análisis revela la necesidad de una filosofía

comprometida con la realidad concreta, rechazando la imitación de modelos foráneos. La liberación, según Zea (1996), implica la emancipación no solo de las cadenas intelectuales foráneas, sino también de las estructuras socioeconómicas que perpetúan la desigualdad. En este contexto, la filosofía se convierte en un instrumento de reflexión crítica y acción transformadora de la sociedad.

La conexión entre la filosofía y la liberación es fundamental en la obra de Zea. La liberación, para él, no es solo un proceso intelectual, sino también una llamada apasionada a desafiar y transformar las estructuras sociales a través del uso de la libertad del sujeto latinoamericano. Zea (1996) buscaba una filosofía que no solo analice los problemas, sino que también inspire la participación en la construcción de una América latina más equitativa.

La justificación de la liberación en la filosofía de Zea radica en su capacidad para forjar una identidad filosófica auténtica y emancipada. Zea aboga por una América Latina orgullosa de su autonomía intelectual, capaz de reflexionar críticamente sobre su realidad y de comprometerse activamente en la transformación integral de sus condiciones.

La filosofía de la liberación en la obra de Leopoldo Zea se manifiesta como una brújula de esperanza para América Latina. La liberación, según Zea, no solo representa una búsqueda filosófica, sino también un compromiso activo con la construcción de una sociedad mejor. La liberación, bajo la guía de pensadores como Zea, se convierte así en un imperativo ético y un llamado apremiante a la acción para edificar un futuro más luminoso. Zea comprendía que la liberación debía ir más allá de la esfera académica para impactar directamente en la vida de las personas. Su enfoque multidimensional se despliega al considerar la necesidad de liberar las mentes y, simultáneamente, las estructuras sociales que perpetúan la desigualdad.

Zea (1996) destaca la importancia de liberar las mentes de la colonización cultural, cuestionando críticamente las ideas y valores importados que han dominado la reflexión filosófica. Al rescatar y valorar las raíces culturales autóctonas, Zea propone una filosofía que refleje la riqueza y diversidad de las experiencias latinoamericanas. Además, la liberación, según Zea, implica una participación en la transformación de las estructuras sociales, culturales y económicas que perpetúan la igualdad. Su visión va más allá de la mera reflexión, instando a la acción para abordar las injusticias arraigadas en la realidad cotidiana de América Latina. Este enfoque pragmático y comprometido resuena fuertemente en su obra, subrayando la necesidad de que la filosofía se convierta en un motor de cambio moral.

La filosofía de la liberación de Zea se convierte en una guía para aquellos que buscan comprender y transformar la realidad latinoamericana. Su enfoque holístico no solo apunta a liberar la mente del pensador, sino a catalizar una liberación colectiva que conduzca a una sociedad más equitativa. La importancia de la liberación en la filosofía de Leopoldo Zea radica en su visión comprometida. La liberación, entendida como un proceso integral que abarca la emancipación, la transformación, y la acción se presenta como la piedra angular para construir una América Latina autónoma.

De los estudios que realizó Zea, tras una gira por el continente latinoamericano, surgió el libro *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica: del romanticismo al positivismo* (1949); en el cual plantea que América tiene una “preocupación ontológica, esto es, por tomar conciencia de su ser, de su humanidad, conciencia de su relación, de su puesto en el mundo de lo humano”. La otra tesis planteada por Zea (1996) es que el latinoamericano se ha servido de ideas que eran relativamente ajenas para enfrentarse a su realidad; la Ilustración, el eclecticismo, el positivismo, el historicismo y el existencialismo”. Aquí es donde, por primera vez, aparece una de las

premisas de la filosofía de la liberación en Zea, en la búsqueda de nuevas ideas o corrientes de pensamiento como una u otra alternativa filosófica más propia de sujeto latinoamericano.

A partir de esto, Zea (1996) dedica mayor atención al estudio de la libertad y de la liberación. En 1960, publicó *Del liberalismo a la revolución en la educación mexicana*, obra en la que aborda el problema de la libertad como una necesidad del hombre, especialmente del hombre latinoamericano. En esta obra expresa su criterio, tan común a otros pensadores latinoamericanos, de que la libertad implica también autocontrol: “Solo un pueblo que sabe autocontrolarse puede gozar de libertades”. (Zea, 1956, p. 23)

Zea se dedicó a los problemas de la liberación en el libro *La cultura y el hombre de nuestro día*. Aquí expone, de una forma más significativa, la necesidad de elaborar un nuevo humanismo y una nueva liberación, relevantes para el sujeto latinoamericano. La elección de investigar la relación entre la libertad en la filosofía de Kant y la liberación en la obra de Leopoldo Zea se fundamenta en la posibilidad de un diálogo entre dos corrientes filosóficas aparentemente diferentes. Esta investigación aporta una perspectiva única al análisis de la autonomía individual y la emancipación colectiva, relacionando las ideas de dos pensadores destacados que abordaron estas cuestiones en contextos históricos y culturales distintos.

La presente investigación contextualizó las ideas de Kant y Zea dentro de sus respectivas cosmovisiones históricas y culturales, reconociendo la importancia de estos factores en la formación de sus perspectivas filosóficas. Al abordar el balance entre libertad y liberación, la investigación se conecta directamente con cuestiones relevantes en la sociedad latinoamericana contemporánea, como la autonomía individual, la igualdad y la justicia social. Los resultados de la investigación tienen aplicaciones prácticas en la reflexión ética y la formulación de políticas sociales. El balance de estos dos enfoques filosóficos proporciona un terreno fértil para la

integración de perspectivas variadas. Esta investigación representa un esfuerzo dedicado a desentrañar la conexión entre dos conceptos fundamentales, abriendo la puerta a un diálogo filosófico que trasciende barreras temporales y culturales, con la aspiración de contribuir significativamente al conocimiento y la comprensión contemporánea. Todo esto nos lleva a introducir un problema filosófico que se desarrollará a continuación.

2. Pregunta de investigación

En el amplio panorama de la filosofía, la comprensión de la libertad y la liberación ha sido fundamental para movilizar las mentes de pensadores a lo largo de la historia de la filosofía. Dos voces que resuenan de manera distintiva en este diálogo son las de Kant y Leopoldo Zea, dos filósofos que, aunque separados por siglos y continentes, han influido significativamente en cómo se concibe la autonomía individual y la liberación.

Esta investigación no solo trazó paralelismos y divergencias entre estas dos perspectivas filosóficas, sino también exploró el balanceo que podría surgir al armonizar las ideas de Kant y Zea sobre la libertad y la liberación. Al iniciar en este viaje filosófico, no solo se desentraña las complejidades teóricas de la libertad y la liberación, sino también tejer un puente conceptual entre dos momentos históricos y culturales que, a pesar de sus diferencias, comparten la aspiración universal de la humanidad hacia una existencia más libre y plena. En última instancia, al comprender este balanceo, nos aventuramos no solo a entender el pasado filosófico, sino a iluminar caminos hacia el futuro, donde las ideas de Kant y Zea puedan seguir inspirando la reflexión y la acción en la búsqueda incesante de la libertad y la liberación. Teniendo en cuenta algunos conceptos, categorías e ideas enunciadas, se ponen de manifiesto las siguientes preguntas del problema filosófico de investigación.

2.1. Pregunta principal

Las antinomias de Kant estudiadas en la Crítica de la razón pura, son paradojas que surgen cuando la razón pura intenta comprender el universo más allá de los límites de la experiencia sensible. Kant estudio cuatro antinomias principales, cada una de las cuales enfrenta una tesis y una antítesis igualmente válidas. Estas antinomias abordan cuestiones fundamentales como la finitud o infinitud del universo, “la causalidad y la existencia de una causa primera, la divisibilidad infinita de la materia, y la compatibilidad entre el determinismo y la libertad humana” (Kant, 2005, pp. 151–152). Al presentar estas contradicciones, Kant mostró los límites de la razón humana y la necesidad de reconocer que algunas preguntas están más allá de nuestra capacidad de respuesta definitiva.

La tercera antinomia de Kant, también conocida como la antinomia de la libertad, se centra en la aparente contradicción entre el determinismo causal y la libertad humana. La tesis de esta antinomia sostiene que debe existir una causa libre, no sujeta a las leyes de la causalidad natural, mientras que la antítesis argumenta que todo evento está necesariamente determinado por una cadena causal ininterrumpida. Para resolver esta antinomia, Kant introduce la distinción entre el mundo fenomenal y el mundo noumenal. Esta conclusión permite mantener la coherencia de la moralidad y la responsabilidad humana, al postular que los sujetos, en su aspecto noumenal, pueden ser libres incluso si todos los fenómenos están sujetos al determinismo causal.

Los movimientos filosóficos de liberación en América Latina han sido inspirados por una variedad de ideologías europeas y líderes, desde los libertadores Simón Bolívar y José de San Martín en las guerras de independencia, hasta figuras más contemporáneas como las que representan las luchas indígenas y campesinas. Estos movimientos comparten el objetivo de

construir una américa latina más igualitarias, donde la libertad y la liberación no sea solo un concepto filosófico, sino una realidad tangible para todos los ciudadanos. En el contexto latinoamericano, la libertad y la liberación no se ha entendido únicamente como la emancipación del yugo, sino también como la conquista de derechos civiles, políticos y sociales para todos los ciudadanos. A lo largo del siglo XX, muchos países de la región vivieron, represión política y violaciones a los derechos, lo que ha llevado a una profunda reflexión sobre lo que significa la libertad y la liberación y cómo puede alcanzarse una verdadera liberación latinoamericana. Por lo tanto, es importante formularse la siguiente pregunta problema:

¿Qué aporte brinda el concepto kantiano de la libertad al pensamiento latinoamericano, a la luz del movimiento dialéctico expresado en la tercera antinomia?

2.2. Preguntas secundarias

Kant presenta una contradicción entre la causalidad natural y la libertad. Resuelve esta antinomia postulando la posibilidad de una causalidad libre, donde las acciones humanas no están completamente determinadas por la naturaleza. En el contexto latinoamericano, este concepto puede interpretarse en el marco de un movimiento dialéctico transcendental que busca la emancipación de las estructuras coloniales y neocoloniales. Este enfoque destaca la importancia de una autocomprensión crítica y una acción autónoma que desafíe las limitaciones impuestas por la historia y la cultura, permitiendo así la auténtica libertad del sujeto. Señala L. Rincón (2022) en referencia al pensamiento de Zea que: “Conciencia y libertad son inseparables. Sin embargo, la libertad negada a los oprimidos les impide desarrollarse como sujetos hacedores de su propia historia”.(p. 275) Por lo tanto, es importante formularse las siguientes preguntas secundarias:

- ¿Cómo examinar el concepto de libertad en la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura*, que garantiza la independencia del sujeto frente a la naturaleza, desde América Latina, en el movimiento dialéctico trascendental?
- ¿Cómo comprender el concepto de liberación, a partir de la cosmovisión de la filosofía de la liberación en Leopoldo Zea?
- ¿Cómo proponer un balance filosófico de libertad y liberación en América Latina, desde la reflexión hecha por Kant y Zea, en un contexto latinoamericano?

3. Objetivos

Las reflexiones de Kant y Zea sostienen que la razón del sujeto trascendental está en una constante búsqueda de condiciones de libertad y la liberación; esto es, que se enfoca hacia una premisa cuyo sujeto es racionalmente libre. De lo anterior se pueden inferir varios objetivos de investigación filosófica.

3.1. Objetivo general

Revisar el movimiento trascendental dialéctico de la tercera antinomia kantiana, particularmente en lo que respecta a los conceptos de libertad y liberación, y cómo estos conceptos pueden ser entendidos y reinterpretados desde la perspectiva filosófica, social de América Latina, considerando las especificidades históricas, culturales y sociopolíticas de la región.

3.2. Objetivos específicos

- Examinar el concepto de libertad en la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura*, que garantiza la independencia del sujeto trascendental frente a la naturaleza, desde América Latina, en el movimiento dialéctico trascendental.

- Comprender los conceptos de libertad y liberación, desde una cosmovisión en la filosofía de liberación en Leopoldo Zea.
- Proponer un balance filosófico de libertad y liberación en la filosofía de la liberación, desde la reflexión kantiana, en un contexto latinoamericano.

Para cumplir con estos objetivos, se dividirá el desarrollo temático en los siguientes aspectos: la primera parte abordará la noción de libertad y el movimiento dialéctico trascendental; en la segunda parte, se desarrollará la noción de liberación en Leopoldo Zea; por último, en la tercera parte, se evidenciará un balance filosófico que sobresale gracias a la exégesis de la filosofía kantiana en el pensamiento de Leopoldo Zea. Ahora bien, teniendo en cuenta lo abordado hasta el momento, el estado del arte parte, precisamente de la relación entre objetos y sujeto trascendente, frente a la libertad y la liberación.

4. Estado del arte

La temática abordada en la presente investigación ha sido un tópico escasamente explorado dentro del acervo intelectual latinoamericano. Esta carencia motiva el interés por abordar su análisis y generar proponer un primer acercamiento que permita comprender a sus múltiples implicaciones dentro de los contextos socioculturales propios de Latinoamérica. En todo caso es loable el compromiso de la facultad de filosofía y letras de la USTA que asumió oficialmente el proyecto de filosofía latinoamericana, se ha permitido un nuevo estilo de filosofar –novedoso, sin duda, en nuestra historia colombiana– y se han ido abriendo caminos en temas tan innovadores como la filosofía de la liberación. Es así como, revisando las categorías a través de CRAI-USTA de los artículos científicos más importantes, se evidenció cómo se estudió el problema de investigación –libertad-liberación– a través de indicadores bibliométricos las cuales

se muestras seguidamente mediante dos grupos de categorización así: la primera agrupación el concepto de libertad Kantiana, el segundo referente a la liberación en Leopoldo Zea.

Las búsquedas realizadas en bases de datos de alto impacto como Scopus revelan una predominancia de trabajos enfocados en el concepto de libertad derivado del movimiento dialéctico presente en la tercera antinomia kantiana. Los resultados de indagaciones personales efectuadas entre 2017 y 2024 evidencian la presencia de numerosos artículos científicos abordando dicha temática. El análisis bibliométrico de los registros obtenidos en Scopus durante el periodo 2018-2023 permite establecer una primera categorización sobre el concepto de libertad, fundamentada en los autores más citados dentro del corpus seleccionado para esta investigación doctoral, la cual se expone a continuación:

Una de las cuestiones más importantes de la libertad y la liberación es saber la connotación de Kant y Zea, según Iracheta, (2012) sostiene que “la defensa de la libertad práctica no responde a una genuina preocupación crítica, sino a intereses dogmáticos del pensamiento de Kant, poco acordes con su propia revolución epistémica” (p. 94). En este sentido, no basta con preguntarse por la experiencia de libertad práctica, sino que es necesario comprender el entorno de la libertad teórica. Strawson (2019) muestra, de manera clara, qué sentido del tratamiento de la libertad práctica es consistente con la solución crítica que debería darse a la antinomia dinámica; mientras que, para Bennett (1981), las preguntas como “en qué puede colaborar la cosmología son altamente pertinentes, porque la *Crítica de la razón pura* nos da muestras claras de justificar filosóficamente la relación entre libertad trascendental y libertad práctica”. Bennett (1981, pp. 208–209) señala que el problema de la libertad constituye el núcleo central de la filosofía de Kant, y el surgimiento de este problema en proyectos filosóficos,

como habremos de demostrar, se trató de un descubrimiento intelectual que habría de reorientar el curso de su obra, en particular, y de la filosofía, en general.

La interpretación de la filosofía práctica de Kant parte de una lectura de la obra kantiana en su conjunto. Se trata de una interpretación que reconoce la evolución filosófica de intuiciones morales tempranas sobre las que luego habrá de teorizar; organizándolas así en un sistema de filosofía subjetivista. Una de estas intuiciones importantes se relaciona, precisamente, con el problema de la libertad del ser humano.

Con respecto a la cuestión resolutive del conflicto presentado en la antinomia de la libertad, en la *Dialéctica* de la *Crítica de la razón pura* Kant sostiene que la prueba a favor de la libertad trascendental dentro de los límites del idealismo crítico refuta tanto la postura en la tesis como en la antítesis; es decir, el defensor de la tesis afirma que, además de la causalidad natural, debe poder ser admitida la libertad trascendental como una causalidad perteneciente al orden mismo de los fenómenos, mientras que, de acuerdo con Iracheta (2012) el proponente de la antítesis defiende la postura opuesta, al sostener que la libertad no puede ser admitida como posible en el orden de los fenómenos, porque, en tal caso, rompería el orden de las leyes causales de la naturaleza.

La resolución crítica de la antinomia de la libertad resulta importante para Kant, por cuanto de esta depende la explicación de la doctrina moral que se desarrolla posteriormente; porque es condición necesaria para probar el imperativo categórico en que el principio mismo de la libertad de la voluntad es mostrar que, por cuanto depende de la libertad trascendente es, por lo menos, compatible con el determinismo natural.

A la vez, la explicación que Kant brinda sobre la libertad es “el interés de la razón en el conflicto que sostiene y complementa que, en lo que a la tesis concierne, existe un interés

práctico” (Kant, 2007a, p. 322). Mientras que, en lo que a la antítesis respecta, “no encontramos en su determinación de las ideas cosmológicas el interés práctico proveniente de los principios puros de la razón que la moral y la religión llevan” (Kant, 2007a, p. 67). Por consiguiente, Kant afirma que “la abolición de la libertad trascendental significaría la extirpación de toda libertad práctica” (Kant, 2007a, p. 313). Por ello, es natural suponer que la resolución de la antinomia de la libertad se acompañe de una explicación plausible sobre la manera como se relacionan la libertad práctica, la libertad trascendental y la liberación.

Sin embargo, el hecho de que se pueda determinar la función de esta interpretación de la libertad no significa que, para Kant, se trate de una visión subjetiva que responda a los intereses de un determinado grupo social. Precisamente, en este punto, la filosofía kantiana se distingue de lo que Kant engloba como filosofía de la historia, que “narra los acontecimiento de las leyes universales y fenómenos naturales”.(Kant, 2007b, p. 27), y que cubre en su “espectro lo la libertad y autonomía, el progreso moral y la teleología” (Kant, 1979, p. 107). Un interés emancipativo porque la reflexión teórica y retrospectiva sobre el pasado histórico se convierte en una orientación y en un aliento práctico y prospectivo hacia la creación de un futuro más racional (Turró, 1996); que libera así al hombre del estado en que vive. (Kant, 2007b)

Beade (2010) realiza un examen de la antinomia de la libertad –en la que examina la posibilidad de conciliar la libertad trascendental con el determinismo natural– para mostrar la falta de fundamento de la interpretación que supone que la resolución crítica de la antinomia implica un desplazamiento respecto de los términos cosmológicos en los que se planteó inicialmente el conflicto

A través de un análisis detallado de las fuentes, se sugiere que el conflicto analizado en la tercera antinomia no es exclusivamente cosmológico, sino que también –y en la misma medida–

constituye un conflicto práctico, y que la solución crítica no se desarrolla en términos exclusivamente prácticos, sino que involucra también ciertos aspectos directamente vinculados con la cuestión cosmológica formulada inicialmente. (Abaci, 2022; De Caro, 2021; Đikanović, 2021; Gava, 2019; Martinelli, 2021)

Por su parte, Herszenbaum (2014) pretende hacer una nueva lectura, que precisa como la antinomia de la razón pura refleja en Kant las limitaciones y las ilusiones de la razón cuando esta busca superar las restricciones de la experiencia posible. Dado que la razón, en su uso lógico, puede generar principios válidos dentro del ámbito empírico, al tratar de aplicar estos principios de manera trascendental, se enfrenta a contradicciones irresolubles (p.52).

Teniendo en cuenta las consideraciones de los autores mencionados, la antinomia y su relación con el uso lógico y real de la razón, y las ilusiones trascendentales, ser enmarca en el contexto de la Dialéctica Trascendental en el que Kant refiere cómo la razón, en su uso trascendental, tiende a generar ilusiones, al trata de aplicar principios que son válidos solo en el ámbito empírico a cuestiones que trascienden la experiencia.

Así mismo, las antinomias se relacionan con los silogismos para deducir las ideas trascendentales de Dios, el alma y el mundo. Estas ideas corresponden a las tres disciplinas de la metafísica especial: teología racional, psicología y cosmología racionales. En el caso de la cosmología, Kant identifica una serie de antinomias que surgen cuando intentamos aplicar principios de la razón pura a la totalidad del universo. En la sección séptima de la “Antinomia de la razón pura”, Kant presenta el silogismo cosmológico que es central para entender la antinomia. La premisa mayor de este silogismo afirma que si lo condicionado está dado, también lo está la entera serie de todas las condiciones de ello. Esto implica que para cualquier cosa

condicionada que experimentamos, debe existir una serie completa de condiciones que la explique.

Así mismo, la máxima lógica que rige a la razón en su uso lógico puede transformarse en un principio trascendental cuando se malinterpreta y se aplica indebidamente a objetos fuera del ámbito de la experiencia. Esta transición de la “máxima lógica al principio trascendental es lo que Kant identifica como una fuente de ilusión trascendental y error” (Herszenbaun, 2014, pp. 50–55). Finalmente, siguiendo a Kant es posible concluir que las antinomias surgen porque la razón, siguiendo su naturaleza, busca lo incondicionado (lo absoluto) pero se enfrenta a contradicciones cuando lo hace. Tesis y antítesis pueden ser sostenidas, por igual, con el vigor o talante de fuerza lógica, no obstante, es imposible, “bajo contradicción que ambas se abroguen el derecho presentarse como verdades simultáneas en el ámbito trascendental”. (Gava, 2019, p. 453)

La llamada tercera antinomia presenta el conflicto de opiniones adversas sobre la relación entre naturaleza y libertad, es decir, necesidad y libertad. “Kant cree que a través de la desunión del mundo puede revelar espacio para la libertad humana y ser capaz de mostrar que la tercera antinomia se resolverá de una manera que no sea destructiva para la realidad”. (Đikanović, 2021, p. 31)

En este mismo sentido avanza Iracheta (2012), quien sostiene que en los conceptos de libertad práctica y trascendental, su relación entre sí y su papel en la filosofía moral de Kant; es decir, no se evidencian contradicciones y se argumenta que, en este sentido, no hay inconsistencia o contradicción entre la Dialéctica y el canon de la primera crítica, ni ruptura entre la primera y la segunda crítica. La afirmación del canon de que conocemos la libertad práctica a través de la experiencia se enfoca en los principios que guían el uso práctico de la razón,

especialmente en la moralidad y en el que la libertad práctica no asienta sus pilares en una comprensión empírica o naturalizada, sino que lo hace en la capacidad racional del ser humano que atiende en su actuación a principios morales. Lo que lleva a que una libertad así se da solo cuando se responde a la ley moral, expresión de autonomía racional. (Onof, 2021, p. 368)

Rasgos sobresalientes del pensamiento latinoamericano sobre libertad y liberación

Esta capacidad de Kant abordar la cuestión de la libertad y la importancia de responder no solo al determinismo, a principios universales y morales, sino también al desafío de las antinomias, encuentra un eco en otros contextos filosóficos, como el de Leopoldo Zea. Zea, al igual que Kant, destaca la relevancia de la autonomía, pero lo hace en el ámbito de la identidad cultural y filosófica de América Latina. Su enfoque se dirige hacia la liberación de la región de estructuras coloniales e imperialistas, proponiendo una praxis que integra teoría y acción para lograr una verdadera emancipación. Así, mientras Kant se centra en la libertad práctica basada en la racionalidad moral, Zea promueve una autonomía intelectual que reivindica la identidad latinoamericana desde sus propias condiciones históricas y sociales. Zea comparte con Kant que la filosofía es universal y que su universalismo no puede ser impuesto; no obstante da un paso más allá al matizar la posibilidad de que el universalismo pueda ser situado y, que como señala Aristóteles, responde a aquella realidad de que el ser viene de múltiples maneras al brillo del aparecer (Aristóteles 1994), es decir, el universalismo integra, no impone, identidades.

Según los rasgos más sobresalientes que caracterizan el trabajo de Leopoldo Zea en sus obras se evidencio los siguientes así: Rasgo de la identidad Latinoamericana, Zea se enfocó en la identidad cultural y filosófica de América Latina. Defendió la idea de que la historia y cultura latinoamericanas deben ser vistas desde una perspectiva propia y no eurocéntrica. Sus investigaciones buscaron reivindicar la autonomía intelectual de la región, destacando la

importancia de comprender la realidad latinoamericana desde sus propias condiciones históricas y sociales. Rasgo de la liberación y praxis, Zea adoptó una filosofía que implicaba una acción transformadora. Su pensamiento se enmarca en la necesidad de liberar a América Latina de las estructuras coloniales e imperialistas, proponiendo una praxis que integre teoría y acción para lograr una verdadera emancipación. Rasgo del diálogo con el pensamiento universal, aunque centrado en la realidad latinoamericana, Zea no rechazaba el pensamiento universal, sino que buscaba un diálogo crítico con él. Integró ideas de filósofos europeos y adaptó sus teorías para aplicarlas a la situación latinoamericana, haciendo una crítica constructiva y transformadora de conceptos como el humanismo y la modernidad. Las categorías de la integración del “Ideario Bolivariano”, incorporó en su filosofía elementos del ideario bolivariano, destacando la lucha por la independencia y la unidad de los pueblos latinoamericanos. Esta integración subraya la importancia de los líderes históricos y sus ideales en la formación de una conciencia latinoamericana unificada.

Rasgo de la influencia en la filosofía latinoamericana, Zea influyó significativamente en otros pensadores de la región, promoviendo un pensamiento crítico y autónomo que aborda las problemáticas específicas de América Latina. Su trabajo ayudó a consolidar una filosofía latinoamericana que reflexiona sobre la identidad, la liberación y el papel de la cultura en la construcción de una sociedad más justa. Los artículos referentes al concepto de liberación estudiados por Leopoldo Zea se evidenciaron varios artículos científicos (búsqueda personal entre 2008 y 2022). De acuerdo con estos resultados en cuadernos de filosofía de Latinoamérica, se enuncia la segunda categorización sobre la liberación, producto de los investigadores más citados que, se tienen en cuenta en esta investigación doctoral, así:

Guadarrama (2008) señala que el hecho de que la filosofía de la liberación, en toda época y lugar, haya tenido pretensiones liberadoras y des alienantes no significa que siempre lo haya logrado ni que deben ser consideradas todas las formas precedentes como antecedente de la actual corriente de pensamiento. Así las cosas, preocupados por interpretar y transformar de algún modo la realidad latinoamericana, se percataron de las insuficiencias de aquellas corrientes para emprender esa tarea en América Latina, aun cuando no pudieran renunciar a su labor y, en especial, al aparato categorial labrado por esa corriente y escuela del pensamiento europeo.

Pablo Guadarrama, siguiendo la línea del documento de la Conferencia General del Episcopado vuelve a reiterar que “ [...] la filosofía latinoamericana de la liberación no constituye propiamente una escuela filosófica, sino un movimiento intelectual” (1993, p. 4), y agrega citando a Zea en su obra *Entorno a una filosofía americana* (1945) que “ es menester encontrar una nueva justificación valorativa que haga posible la convivencia sin menoscabo de las personas. El hombre de nuestro tiempo necesita de una nueva teoría que justifique su vida práctica y le dé sentido” (p.23). Es decir, la filosofía de la liberación se debe preocupar por interpretar y transformar de algún modo la realidad latinoamericana, e intentar romper los lazos de dependencia intelectual, sin desaprovechar los instrumentos teóricos de Europa, y crear un pensamiento desde esta tierra, al servicio de América Latina.

Salazar, en su libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (2004), se proponía revelar, sostiene Guadarrama, que nuestra filosofía no ha sido genuina y original, sino inauténtica e imitativa, es decir, un mero trasplante de la filosofía europea a tierra americana que no alcanzaba a tocar nuestra realidad. Cabe insistir en que, preocupados por interpretar y transformar de algún modo la realidad latinoamericana, se dieron cuenta de las insuficiencias de aquellas corrientes

eurocéntricas para abordar esta tarea, en la que el mundo latinoamericano y la reflexión filosófica emanada de él se sitúan en una posición de subordinación.

A su vez, Miro (1974) reconoce, con posterioridad, lo siguiente: Aunque, de manera diferente, la meta filosófica que se planeaba era la misma: hacer filosofía auténtica, es decir, hacer una filosofía que no fuera una copia mal repetida de la filosofía importada, sino que fuera expresión de un pensamiento filosófico vivo, que emergiera desde su propia circunstancia latinoamericana, utilizando todos los medios intelectuales disponibles (p.96).

Tal vez uno de los elementos más valiosos de toda la labor intelectual desplegada por este movimiento filosófico de la liberación haya sido la inclinación de los valores de la cultura latinoamericana; y, en especial, de la riqueza del pensamiento filosófico de esta región. Por su parte, Marquínez (1993) afirma que se ha estancado el filosofar en América porque se tiene miedo ante el pensar culto de la racionalidad científica, “donde predomina lo enciclopédico, por lo que es necesario ir a la búsqueda de un pensamiento propio que tenga como raíz lo popular, lo que se da en los gestos, en el lenguaje de esa América oculta y profunda” (p. 321) . Dicho de otra manera, se aspira a la liberación del sujeto latinoamericano, aun cuando muchas de las propuestas para lograrla no sean menos abstractas que las que critican en otras corrientes; pero coinciden en la exigencia de poner a la filosofía en función de expresar la necesidad de la realidad latinoamericana para transformarla.

Sin atentar contra la esencia de la filosofía de la liberación, se exige una reflexión filosófica desde y para América Latina, sin que sus categorías y enunciados se presupongan exclusivamente válidos para este continente, sino como proyecciones universales. Lógicamente, efectuado este análisis con la utilización de categorías del pensamiento kantiano y de Zea, pero el

móvil principal de sus reflexiones es cómo alcanzar un estatus superior para el sujeto de América Latina.

5. Marco teórico

La edificación del entramado teórico que fundamenta esta investigación revistió un esfuerzo por dilucidar el alcance interrogante medular que la orienta. Este proceso sistemático de revisión, análisis e integración de los distintos postulados, conceptos y perspectivas emanadas de los pensadores Immanuel Kant y Leopoldo Zea, como pensamiento orientador y eslabón imprescindible para desentrañar las complejidades inherentes al fenómeno estudiado. Al cimentar sólidamente el basamento conceptual sobre los pilares del pensamiento kantiano y las aportaciones del filósofo mexicano, se sentaron las bases epistémicas necesarias para abordar la problemática desde una óptica aplicada y amplia, capaz de trascender las aproximaciones superficiales.

Conceptos Fundamentales

La presente investigación se fundamentó en las siguientes definiciones y categorías teóricas-sobre la libertad y la liberación- que son importantes para abordar el problema de investigación filosófica:

Aspecto primero. Libertad. Es un derecho intrínseco a la condición humana y no algo que pueda ser concedido o regulado por instituciones externas. Esta categoría resuena con las ideas kantianas sobre la libertad, donde Kant distingue entre libertad trascendental y libertad empírica. Kant argumenta que la verdadera libertad reside en la autonomía moral y la capacidad de los individuos para actuar de acuerdo con principios universales, independientemente de las restricciones externas o institucionales. Por lo tanto, “No es un bien que pueda ser otorgado a los individuos por el orden institucional de la sociedad” (Rettig, 2011, p. 654). Las leyes y los

poderes que la sustentan protegen el ejercicio de la libertad, pero la libertad es algo que debe conquistar cada individuo, a través de su propio esfuerzo. Ella “consiste en actuar a partir de principios universales, dirá Kant, que uno adopta a partir del respeto a la ley moral” (Berg, 2023, p. 211). “El contenido moral del imperativo categórico reside en el mandamiento: actúa libremente, esto es, se constituye en sujeto, o bien, adquiere una personalidad –persona es el sujeto de derecho y deberes”– (Herszenbaun, 2014, p. 31). Si entendemos la libertad como la simple ausencia de obstáculos a nuestras acciones, no tendría sentido considerarla un mandamiento moral, ya que ella sería una cualidad espontánea de las acciones.

La libertad después de Kant, sostiene Saunders (Saunders, 2023), sitúa el concepto de libertad de Kant en relación con los principales filósofos de la época para trazar una historia detallada del pensamiento filosófico sobre la libertad desde el siglo XVIII al XX. Comenzando con el idealismo alemán, el volumen presenta los escritos de Kant sobre la libertad y su recepción por parte de contemporáneos, sucesores, seguidores y críticos. Desde los intercambios de ideas filosóficas sobre la libertad entre Kant y sus contemporáneos, Reinhold y Fichte, hasta las ideas de Kant sobre la autodeterminación racional en Hegel y Schelling, vemos los argumentos originales de Kant transformados a través de conceptos de autonomía, libertad y absolutos. El aspecto político de la libertad de Kant (Kant, 2012) encuentra una mayor articulación en capítulos sobre Marx y Mill, quienes desarrollaron sus propias nociones de libertad política después de Kant. Al revelar cómo el concepto de libertad de Kant dio forma a la historia de la filosofía en el sentido más amplio, “los autores trazan el desarrollo de una ética de la libertad en el siglo XX que pone a Kant en conversación con Heidegger, Beauvoir, Sartre, Levinas y Murdoch”. (Saunders, 2023, p. 5)

Aspecto segundo. *El arbitrio humano*. Allen Wood (2024) afirma que la posición de Kant sobre el problema del libre albedrío puede resultar desconcertante y frustrante: todas las preguntas reales sobre las capacidades humanas de agencia o incluso sobre cuestiones de imputabilidad moral son preguntas empíricas, que tienen respuestas empíricas. Sin embargo, como se sostiene en esta tesis La resolución kantiana de la tercera antinomia al plantear el fundamento en el yo nouménico resuelve el problema de las antinomias; sin embargo, invita a una brecha explicativa entre la fenomenalidad y el yo nouménico; incluso si ha establecido con éxito la compatibilidad de la causalidad natural y la causalidad no natural a través de su argumento trascendental, como sostiene del mismo modo M. Sahu (Sahu, 2021, p. 136). Se puede ser libre no porque carezca de determinaciones, sino porque en él confluyen determinaciones que se encuentran en tensión y que le obligan a realizar una elección en el proceso de formación de los motivos. Como ser natural de arbitrio, el ser humano está determinado por las apetencias; como ser cultural, se ve determinado por las exigencias normativas del orden social en que vive.

La descripción del ser humano como *complexio oppositorum* –esto es, como una entidad en la que se escenifica, primero, un conflicto entre las apetencias y, segundo, un conflicto entre estas últimas y la razón– es lo que hace posible comprender la posibilidad del libre arbitrio. La elección del libre arbitrio no es la simple alternativa pasiones o razón, puesto que, en todos los motivos humanos, estas dos instancias se encuentran entrelazadas; la decisión de la que emana la libertad consiste en la jerarquía que se establece entre ella. El libre arbitrio no suprime los estímulos sensibles, lo que hace es distanciarse de ellos para darles una forma compatible con las exigencias normativas de la vida social.

Aspecto tercero. *El sentido práctico de la libertad.* La filosofía Kantiana concede a la “libertad humana una función esencial, al entenderla como condición de posibilidad de la ciencia y de la naturaleza misma” (Giménez, 2016; Kant, 2009, p. 31). El hombre ha obtenido una conciencia de la libertad de su actividad racional, de una libre espontaneidad en la producción de sus ideas, frente a la pasividad de las representaciones sensibles. La libertad humana es la clave de la filosofía trascendental; entendida como “autonomía en el proceso de objetivación, como espontaneidad que le permite escapar del determinismo empírico, la libertad se presenta en la filosofía de Kant como el principio que instala al hombre en el mundo moral”. (Kant, 2007a, p. 246)

La razón teórica debía esperar a que la intuición sensible le confiriera la materia con la cual poder constituir un objeto (Kant, 1984). Kant sostiene en Teoría y Praxis que “la voluntad ha de tener motivos; pero estos no son ciertos objetos referidos al sentimiento físico, propuestos como fines, sino nada más que la ley incondicionada misma; y la disposición de la voluntad a encontrarse bajo la ley, como coacción incondicionada, se llama sentimiento moral; el cual no es entonces causa sino efecto de la determinación de la voluntad, y del cual no tendríamos en nosotros la menor percepción si esa coacción no lo precediera” (p.21). De este modo la voluntad ha de tener motivos; pero estos no son ciertos objetos referidos al sentimiento físico, propuestos como fines, sino nada más que la ley incondicionada misma; y la disposición de la voluntad a encontrarse bajo la ley, como coacción incondicionada, se llama sentimiento moral; el cual no es entonces causa sino efecto de la determinación de la voluntad, y del cual no tendríamos en nosotros la menor percepción si esa coacción no lo precediera.

Aspecto cuarto. *Estructura de la antinomia de la libertad. Tesis.* La causalidad, según las leyes de la naturaleza, no es la única de la que pueden derivar los fenómenos todos del

mundo; para explicarlos no hace falta otra causalidad por libertad. **Antítesis.** No hay libertad. Todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla exclusivamente según las leyes de la naturaleza. **Síntesis.** Una cosa es la libertad en sentido trascendental y, otra cosa, la libertad en su sentido empírico-causal.

En la *Dialéctica trascendental*, Kant establece una conclusión inicial: la capacidad de la mente de unificar lo múltiple de las “intuiciones sensibles, como el fundamento subjetivo que define el principio subjetivo y empírico de la reproducción según reglas, se denomina la asociación de representaciones” (Kant, 2007a, p. 265); concluye lo siguiente:

Hay en nosotros, entonces, una facultad activa de síntesis de ese múltiple, a la que llamamos imaginación, y a cuya acción, ejercida inmediatamente sobre las percepciones, la llamo aprehensión. Pues la imaginación tiene que llevar lo múltiple de la intuición a una imagen; y, por consiguiente, debe previamente acoger las impresiones en su actividad, es decir, debe aprehenderlas. (Kant, 2007a, p. 268)

Aprehensión para la cual se requiere, como condición, el fundamento subjetivo de reproducción que puede estar determinado por un principio objetivo dado de modo totalmente *a priori* por las reglas del entendimiento; en cuanto es la facultad de estas.

Aspecto quinto. La categoría de Liberación en América Latina. Dilucidar sobre el contenido de la liberación en América Latina, desde la dialéctica en la tercera antinomia kantiana, puede ser una manera de poner al desnudo el problema conceptual en que se encuentra y, a la vez, ubicar los elementos perturbadores que la hacen importante, y aproximarnos a una posible respuesta filosófica; en efecto, se podría preguntar si ha habido una categoría de Liberación en América Latina, con especificidad epistemológica respecto de otras filosofías. Platón, por ejemplo, exploró la libertad en el contexto de la justicia y el alma, enfatizando la

libertad interior y moral. Baruch Spinoza, defendió la libertad como el conocimiento de la necesidad y la capacidad de actuar de acuerdo con la razón. Jean-Jacques Rousseau, abogó por la libertad como un contrato social que equilibra la libertad individual con la voluntad general. John Stuart Mill, promovió la libertad individual y el principio de no daño como pilares de una sociedad justa. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, desarrolló la idea de la libertad como realización del espíritu absoluto a través de la historia.

Otro autor relevante fue Leopoldo Zea, quien desarrolló la filosofía de la liberación. Zea analiza las condiciones de exclusión que han marcado a América Latina, utilizando conceptos como la “exterioridad” para describir la marginación de los pueblos latinoamericanos. Su enfoque filosófico resalta la importancia de construir una filosofía desde la perspectiva de los más necesitados, promoviendo un pensamiento crítico y emancipador que desafíe las estructuras sociales, económicas y políticas aún presentes en América Latina.

Si se estudia la dinámica racional de la filosofía Latinoamericana, se puede decir que el pensar no tiene Nación. Por ello, en 1975, la facultad de filosofía de la USTA asumió el proyecto filosófico latinoamericano, cuyas principales expresiones se encuentran en algunos textos: *Introducción al filosofar* (1981), *El hombre Americano y sus Valores* (1986) y *Filosofía de la religión* (Marquinez, 1986), *El derecho, Tomás de Aquino y Latinoamérica* de Joaquín Zabalza, O. P. (1979), *Cuadernos de filosofía Latinoamericana* (2009) entre otros; con lo cual se lograron resultados concretos con base en la reflexión filosófica de la libertad y la liberación.

Aspecto sexto. Contextualización histórica y cultural. Los filósofos de la liberación reconocen la importancia de entender la historia y la cultura específicas de América Latina. Rechazan la aplicación acrítica de teorías filosóficas desarrolladas en contextos europeos y abogan por una reflexión que tenga en cuenta la realidad concreta de la región. “uno de los

principales enfoques de la filosofía de la liberación es la atención centrada en los más necesitados”. Los pensadores de esta filosofía buscan comprender las experiencias y luchas de aquellos que han sido históricamente marginados y proponer formas de empoderamiento y liberación. La filosofía de la liberación en América Latina surge como una respuesta crítica a la dependencia intelectual y política de los países latinoamericanos respecto a Occidente. Un filósofo destacado fue Juan Carlos Scannone, quien desarrollo la importancia de entender la historia y cultura locales para desarrollar una filosofía pertinente y liberadora. Scannone (2009) desarrolla que la filosofía de la liberación no sólo debe contemplar la situación socioeconómica, sino también los valores culturales y espirituales de América Latina.

Aspecto Séptimo. *Liberación.* La liberación implica la emancipación de las mentes de los pueblos dominados, promoviendo una filosofía que cuestiona y rechaza la dominación cultural e intelectual impuesta por el colonialismo. Este enfoque busca recuperar y valorizar las tradiciones y conocimientos locales, desafiando la hegemonía de las filosofías occidentales. En la filosofía de la liberación, la liberación también se entiende como un proceso de cambio social profundo, donde se lucha contra la opresión y la injusticia. Este aspecto busca “no solo cambios en el ámbito del pensamiento, sino en las estructuras económicas, políticas y sociales, promoviendo la equidad y la justicia para todos los pueblos”. (Scannone, 2009, p. 60)

La liberación se define como la capacidad de los pueblos para determinar su propio destino cultural y filosófico. Esto implica la creación de una filosofía que surge de las experiencias y contextos específicos de América Latina, permitiendo que las comunidades se autoafirmen y se expresen libremente, sin la influencia dominadora de filosofías extranjeras. “En el contexto de la globalización, la filosofía de la liberación también busca promover un diálogo intercultural que permita la coexistencia de diversas tradiciones filosóficas” (Scannone, 2009, p.

60). Este enfoque se centra en la necesidad de un entendimiento mutuo y en la valoración de las diferencias culturales como una fuente de enriquecimiento.

La pregunta problema se caracteriza por un enfoque en la realidad social, política y cultural en América Latina, y busca desarrollar una respuesta que surja desde las experiencias, estudio y reflexión de los pueblos latinoamericanos y se comprende completamente si se tienen en cuenta la filosofía kantiana de la libertad y sus aportes más importantes que han contribuido significativamente a la liberación en América Latina.

La construcción de este marco teórico fue esencial para esta investigación en la filosofía de la libertad y la liberación. Este marco no solo proporcionó una base conceptual y metodológica, sino que también garantiza que la investigación esté alineada con los objetivos emancipatorios de filosofía Latinoamericana. Al integrar el contexto histórico y cultural, los conceptos fundamentales y las contribuciones de los principales autores, se pudo desarrollar una investigación que no solo enriquezca el conocimiento académico, sino que también contribuya a la transformación social.

6. Descripción de los métodos para el tratamiento del problema

Esta sección busca comprender la descripción de los métodos para el tratamiento, así como analizar los conceptos propuestos por cada uno para tratar estos conceptos fundamentales. Kant, figura clave de la Ilustración, concebía la libertad como la capacidad de autodeterminación guiada por la razón. Su deontológica establece que la libertad se alcanza a través de la adhesión a principios universales. La libertad se manifiesta al actuar guiado por la razón. Leopoldo Zea, filósofo latinoamericano del siglo XX, abordó la liberación en el contexto de la historia y la identidad regional. Su filosofía propugna la emancipación de las estructuras coloniales y la

construcción de una identidad auténtica. La liberación implica la toma de conciencia de la historia y la redefinición de la identidad.

Aunque las perspectivas de Kant y Zea difieren, ambos comparten la aspiración hacia la plenitud humana. Kant aborda la libertad desde una perspectiva moral y racional, mientras que Zea destaca la importancia de la liberación histórica y cultural para la construcción de la identidad. La diversidad de enfoques entre Kant y Zea enriquece la comprensión de la libertad y la liberación. Mientras que Kant aporta una visión centrada en la autonomía individual y el deber, Zea destaca la necesidad de liberarse de las ataduras históricas y construir una identidad auténtica. En este diálogo entre filosofías, se revelan perspectivas valiosas para abordar el complejo problema de la libertad y la liberación en la reflexión filosófica.

Las nociones de libertad y liberación que se pretenden poner de manifiesto entre Kant y Zea se pueden abordar a través de uno de los principales métodos tradicionales de la filosofía: el análisis conceptual del pensamiento que, posiblemente, se remonta a los primeros diálogos de Platón. La idea básica consiste en que preguntas como qué es libertad, qué es una antinomia, qué es la liberación o qué es la dialéctica trascendental pueden responderse únicamente sobre la base de la comprensión de los conceptos filosóficos relevantes.

La presente investigación contiene diferentes enfoques o herramientas conceptuales que permiten responder al problema planteado. Entre los métodos se destacan el de investigación de tipo hermenéutico y el de tipo fenomenológico, que permitirán un conocimiento detallado para así evitar equivocaciones en los resultados esperados. El énfasis de la investigación es hermenéutico, puesto que concibe la comprensión como una destreza en el análisis de los textos de Kant y de Zea, en el que la acción de comprender se genera de forma inversa al acto del habla.

El método hermenéutico

En la investigación sobre la libertad y la liberación, el enfoque hermenéutico permitió desentrañar significados de la libertad y la liberación y construir interpretaciones basadas en la interacción del investigador con el fenómeno estudiado. La hermenéutica se orienta hacia la comprensión, proporcionando una serie de herramientas conceptuales que facilitan la interpretación de las experiencias humanas en su contexto, y a través de las siguientes categorías filosóficas se asimilará mejor el problema de investigación: Comprensión previa, he de reconocer que toda interpretación comienza con una precomprensión o conocimiento previo del fenómeno (Back, 2023). Es importante que el investigador sea consciente de sus propios prejuicios y perspectivas antes de comenzar el estudio. Interpretación, el investigador se involucra profundamente con el texto o fenómeno, tratando de entender su significado desde dentro. Se aplica el “círculo hermenéutico”, donde la comprensión del todo y las partes se influyen mutuamente. Fusión de horizontes, integración de las perspectivas del investigador y del fenómeno estudiado. La comprensión se enriquece al combinar el horizonte de expectativas del intérprete con el contexto histórico y cultural del texto o fenómeno. Aplicación, los hallazgos interpretativos se aplicaron a contextos más amplios, proporcionando nuevas perspectivas y conocimientos prácticos que pueden influir en la teoría y la práctica

El enfoque hermenéutico es capaz de hacer comprender las ideas más importantes de un autor en relación con nuestra época; dado que es nuestro horizonte de la comprensión desde la cual podemos entender cualquier fenómeno del pasado, y viceversa. El enfoque hermenéutico descansa en la premisa del círculo hermenéutico, que establece la relación entre el todo y sus partes. Las partes de un texto –lingüísticas, estructurales filosóficas– no pueden entenderse aisladamente del todo, es decir, el texto completo (Gadamer, 1999); y solo se comprende el todo

–*Critica de la razón pura*– si se interpreta con respecto a todas sus partes –dialéctica, analítica, estética transcendental de la razón– para concluir lo particular de la noción de libertad en América Latina. De esta manera, “[...] el investigador se mueve en un círculo entre partes específicas del texto y todo el texto en general, y entre todo el texto y partes del texto”.

(Hernández et al., 2014, p. 21)

Otro de los aspectos identificativos del enfoque hermenéutico (Gadamer, 2021) es el uso de preguntas y respuestas en el análisis de textos. La lógica de la pregunta y la respuesta es especial para las ciencias hermenéuticas, que no construyen “generalizaciones a partir de datos de forma lineal, incremental e inductiva, sino que comienzan con el todo, lo general, y el trabajo hacia la parte” (Hernández et al., 2014, p. 24), y luego regresan de nuevo al conjunto. Para Gadamer (2021), las claves de la comprensión de un texto filosófico no son la manipulación ni el control, como en el modelo científico, sino la participación del intérprete en la interpretación y la apertura a los caminos interpretativos a los que lleve el texto. la hermenéutica filosófica no se preocupa por lograr una comprensión más correcta –y, por tanto, por establecer reglas para la interpretación válida–, sino por comprender más profundamente y más válidamente. La elección de un enfoque hermenéutico para el estudio del pensamiento latinoamericano se justifica metodológicamente porque indicado lo anterior, este enfoque permite una interpretación profunda y contextualizada de las ideas filosóficas que en este trabajo se relacionan. La hermenéutica, con su énfasis en el diálogo entre el texto y el intérprete, así como en la comprensión histórica y cultural, es particularmente adecuada para abordar el tema relacional de la libertad emanado tanto de las complejidades de la teoría Kantiana kantiano como del pensamiento latinoamericano, tan intrínsecamente ligado a sus contextos históricos y sociopolíticos específicos.

Al utilizar la hermenéutica, se pueden desentrañar las múltiples capas de significado en los textos filosóficos, revelando cómo estos reflejan y responden a las realidades y desafíos únicos de América Latina. Además, el enfoque hermenéutico facilita una fusión de horizontes, permitiendo que las interpretaciones contemporáneas se enriquezcan con las perspectivas originales de los autores latinoamericanos, lo cual es crucial para una comprensión auténtica y crítica de su legado intelectual. Además, el enfoque hermenéutico facilita una fusión de horizontes, permitiendo que las interpretaciones contemporáneas de la libertad se enriquezcan con las perspectivas originales de los autores latinoamericanos. Esto es crucial para una comprensión auténtica y crítica del legado intelectual de la región, ya que la libertad no solo se entiende como un ideal abstracto, sino como una práctica concreta de resistencia y emancipación que refleja las aspiraciones y las experiencias vividas de los pueblos latinoamericanos. (Melo, 2021)

Método Fenomenológico

La fenomenología se dedica a describir y analizar las experiencias vividas tal como son percibidas por los individuos. Este método cualitativo, sustentado en las nociones fundamentales de la fenomenología filosófica, permitió captar la esencia de los fenómenos desde la perspectiva de los sujetos involucrados. La fenomenología se enfoca en la vivencia y la subjetividad, proporcionando una comprensión detallada de las experiencias humanas sin imponer interpretaciones previas, a través de los siguientes conceptos filosóficos se asimilará el problema de investigación así: —suspensión de juicio—, se dejó de lado las suposiciones y juicios previos sobre el fenómeno para observarlo con una mente abierta, experimentando el fenómeno tal como se presenta, sin influencias externas. Descripción fenomenológica, se describe las experiencias tal y como son vividas por los sujetos, capturando los detalles y la esencia del fenómeno de la

manera más rica y libre posible. Reducción eidética, se identificaron las características esenciales del fenómeno. El investigador abstrae las propiedades fundamentales que definen la experiencia, eliminando los elementos no esenciales para comprender la esencia del fenómeno. Construcción de significado, se interpretaron y construyeron significados a partir de las descripciones y reducciones anteriores, proporcionando una comprensión profunda del fenómeno desde la perspectiva de los sujetos estudiados. (Navarro, 2021)

Ambos enfoques son complementarios y ofrecen una visión integral del fenómeno investigado. Mientras la hermenéutica facilita la interpretación de significados y contextos, la fenomenología permite una comprensión profunda de las experiencias subjetivas. Utilizando estos métodos, la respuesta al problema de investigación generó resultados precisos y confiables, alineados con la complejidad y riqueza de la realidad estudiada.

Por ello, el enfoque ha evolucionado y, hoy en día, asume valores fundamentalmente comunes; por ejemplo, la confianza en la indagación sistemática, el supuesto de que la realidad es múltiple y construida, la creencia en la falibilidad del conocimiento y la premisa de que la teoría es determinada por los hechos. En su indagación, el fenomenólogo comprueba que el nexo entre la conciencia y el fenómeno –contra lo que habitualmente se supone– no consiste en una asociación externa de dos entidades independientes que recién vienen a vincularse en el acto de conocer; por el contrario, la conciencia y el fenómeno, desde el principio, se definen recíprocamente a partir de su correlación. Por consiguiente, para la fenomenología, lo fundamental no es la interioridad –estados de conciencia– ni la exterioridad –cosa-en-sí–, sino la estructura unitaria hombre-mundo, y su método prioriza la descripción analítica de los fenómenos en el marco de esa estructura.

En el estudio de la libertad en Kant y su reinterpretación en la filosofía de la liberación latinoamericana, la fenomenología permite captar las experiencias subjetivas y colectivas de opresión y emancipación, proporcionando un marco metodológico que conecta la teoría filosófica con la vivencia concreta de la libertad.

Por otro lado, en la filosofía de la liberación y la libertad, el método y la metodología adquieren una dimensión especialmente significativa, reflejando su compromiso con una comprensión profunda y transformadora de las realidades latinoamericanas. Dussel (2011), propone un método interdisciplinario que trasciende las fronteras académicas convencionales, integrando la filosofía, la teología, la sociología y la historia. Este enfoque holístico busca captar la complejidad de las condiciones sociales y culturales de la región, reconociendo la interconexión de diversos aspectos en la lucha por la liberación.

La metodología de Dussel (2011) se caracteriza por su arraigo en la praxis, fusionando la reflexión filosófica con la acción concreta. Su enfoque no se limita a una contemplación abstracta, sino que se involucra activamente en la realidad para comprender y transformar las estructuras de opresión. Además, subraya la importancia de una metodología intercultural, fomentando el diálogo entre diferentes cosmovisiones y experiencias en América Latina. Este enfoque no solo enriquece la comprensión de la realidad, sino que también aboga por la solidaridad entre comunidades diversas. En última, tanto el método como la metodología en la filosofía de Dussel se convierten en herramientas fundamentales para la construcción de un pensamiento crítico que no solo analiza las injusticias, sino que también contribuye activamente a la consecución de la justicia y la liberación en el continente.

Dicho método permitió desentrañar la totalidad y “la alteridad histórica como proceso que se está cumpliendo dialécticamente, aunque no lo pensemos. Debemos superar el ámbito de la ontología, en el que con frecuencia nos movemos ingenuamente y que permite no sólo la guerra, sino que diviniza la injusticia y hace imposible la ética de la liberación” (Dussel, 2021, p. 14). Para ello es preciso volver sobre el pasado y descubrir, cada vez con más claridad, la importancia de la generación inmediata moderna y la novedad y genialidad tanto de los grandes filósofos de la periferia como de los distintos movimientos de libertad y liberación latinoamericanas. Para seguir con la metodología propuesta, se iniciará con dos apartados sobre la tercera antinomia Kantiana y la liberación en la filosofía de la Leopoldo Zea.

Transición lógica hacia la primera parte: Ideas filosófica sobre la libertad Kantiana

La tercera antinomia kantiana, que enfrenta la causalidad de la naturaleza con la causalidad de la libertad, ha generado importantes reflexiones entre los pensadores europeos y latinoamericanos. Kant (1987), plantea que la razón humana es capaz de concebir la libertad trascendental como una causa independiente de la cadena de eventos naturales, lo cual es fundamental para la moralidad y la responsabilidad humana. Kant sostiene que, aunque los fenómenos están regidos por leyes naturales, las cosas en sí mismas pueden ser libres, resolviendo así la aparente contradicción entre determinismo y libertad moral. Esta perspectiva ha sido crucial en la filosofía contemporánea, influenciando numerosos debates sobre el determinismo y la autonomía moral.

En América Latina, filósofos como Leopoldo Zea, Horacio Cerutti, entre otros, han extendido el concepto de libertad hacia una dimensión sociopolítica y cultural, enfocándose en la liberación de los sujetos más necesitados. Zea argumenta que la verdadera libertad implica un proceso colectivo de emancipación de las estructuras de dominación históricas y sociales,

reinterpretando así la tensión entre libertad y determinismo en términos de lucha por la justicia y la igualdad. La filosofía de la liberación latinoamericana enfatiza que la libertad no solo es un fenómeno individual, sino también un esfuerzo comunitario para transformar las condiciones sociales que limitan la libertad de las comunidades. Este enfoque complementa la visión kantiana al agregar una dimensión práctica y contextualizada a la noción de libertad.

Parte Primera

Ideas filosóficas sobre la libertad kantiana

1. Premisas para comprender el concepto de libertad

En esta primera parte, se estudia el concepto de libertad en el movimiento dialéctico trascendental de la tercera antinomia, para así comprender la importancia de ese problema filosófico, “dado que la tarea primordial de una Dialéctica Trascendental es alertar sobre algunas formas sofisticadas de razonamiento que necesariamente tienen que ser desmontadas antes de que se puedan examinar los principios de su uso adecuado. Entre esas formas sofistas de razonamiento son centrales los conflictos antitéticos que Kant llama antinomias” (Teufel, 2023, p. 261). Para desarrollar este apartado, se responde las siguientes preguntas: ¿cuáles son las premisas para entender el concepto de libertad?, ¿cuál es el concepto de la tercera antinomia?, ¿cuáles son los elementos de la libertad práctica y la libertad trascendental? Además, se analizarán subtemas como las ideas trascendentales, las inferencias dialécticas, el contexto de la razón pura, la idea de subjetividad, el movimiento dialéctico y las antinomias de la razón pura, entre otros.

En lo referente a las premisas para comprender el concepto de libertad, es necesario mencionar a uno de los filósofos más influyentes de la modernidad, Immanuel Kant, que dedicó gran parte de su obra a examinar la noción de libertad y su relación con las antinomias. La libertad es un concepto central en el sistema filosófico kantiano; reconociendo la complejidad inherente del concepto, Kant confrontó la noción de libertad con las paradojas y tensiones que surgían en las antinomias.

En la antinomia pura, Kant (2007a) presentó argumentos aparentemente contradictorios sobre la naturaleza de la libertad. Por un lado, sostenía que la libertad era una idea necesaria para la moralidad y la autonomía trascendental. Según Kant, la capacidad de tomar decisiones racionales y actuar de acuerdo con principios morales era lo que nos distinguía como sujetos

libres. Sin embargo, Kant también argumentó que la libertad estaba limitada por las leyes de la naturaleza, límites de la razón humana (Kant, 2012). Y las condiciones causales que rigen el mundo fenoménico. Esta aparente contradicción plantea un desafío filosófico importante que Kant estudió en la *Dialéctica trascendental*. (2007a)

Teniendo en cuenta lo anterior, se puede deducir que Kant abordó la noción de libertad desde múltiples perspectivas, reconociendo tanto su importancia filosófica como las limitaciones impuestas por la causalidad natural. Estas premisas filosóficas representan un desafío intelectual y un llamado a la comunidad científica a reflexionar sobre la complejidad de la libertad trascendental, la libertad práctica y los límites de la comprensión racional. Kant buscó reconciliar estas tensiones aparentes y establecer una concepción coherente de la libertad dentro del sistema filosófico crítico.

El libro segundo de la *Dialéctica trascendental* permite examinar las ideas trascendentales propuestas por Kant relacionadas con la libertad. Según Kant, estas ideas surgen de forma natural en el razonamiento humano y conducen a la razón a confrontar aparentes conflictos irresolubles. A través de este examen, se aprecia la profundidad y originalidad del pensamiento kantiano, así como su enfoque crítico para comprender los límites y alcances de la libertad. La exploración de las inferencias dialécticas de la razón pura permite reflexionar sobre la naturaleza de la libertad y la forma como abordamos conceptos fundamentales; asimismo, brinda una valiosa comprensión sobre la complejidad y vigencia continua de la *Dialéctica trascendental* en el panorama filosófico actual.

Este apartado tiene como objetivo clarificar las implicaciones y relevancia de las ideas trascendentales kantianas en el diálogo filosófico contemporáneo; y cómo su legado sigue desafiando y enriqueciendo el uso de la libertad y del sujeto trascendental. Enseguida, se

realizará un análisis de las ideas trascendentales de la parte segunda de la *Crítica de la razón pura* como eje fundamental de la libertad en Kant.

1.1. Ideas trascendentales del libro segundo de la Dialéctica trascendental: “las inferencias dialécticas de la razón pura”

La inferencia dialéctica de la razón pura desempeña un papel importante en la filosofía kantiana. A través de su sistema filosófico, Kant buscó reconciliar aparentes contradicciones y conflictos conceptuales, y la inferencia dialéctica fue una herramienta determinante en este proceso. Por ello, en esta sección se estudiará el concepto de inferencia dialéctica en la filosofía kantiana y su papel en la resolución de las antinomias, y las tensiones filosóficas que se presentan en este sentido. Comprender estas dinámicas es fundamental para entender los conceptos de la libertad trascendental y la libertad práctica.

La inferencia dialéctica es un método de razonamiento que involucra la exposición y resolución de contradicciones o antinomias, entre diferentes posiciones o conceptos. En la filosofía kantiana, la inferencia dialéctica se utiliza para analizar y superar aparentes contradicciones que surgen en la razón humana, al tratar de comprender fenómenos fundamentales como el tiempo, el espacio, la causalidad y la libertad. En la *Dialéctica trascendental* (2007a), Kant presenta una serie de antinomias o paradojas aparentes que surgen al considerar cuestiones fundamentales de la metafísica. Estas antinomias plantean contradicciones entre tesis y antítesis, y generan así un conflicto intelectual, que es el punto de origen del concepto de libertad.

Además, en opinión de Kant, la razón, cuando se adentra en el ámbito de la metafísica especulativa, tiende a caer en antinomias porque intenta aplicar conceptos y categorías más allá de los límites de la experiencia sensible. Sin embargo, Kant no se conforma con aceptar estas

contradicciones y propone la inferencia dialéctica como un método para resolverlas. (Hoyos, 2010)

Kant propone que las antinomias pueden resolverse mediante la inferencia dialéctica trascendental, es decir, un proceso de reconciliación y superación de las aparentes contradicciones. La inferencia dialéctica implica la unidad de las tesis y antítesis, reconociendo que ambas son parciales y limitadas, pero pueden coexistir en un nivel superior de comprensión.

A través de la inferencia dialéctica, Kant muestra cómo la razón puede trascender las limitaciones de la experiencia sensible y lograr una síntesis trascendental que reconcilie las aparentes contradicciones. Esto implica reconocer que las antinomias son el resultado de aplicar conceptos más allá de los límites de la experiencia, y que solo podemos alcanzar un entendimiento más profundo al reconocer las limitaciones de nuestro conocimiento.

Desde el punto de vista de Kant, las inferencias dialécticas revelan los límites de la razón pura y su incapacidad para alcanzar conclusiones definitivas sobre las ideas trascendentales: la razón humana no puede ir más allá de los límites de la experiencia sensible y, por lo tanto, cualquier intento de conocer o demostrar las ideas trascendentales de manera definitiva está condenado al fracaso. Sin embargo, esto no significa que las ideas trascendentales carezcan de valor o importancia, sino que su comprensión debe ser entendida en términos de su influencia en la estructura del conocimiento y en las acciones prácticas.

Si bien, las inferencias dialécticas pueden parecer obstáculos para el ejercicio de la libertad, Kant sostiene que su análisis (inferencias dialécticas) es importante para comprender los límites de la libertad y evitar caer en ilusiones metafísicas. Estas inferencias se originan cuando la razón busca extender su dominio más allá de los límites de la experiencia y la validez legítima de los conceptos. Kant advierte que algunas veces las “inferencias dialécticas son trampas

cognitivas que llevan a conclusiones erróneas, contradictorias, antinomias, o paralogismos”.

(Kant, 2007a, p. 225)

No obstante, el estudio de las inferencias dialécticas no implica la eliminación o rechazo de las ideas trascendentales; más bien, Kant las considera como guías filosóficas que conducen hacia la búsqueda de un conocimiento sobre la libertad más profundo y coherente. Al examinar las inferencias dialécticas, la razón se ve obligada a reconocer sus propios límites y a adoptar una postura más cautelosa y rigurosa en su búsqueda de la libertad.

De modo que el estudio de las ideas trascendentales y las inferencias dialécticas, en el libro segundo de la *Crítica de la razón pura* (Kant, 2007a) conduce a una comprensión de la libertad humana. Como indica Herszenbaun (2014), las inferencias dialécticas alertan sobre los riesgos de extender los conceptos más allá de su ámbito de validez legítima; lo que puede llevar a contradicciones y paradojas.

El estudio de las inferencias dialécticas es necesario en la filosofía de la libertad kantiana; su objetivo es evitar los errores y las ilusiones que surgen cuando la razón intenta trascender los límites de la experiencia y buscar un conocimiento más allá de lo posible. Kant advierte que “la filosofía crítica y el estudio de las inferencias lógicas se presenta como una disciplina que cuestiona y examina rigurosamente las pretensiones de la razón con el fin de establecer los límites y la validez de la libertad” (Kant, 2007a, p. 42). A continuación, se realizará un análisis del contexto de la razón pura como eje fundamental de la libertad en Kant.

1.2. Contexto de la razón pura

Kant publicó la *Crítica de la razón pura* en 1781, y una segunda edición en 1787. Desde entonces, publicó muchos textos filosóficos más. Entre ellos se encuentran: *Sobre la paz*

perpetua, publicado en 1795; dos años después, publicó la *Metafísica de las costumbres* (1797); y, luego, *Antropología* (1798).

La *Crítica de la razón pura* es la obra más extensa de Kant. En ella se estudian las condiciones de posibilidad que tiene el sujeto de conocer; asimismo, tiene como objetivo principal buscar una respuesta filosófica definitiva sobre la metafísica, ciencia poco plausible, que puede ser considerada una ciencia, como las demás ciencias plausibles. En otras palabras, “Kant intenta superar el planteamiento de Hume, que no tenía una respuesta coherente para esta pregunta: ¿Es posible la metafísica como ciencia?; y estructura una propuesta filosófica denominada *criticismo transcendental*”. (Cassirer, 1997, p. 45)

En la *Crítica de la razón pura*, Kant elaboró un discurso filosófico entre el racionalismo y el empirismo, realizando un estudio analítico de estas corrientes filosóficas centradas en el objeto como fuente de conocimiento, y planteó así una respuesta coherente a la forma de entender la filosofía. Kant (1987) propuso la siguiente reflexión: El sujeto como la fuente principal, que construye el conocimiento del objeto a través de la representación que realiza, mediante la sensibilidad, el entendimiento y la razonabilidad transcendental, inherente a la naturaleza del sujeto que aprehende del objeto.

Es decir, hay objeto solo para el sujeto cognoscente. La *Crítica de la razón pura* contiene una estructura de varias divisiones: dos prólogos, partes, secciones, libros, capítulos, pero, en la presente investigación doctoral, se tomará como objeto de estudio la parte segunda, división segunda, que trata sobre el concepto de antinomia de la razón pura, y que hace referencia al desarrollo de la *Dialéctica transcendental*, incluida en el libro segundo, que se relaciona con las inferencias dialécticas de la razón pura y el ejercicio de la libertad.

La *Dialéctica trascendental* aborda muchos temas que se encuentran relacionados entre sí. En la introducción, Kant se ocupó del uso lógico y real de la razón, y de las ilusiones trascendentales. Luego, el libro primero del segundo capítulo se propone ofrecer una deducción subjetiva de las ideas de la razón. Para ello, Kant tomó como hilo conductor de la deducción los silogismos de los que la razón es capaz en su uso lógico. Al mismo tiempo, Kant deduce tres ideas trascendentales –naturaleza, alma y mundo–, puntos de estudio de los tres saberes de la metafísica: la teología, la psicología y la cosmología. (Herszenbaun, 2018, p. 43)

Las siguientes secciones del texto de Kant, correspondientes a la *Dialéctica trascendental*, se dedican a analizar cada una de estas disciplinas y a revelar los raciocinios dialécticos sobre los cuales se sostiene la ilusión trascendental propia de cada una de ellas, al dar cuenta de que estas disciplinas creen tener conocimiento *a priori* de los objetos que están por fuera de los límites de la experiencia posible del sujeto racional.

Al final de la introducción de la *Dialéctica trascendental*, Kant definió la máxima categoría lógica y filosófica que rige a la razón en su uso lógico y la relación con la libertad; además, hizo una referencia a la forma como esta “máxima lógica se convertiría en un principio de la razón pura que pretende un conocimiento de lo incondicionado” (Kant, 2007a, p. 285). A partir de esta enunciación, Kant señaló una serie de puntos centrales para la *Dialéctica trascendental*:

Para una caracterización integral de los problemas que se consideran en la *Dialéctica trascendental*, y particularmente aquellos presentados en su introducción, Kant señala que la pregunta fundamental que pretende responder aquí la lógica trascendental versa sobre la posibilidad de la metafísica como ciencia por razón pura y de la razón como fuente de estos conocimientos. (Reale, 2010, p. 32)

Asimismo, en la *Dialéctica trascendental* se resalta la pregunta *qué es la metafísica*, y si el concepto de principio es objetivamente acertado, es decir, si hay verdad en un mero precepto lógico que se ha atribuido a los objetos o tenido como “un principio trascendental que postula en los objetos mismos tal integridad ilimitada de la serie de condiciones” (Kant, 2007a, p. 124). Se pregunta también por “las interpretaciones erróneas y los engaños que puedan infiltrarse en los silogismos cuya premisa mayor es tomada de la razón pura”. (Kant, 2007a, p. 124)

La dialéctica y la analítica representan dos enfoques epistemológicos complementarios pero diferenciados en la filosofía occidental. El paradigma dialéctico, arraigado en el pensamiento socrático y desarrollado por pensadores como Hegel y Marx, promueve la confrontación de ideas opuestas a través del diálogo para alcanzar síntesis y verdades superiores, reconociendo la naturaleza contradictoria de la realidad (Giusti, 2011, p. 157). Por su parte, el enfoque analítico, defendido por filósofos como Aristóteles, Descartes y los empíricos modernos, se basa en el análisis lógico-deductivo, la descomposición de conceptos complejos y la construcción de sistemas coherentes de pensamiento, priorizando la claridad, precisión y objetividad.

En Kant no obstante, se percibe como él reconoció la importancia del método analítico y la necesidad de someter los conceptos a un riguroso análisis lógico (Straulino, 2018, p. 41). De hecho, una de sus obras cumbre, la *Crítica de la Razón Pura*, se basa en gran medida en el análisis trascendental de los conceptos y categorías del entendimiento. Sin embargo, Kant también fue influenciado por la dialéctica, especialmente por la idea de que la razón pura inevitablemente se enfrenta a antinomias o contradicciones cuando intenta comprender los objetos suprasensibles como Dios, el alma o el mundo en su totalidad.

Si bien distintos, ambos paradigmas se complementan mutuamente, pues la dialéctica fomenta la apertura a nuevas ideas y el cuestionamiento de suposiciones, mientras que la analítica aporta el rigor necesario para refinar el pensamiento y erigir estructuras conceptuales sólidas, permitiendo así una aproximación integral a la realidad. La mención de la división de la lógica en analítica y dialéctica comienza a hacerse frecuente a partir de las reflexiones que corresponden al período entre 1773 y 1775, en Europa. La división de la lógica en una parte analítica y en otra parte dialéctica aparece también en la extensa reflexión de 1879, para la cual se han dado diversas interpretaciones posibles en Kant. (Reale, 2010, p. 33)

Ahora bien, la división de la lógica de aquella época, que luego le servirá a Kant para dividir la lógica trascendental en una analítica y en una dialéctica trascendental, tiene sentido, habiendo formulado antes el significado que algunos pensadores del siglo XVIII, en Europa, le atribuyen a la dialéctica. Para algunos filósofos, la dialéctica es una parte de la lógica que tiene por objeto de estudio la probabilidad, pues se ocupa de conocimientos cuya certeza es probable. Kant criticó, explícitamente en la *Crítica de la razón pura*, la clasificación y la definición de la dialéctica, y propuso una noción de la dialéctica, en la cual se basó para construir la definición de dialéctica trascendental como parte de la lógica trascendental.

La dialéctica trascendental kantiana, en su uso lógico, está fuertemente vinculada con las pretensiones metafísicas que este autor pretende combatir. Los “argumentos de la *Dialéctica Trascendental* pretenden mostrar que ni el camino de los dogmáticos (racionalistas) ni el de los escépticos (empiristas) podrían rescatarnos del espinoso nido de conflictos y confusiones que sirven para engañar e impedir el desarrollo de la razón” (Grier, 2023, p. 119). Al final de la introducción de la *Crítica de la razón pura*, Kant caracterizó la máxima lógica, que rige a la razón en este uso lógico, y enunció la manera como esta máxima lógica se convertiría en un

principio de la razón pura que pretende un conocimiento de lo incondicionado; y, por ende, de la dialéctica. Lo anterior se complementa con el siguiente análisis:

Antes, hemos llamado a la dialéctica, en general, lógica de la ilusión, enuncia Kant. Y esto no significa que sea una doctrina de la probabilidad, ya que esta es verdad, si bien una verdad conocida por medio de razones insuficientes, cuyo conocimiento es, por tanto, defectuoso, pero no falaz. Es, pues, plausible decir que los sentidos no se equivocan, pero no porque juzguen correctamente, sino porque no juzgan en absoluto. Así, pues, la verdad y el error y, por consiguiente, también la ilusión en cuanto conducente al error, solo pueden hallarse en el juicio, es decir, en la relación del objeto con nuestro entendimiento. En la primera parte de la lógica trascendental, Kant señala que el entendimiento es la facultad de las reglas. Aquí lo distinguiremos de la razón llamando a esta facultad de los principios. El término “principio” es ambiguo. Ordinariamente, no significa más que un conocimiento susceptible de ser usado como principio, aunque no sea tal ni en sí mismo ni en su origen. Toda proposición general, incluso si es tomada de la experiencia (por inducción), puede hacer de premisa mayor en un silogismo. (Reale, 2010, p. 35)

A partir de estas premisas, Kant señaló una serie de temáticas centrales para desarrollar. En la *Crítica de la razón pura*, la sección séptima denominada *Antinomia de la razón pura, solución crítica del conflicto cosmológico de la razón consigo misma*, Kant presentó, de forma metodológica y sistemática, el silogismo y sus elementos, premisa mayor, premisa menor y conclusión. Con respecto al estudio de su premisa mayor, esta permitirá esclarecer una idea que puede ser pensada en cualquier aspecto y, por consiguiente, también tal como puede darse en la intuición. En la premisa menor: solo se habla del mismo ser en la medida en que este se

considera a sí mismo como sujeto en relación con el pensamiento y la conciencia; y no considerado en relación con la intuición mediante la cual es dado al pensamiento como objeto.

Además de lo expuesto anteriormente, la *Dialéctica trascendental* contiene varios temas, dentro de los cuales se encuentra el libro primero, denominado *Los conceptos de la razón pura*, en el que se establece el sistema de las ideas trascendentales y los conceptos puros de la razón. En el libro segundo, *Las inferencias dialécticas de la razón pura*, Kant desarrolló los usos inadecuados de este sistema trascendental de la razón presentado anteriormente. De esta manera, se puede agrupar en varios aspectos principales para este acápite, así:

Aspecto primero: paralogismos de la razón pura.

Aspecto segundo: las antinomias de la razón pura.

Aspecto tercero: el ideal de la razón pura.

El *paralogismo de la razón pura* consiste en atribuirle a la realidad las contradicciones en que a menudo se incurre y, muchas veces, es forzoso incurrir, en la expresión de la realidad; en transportar la contradicción, de las palabras a las cosas; en hacer de un hecho verbal o conceptual “un hecho ontológico. Esta serie de confusiones que propician nuestras limitaciones discursivas, al tratar de forma esquemática lo general y lo singular, y que, por entonces, había adquirido notoria actualidad”. (Vega, 2008, p. 48)

En cuanto a la antinomia, en la filosofía kantiana se refiere a una aparente contradicción o conflicto entre dos afirmaciones o principios que son razonables y bien fundamentados, pero que parecen entrar en conflicto entre sí; “El problema reside en que la tesis opuesta tiene en su favor unos fundamentos que gozan de la misma validez y necesidad que la antítesis” (Kant, 2007a, p. 22). Puede decirse que la tesis y la antítesis forman una contradicción aparente. Para Kant, la antinomia de la razón pura, que se manifiesta en su dialéctica, es el error más benéfico en el que

pudo haber caído la razón humana, pues no solo nos impulsa a salir de un laberinto, sino que, además, “ nos demuestra algo que no se buscaba, pero que se necesita, y mucho, a saber, la perspectiva de un orden inteligible, superior e inmutable” (Kant, 2007a, p. 45), en el que se pueden guiar las acciones del sujeto, según la determinación suprema de la razón, lo cual es lo prescrito por el principio moral.

Ahora, el ideal de la razón pura tiene su propia antinomia, que está constituida por una tesis según la cual la virtud debe ser la causa de la felicidad, y cuya antítesis postula que la virtud no es la causa eficiente de la felicidad, ya que esta última puede ser el resultado del mero uso exitoso del conocimiento de las leyes de la naturaleza. Se tratará de plantear, de manera clara y sucinta, esta antinomia, teniendo en cuenta que el concepto de *bien supremo* es el ideal en que se relacionan virtud y felicidad; ello en proporción con respecto al grado en que se ha adquirido la perfección moral. En efecto, “solo lo moralmente bueno puede constituir el bien más elevado, pero la sola virtud no puede constituir el bien supremo, el bien perfecto o consumado, pues este último reclama la unión de virtud y felicidad”. (Herszenbaun, 2018, p. 47)

Más aún, Kant buscó reconciliar la postura entre racionalismo y empirismo, al afirmar que la razón pura desempeña un papel central en la formación de la libertad, pero también tiene límites; propuso que la razón opera a través de estructuras y principios *a priori*, incluso afirma Kant que el uso de nuestra facultad de conocer por medio de principios (filosofía), no reconoce más límites que los de la aplicación de los conceptos *a priori* (Kant, 2009) los cuales son innatos en la mente del sujeto transcendental. Estas estructuras incluyen las formas puras de la intuición, como el espacio y el tiempo, y las categorías del entendimiento, que son los conceptos fundamentales utilizados para organizar y comprender la experiencia. El contexto filosófico de la

razón pura se “encuentra en el período de la Ilustración, donde la razón era vista como la clave para el conocimiento trascendental”. (Herszenbaun, 2018, p. 48)

Kant distinguió entre la razón teórica y la razón práctica. La razón teórica busca conocer y comprender el mundo objetivo, mientras que la razón práctica se enfoca en la moralidad, guiando las acciones según principios universales. En su obra, “Kant sostiene que la razón práctica, a través del imperativo categórico, permite tomar decisiones y actuar de acuerdo con la ley universal” (Cassirer, 1997, p. 46). El filósofo de Königsberg también destacó que la razón no puede trascender los límites de la experiencia sensible. No se pueden conocer las cosas en sí mismas, más allá de cómo aparecen en la experiencia. Kant denominó a esta distinción como el giro copernicano en la filosofía, al afirmar que es el sujeto trascendental el que estructura y organiza el objeto conocido, en lugar de que el objeto se imponga al sujeto.

El contexto filosófico de la razón en Kant se encuentra en la tradición ilustrada y racionalista del siglo XVIII. Kant exploró las capacidades y limitaciones de la razón, reconociendo su importancia tanto en el ámbito de la libertad trascendental como en el de la libertad práctica. El enfoque kantiano en la razón como fuente de principios universales y necesarios, influyó en gran medida en la filosofía posterior; y, actualmente, continúa siendo objeto de debate y estudio sobre la libertad. Teniendo en cuenta el entramado teórico referenciado previamente, enseguida se realizará un análisis de la razón trascendental como eje fundamental de las antinomias y la libertad en el filósofo de Königsberg.

1.3. Análisis de la razón trascendental

En cuanto a la razón trascendental, en el prólogo de 1787 de la *Crítica de la razón pura* (2007a), Kant afirmó que es una tendencia natural de la razón intentar superar sus propios

límites, al preguntar, inevitablemente, por cuestiones que los exceden y, en consecuencia, asiste a la comprobación de su incapacidad para responderlas eficazmente.

Kant situó a la razón trascendental como el centro de todo su sistema filosófico. Con ello, el tema de las relaciones con la libertad adquiere una dimensión importante, puesto que se inserta justamente en ese ámbito práctico de la razón pura. De esta forma, la razón advierte que la meta de la filosofía no será conquistar el sujeto trascendente, no puede afrontar tal objetivo, si se mantiene, como debe ser, en sus capacidades empíricas del sujeto; en cambio, sí, en buscar y plantear respuesta al uso práctico de la razón, frente a la naturaleza, el hombre y la libertad, se desencadena una sin salida ni sentido.

Sobre la razón trascendental, es necesario puntualizar que la tarea de la razón, para Kant, es la de emprender una “analítica de las capacidades de la subjetividad humana y establecer las fronteras dentro de las cuales se enmarcan las posibilidades de conocimiento, la razón práctica y la libertad trascendental” (Cassirer, 1997, p. 51). Pero ello, a su vez, implica que la razón trascendental debe hacer de tribunal de todo el uso especulativo de la inferencia para evitar así todo abuso ilícito de ella; lo cual implica también lo siguiente: Que la filosofía satisface en el campo de la razón las exigencias de la era de la crítica, es decir, una época en la que ya no hay conformidad con un saber aparente y, por tanto, nada debe escapar de este examen, ni siquiera la legislación ni, menos aún, el saber metafísico.

Podría decirse que la razón trascendental no tiene fundamento fuera de la razón práctica, e incluso, que ni siquiera cabe hablar de razón misma sin esta última; con lo cual, dicho sea de paso, puede ponerse en entredicho, desde tal perspectiva, el supuesto formalismo ético en Kant, y mostrar cómo la razón, precisamente en virtud de la hegemonía práctica, será siempre, y, ante todo, razón (Cassirer, 1997). La razón trascendental es un instrumento que posee el sujeto

trascendental para investigar en el campo del concepto central de esta investigación: la libertad. Al respecto, “la razón, considerada como facultad de cierta forma lógica de conocimiento, es la facultad de inferir. La inferencia es silogística: la premisa mayor establece una regla universal. La premisa menor subsume a la anterior –condición de otro juicio posible–”. (Herszenbaun, 2018, p. 53)

Conviene indicar la concepción escolástica de la razón trascendental y su vínculo con el concepto de libertad. El movimiento escolástico, particularmente durante la Edad Media, representó un ingente esfuerzo intelectual por armonizar la fe cristiana con la razón filosófica. Como señala Gilson en “El espíritu de la filosofía medieval” publicada en 1965, los escolásticos concibieron la libertad no como un simple libre albedrío, sino como la capacidad de la voluntad humana de autodeterminarse de acuerdo con los dictados de la razón trascendental (Gilson, 2021). Esta noción de razón trascendental, entendida como aquella facultad que trasciende lo meramente empírico permitiendo acceder a verdades universales e inmutables, jugó un rol protagónico en la comprensión escolástica de la libertad.

Una de las principales contribuciones de los escolásticos con respecto a la razón trascendental fue su enfoque en la distinción entre la razón teórica y la razón práctica; reconocieron que la razón humana tiene la capacidad de buscar la verdad y comprender la realidad, pero también destacaron que la razón práctica desempeña un papel crucial en la toma de decisiones morales y éticas. También ellos, como Tomás de Aquino, se abocaron a explorar los alcances y limitaciones de la razón humana en relación con cuestiones metafísicas, teológicas y cosmológicas. Como subraya Maurer en su estudio de la filosofía medieval publicado en 1962, la influencia de este pensamiento sobre la noción de libertad trascendió el ámbito puramente filosófico, permeando el desarrollo de la teología cristiana al buscar conciliar la doctrina del libre

albedrío con los preceptos de la fe y sentando las bases para posteriores reflexiones sobre la gracia divina y la responsabilidad moral. (Maurer, 1982)

La cosmovisión de la escolástica brinda una comprensión más profunda de los desafíos y las preguntas fundamentales que enfrenta la razón humana en su búsqueda del conocimiento y la libertad. La razón trascendental nos convoca a reflexionar sobre los límites y las posibilidades de la libertad, y sobre las implicaciones de nuestras decisiones racionales. El estudio sobre la razón trascendental, llevado a cabo por los escolásticos, es de gran trascendencia gracias a su influencia histórica, filosófica, teológica, su enfoque en la relación entre la razón y la fe, el desarrollo de argumentos lógicos y su capacidad para enriquecer la comprensión de los desafíos y las posibilidades de la razón humana. Al considerar sus ideas, se puede apreciar la amplitud y la profundidad del pensamiento filosófico y continuar el estudio en torno a la razón trascendental y la libertad en la actualidad.

La razón trascendental en la filosofía de Kant es un aspecto importante de su proyecto crítico en la *Dialéctica trascendental* (2007a). Más allá de ser simplemente una facultad cognitiva, la razón trascendental representa la capacidad humana de ir más allá de la experiencia sensible y buscar una comprensión más profunda de la realidad y la libertad. Kant sostuvo que la razón trascendental tenía la capacidad de formular preguntas metafísicas fundamentales, como la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la libertad. Sin embargo, también reconoció que estas cuestiones trascendentales están más allá de los límites del conocimiento empírico y, por lo tanto, no pueden ser resueltas mediante la experiencia o la especulación.

Kant estableció una distinción entre el uso dogmático y el uso crítico trascendental. El uso dogmático de la razón trata de responder a las cuestiones metafísicas mediante afirmaciones o conclusiones definitivas, sin considerar los límites del conocimiento humano. En contraste, el

uso crítico de la razón trascendental implica someter las pretensiones de la razón a un escrutinio riguroso y examinar los límites y las condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento.

La razón trascendental está involucrada con la dialéctica trascendental. Kant enunció, como se señaló con anterioridad, que la razón, al buscar respuestas a las cuestiones trascendentales, puede caer en paralogismos o antinomias, es decir, contradicciones o conflictos lógicos. Estos errores surgen cuando se estudian de manera inapropiada los principios que rigen el conocimiento fenoménico a las cuestiones metafísicas. En esta instancia, la razón trascendental, en su uso crítico, tiene como objetivo establecer los límites y las posibilidades del conocimiento humano, evitando tanto el dogmatismo como el escepticismo. Kant buscó establecer una metafísica crítica que establezca los límites del conocimiento racional, al tiempo que salvaguarda la importancia de la razón en nuestra comprensión del mundo y nuestra búsqueda de significado. (Cassirer, 1997)

De modo que, la razón trascendental en la filosofía de Kant implica la capacidad humana de ir más allá de la experiencia sensible y plantear preguntas metafísicas fundamentales. Su uso crítico nos invita a estudiar los límites y las condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento, evitando los errores del dogmatismo y reconociendo las limitaciones del conocimiento humano.

Continuando con el análisis de la razón trascendental y su relación con la libertad en la filosofía de Kant, es importante destacar su relación con los juicios sintéticos *a priori*. En la filosofía kantiana, la razón trascendental permite la posibilidad de este tipo de juicios, que son aquellos que amplían el conocimiento y no se basan únicamente en la experiencia empírica.

Los juicios sintéticos *a priori* son fundamentales para el proyecto filosófico sobre la libertad, ya que desafían la idea de que todo conocimiento proviene exclusivamente de la experiencia. Estos juicios implican una síntesis de conceptos que no se deriva directamente de la

experiencia, pero que son necesarios para comprender y organizar nuestra experiencia (Hoyos, 2010). Sin embargo, Kant también estableció los límites de la razón trascendental en relación con los objetos trascendentales. Los objetos trascendentales, como la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la libertad, son objetos de la razón que van más allá de los límites de la experiencia posible. Kant argumentó que no podemos tener conocimiento de estos objetos trascendentales, ya que no están sujetos a las condiciones de la experiencia. En cambio, Kant enunció que la razón trascendental nos permite postular la existencia de estos objetos como ideas regulativas. Estas ideas regulativas no son afirmaciones conocibles, sino que sirven como guías o principios reguladores en la búsqueda de conocimiento y comprensión del mundo y la libertad. (Hoyos, 2010)

Así que la razón trascendental, en la filosofía kantiana, abarca varios aspectos importantes, como la posibilidad de juicios sintéticos *a priori*, la síntesis de conceptos a través de las categorías del entendimiento, los límites de la razón en relación con los objetos trascendentales y el ejercicio de la libertad. Es a través de este análisis crítico de la razón que Kant buscó establecer los fundamentos de la libertad y la comprensión humana, al tiempo que reconocía las limitaciones y los alcances de la facultad racional. A continuación, se realizará un análisis de la idea de subjetividad como eje fundamental de las antinomias y la libertad en Kant.

1.4. Análisis de la idea de subjetividad trascendental.

Hasta aquí se ha reflexionado en torno a los primeros elementos del desarrollo del proyecto kantiano de fundamentación de las inferencias dialécticas de la razón pura, la razón trascendental, el juicio sintético *a priori* y la relación de todo esto con el concepto de la libertad. Partiendo de las categorías kantianas, como las definiciones de dialéctica trascendental,

antinomia, sofisma, razón práctica, razón trascendental y paralogismo, seguidamente, se estudiará la idea de subjetividad trascendental y su relación con la libertad.

En la filosofía kantiana, la idea de subjetividad trascendental desempeña un papel central en su teoría sobre la libertad. Según el filósofo de Königsberg, la subjetividad trascendental se refiere a las estructuras y facultades mentales que son inherentes al sujeto trascendente, y que hacen posible la experiencia y el ejercicio de la libertad. Kant desarrolló la idea de subjetividad trascendental, describiendo que, el mundo no es simplemente una representación pasiva de la realidad externa, sino que está mediado por las formas *a priori* de la intuición, el entendimiento y la razón que realiza el sujeto trascendental (Hoyos, 2010). El espacio y el tiempo son las formas puras de la intuición que determinan la manera como percibimos y organizamos los fenómenos; son estructuras subjetivas que subyacen a la experiencia del mundo, permitiéndonos ubicar y relacionar objetos.

Dentro de las estructuras de la subjetividad trascendental, el entendimiento del sujeto es la facultad que se emplea para conceptualizar y dar sentido a las experiencias. Kant distinguió entre los fenómenos, que son las representaciones de los objetos tal como se perciben, y los noumenos, que son los objetos en sí mismos más allá de la experiencia. El entendimiento permite organizar los fenómenos a través de categorías universales y necesarias, lo cual proporciona un marco conceptual para comprender el mundo.

La subjetividad trascendental implica que las facultades mentales, como la intuición y el entendimiento, son activas y contribuyen a la formación de la libertad. No solo se reciben los datos sensoriales, sino que los interpretamos y organizamos en un marco conceptual determinado por la estructura subjetiva. Es así como la subjetividad trascendental kantiana se refiere a las estructuras y facultades mentales innatas que hacen posible la experiencia y el ejercicio de la

libertad. El espacio y el tiempo son las formas puras de la intuición que organizan la percepción, mientras que el entendimiento permite conceptualizar y dar sentido a las experiencias del sujeto trascendente. Es decir que, la subjetividad trascendental resalta el papel activo de las facultades mentales en la construcción de la libertad, de la percepción-entendimiento, y establece los límites de la comprensión, al distinguir entre los fenómenos y los noúmenos a través de los juicios.

Con la subjetividad trascendental, Kant retomó el modelo dualista del conocimiento de la libertad, de acuerdo con el cual el espacio de la subjetividad cognoscente y de la objetividad cognoscible reside, propiamente, en un sujeto enfrentado a los objetos reales mismos –dentro de los cuales se encuentra la libertad práctica y la libertad trascendental–, con los que se forjan representaciones, al menos, en una primera instancia, gracias a las influencias que provocan. En efecto, el principio externo pasa a llamarse objeto trascendental, que no es ya solo principio o fundamento, sino también la causa no sensible de nuestras intuiciones. (Cassirer, 1997)

La subjetividad trascendental es el primer fundamento de la posibilidad de cualquier objeto cognoscible (libertad). Esto implica que el conocimiento del sujeto no puede ser fundamentalmente pasivo o receptivo, sino activo, formador de los objetos que conoce. De hecho, en “[...] el conocimiento objetivo toda sensación se subordina a las condiciones fundamentales que constituyen la subjetividad humana, pues estas la preceden y hacen posible ante todo el conocimiento objetivo” (Kant, 2007a, p. 28). Esta idea no es el resultado de las doctrinas del espacio, la razón y el tiempo, sino la base que permite pensar razonablemente en la idea de una intuición pura, y que, por tanto, permite encontrar sentido en las doctrinas kantianas del espacio, el tiempo y la libertad.

Hay varios aspectos relevantes como los siguientes: primero, que la subjetividad trascendental es vista como el lugar propio del conocimiento y como su primer fundamento.

Segundo, ya que los seres humanos son finitos, “la subjetividad cognoscente no puede ser autosuficiente, de modo que tiene que haber una condición del conocimiento que es, con todo, externa a este” (Reale, 2010, p. 32). Por último, y a modo de conclusión de esta sección, siguiendo a Simian, puede decirse que Kant desarrolla con esto una concepción doble de la objetividad: por una parte, hay una objetividad inmanente al sujeto, formada, en primer lugar, por este, y, por otra parte, hay una objetividad trascendente al ámbito de la representación, la cual es incognoscible pero necesaria para que la representación sea posible. En el siguiente apartado, se reflexionará sobre la dialéctica trascendental, desde la cosmovisión de la libertad.

1.5. Concepción de la dialéctica trascendental

Kant (Kant, 2007a) estudió la dialéctica como la técnica, arte o saber que servía para producir una apariencia ilusoria o matices de verdad, con el único propósito de convencer, atendiendo a lo verdadero dentro de las posibilidades de la metafísica como ciencia de la razón pura. (Moledo, 1969)

La dialéctica, lejos de ser un mero método argumentativo, constituye una forma de pensar que desafía la manera convencional de abordar la realidad. A diferencia de los enfoques lineales y unidireccionales, la dialéctica insta a abrazar la contradicción, a sumergirnos en la complejidad de los fenómenos y a trascender las antinomias mediante la síntesis superadora. ¿Acaso no es esta capacidad de cuestionar las verdades aparentes y de abrazar perspectivas antagónicas lo que ha impulsado algunas de las mayores revoluciones del pensamiento? Desde los diálogos socráticos que sacudieron los cimientos de la sabiduría convencional, hasta la dialéctica hegeliana que concibió la realidad misma como un proceso dialéctico, este enfoque ha desafiado incesantemente nuestras certezas y ha expandido los límites del conocimiento.

Y si bien Kant reconoció la inevitabilidad de las antinomias de la razón pura, su legado radica en haber demostrado que estas contradicciones no son un callejón sin salida, sino una invitación a trascender los confines de nuestro entendimiento. La dialéctica kantiana, al disolver dichas antinomias, nos recuerda que la verdad no reside en los opuestos irreconciliables, sino en la superación de estos mediante una síntesis superior.

En el contexto de la discusión sobre la libertad en el contexto latinoamericano y su posible relación con Kant, la vigencia no pierde su brillo: inmersos en un mundo crecientemente polarizado y fragmentado, la dialéctica emerge como un faro que ilumina el camino hacia la comprensión integradora. Lejos de cualquier pretensión por abrazar posiciones dogmáticas, este enfoque llama a acoger la pluralidad de voces que emergen de lo situado, de lo distinto.

La dialéctica trascendental, entonces, tiene como función desarticular la ilusión trascendental en la que la razón cae por su propia naturaleza; y sobre la cual se fundan las ideas metafísicas especiales racionalistas. El ideal de la razón pura se ocupa de abordar la idea tanto de naturaleza como de libertad, sobre la cual se construye la cosmología, abordada en la antinomia de la razón pura. En ese sentido, la dialéctica trascendental se alimenta de las intuiciones sensibles que le proporciona el conocimiento de las cosas al hombre, y que solo son consideradas como apariencias palpables por la sensibilidad humana, pero no como cosas en sí mismas.

Kant, por su parte, concibió la idea de una intuición intelectual como perteneciente únicamente a un conocedor divino que “da en sí mismo la existencia del objeto de la intuición”. Un ser sobrenatural que tiene la facultad de la intuición intelectual sería capaz de conocer los objetos nouménicos por su propio acto de conceptualizarlos. La dialéctica kantiana se refiere a un objeto no sensible, pero, intelectualmente, comprensible como nómeno en sentido positivo, y lo contrasta con un nómeno en sentido negativo, que es exactamente lo mismo visto desde la

perspectiva de un conocedor finito (Triantafyllos, 2011). De esto se infiere que, en la doctrina trascendental del método, Kant relaciona el uso práctico de la razón pura con la libertad, cuando explica lo siguiente: “llamo práctico a todo lo que es posible mediante el libre albedrío”.

(Herszenbaun, 2014, p. 53)

Al mismo tiempo, en el prólogo de la *Crítica de la razón pura*, se evidencia que la razón pura en el sujeto transcendente y la libertad se presentan como conceptos profundamente entrelazados y fundamentales. Ahora bien, “la moral no requiere, sino que la libertad no le contradiga a sí misma, que sea al menos pensable sin necesidad de examen más hondo, y que, por consiguiente, no ponga obstáculos al mecanismo natural del mismo acto” (Kant, 1987, p. 28). Asimismo, durante algún tiempo, en la historia de la filosofía, la dialéctica trascendental estaba en el centro de la filosofía de Kant, pero a menudo se le trataba simplemente como el ajuste del pensamiento de Kant con la metafísica contemporánea. (Triantafyllos, 2011)

A continuación, se estudiará por qué la dialéctica es algo más que una enunciación a la filosofía de la Crítica de la razón pura, puesto que en realidad constituye la importancia del estudio kantiano y exige un análisis. De hecho, proporciona la clave de toda la doctrina de la libertad, al enunciar la razón misma como el principio fundamental último en la forma de su sistema filosófico. (Cassirer, 1997)

La dialéctica trascendental desempeña un papel de gran importancia en la filosofía de la libertad kantiana, ya que constituye una herramienta fundamental para abordar las aparentes contradicciones y limitaciones del uso de la razón. Mediante la dialéctica trascendental, el filósofo de Königsberg estudió y resolvió los problemas, paradojas y antinomias que surgen cuando se aplican conceptos más allá de los límites de la razón. A través de la dialéctica trascendental, Kant estudió las antinomias, es decir, las aparentes contradicciones en las

afirmaciones metafísicas, y demostró que surgen cuando se traspasan los límites de la experiencia posible. Así, la dialéctica trascendental estableció los límites del uso de la razón humana y evitó la adopción de afirmaciones metafísicas sin un fundamento adecuado.

A su vez, la dialéctica trascendental desempeña un papel fundamental en la teoría de la libertad. Kant reconoció que la razón tiende a cometer paralogismos y antinomias, es decir, errores de razonamiento que conducen a conclusiones infundadas sobre el sujeto, la libertad, el mundo y Dios. A través de la dialéctica trascendental, Kant estudió estos paralogismos y antinomias, y mostró que se originaban en la aplicación inapropiada de conceptos más allá de los límites de la experiencia posible. De esta manera, la dialéctica trascendental establece los principios y las condiciones para un uso válido y justificado de la razón y el ejercicio de la libertad. La dialéctica trascendental le permitió a Kant desarrollar la filosofía crítica, fundamentar la teoría de la libertad y establecer principios universales. Por tanto, contribuye al corpus filosófico kantiano.

1.6. Las antinomias de la razón pura

Para los fines de la presente investigación, resulta menester analizar detenidamente el capítulo II, libro segundo, de la división segunda de la Crítica de la razón pura, titulado “Dialéctica trascendental”. En esta sección medular de su opus magnum, Kant procede a exponer y analizar rigurosamente las antinomias o conflictos internos a los que indefectiblemente arriba la razón pura cuando pretende sobrepasar los límites de la experiencia posible y alcanzar conocimiento de objetos suprasensibles, tales como la existencia de Dios, la libertad trascendental o la naturaleza última del universo en su totalidad. El filósofo de Königsberg postuló que la razón humana tiende inherentemente a buscar la condición o fundamento último de los fenómenos; por consiguiente, toda indagación científica surge como corolario de este

inexorable afán racional por comprender las causas, condiciones o fundamentos subyacentes a los eventos observados.

Las antinomias constituyen auténticos callejones sin salida para la razón especulativa, al presentar tesis y antítesis igualmente racionales, pero mutuamente excluyentes e irreconciliables. Ellas ocupan un lugar importante en el seno de la filosofía, al menos a partir de la actividad de Zenón, el discípulo de Parménides. Las célebres antinomias de Zenón tienen que ver todas ellas con el movimiento –el cambio temporal, en general–, el continuo, el problema de la pluralidad y de lo infinito, en los que Zenón halla contradicciones que han de encontrar expresión en los famosos ejemplos de Aquiles y la tortuga, la flecha disparada, entre otros.

La contradicción subyacente a estas concepciones puede interpretarse, en la filosofía kantiana, como una antinomia de la razón moderna: el contrato entre los hombres, para ser legítimo, debe ser independiente de garantes metafísicos; sin garantía metafísica, sin embargo, no hay contrato posible, pues la arbitrariedad individual conduce a la anarquía y destruye las bases de cualquier acuerdo duradero.

A juicio del filósofo de Königsberg, ya las antiguas escuelas estoica y epicúrea habían intentado estudiar la antinomia entre virtud y felicidad; realizaron esta identificación de distinta manera, pero, a fin de cuentas, “llegaron por uno u otro camino a la misma identidad” (Reale, 2010, p. 89). Los epicúreos afirmaron que la felicidad es el bien supremo, y que la virtud no es otra cosa que el medio para adquirirlo. Por su parte, los estoicos sostuvieron que la virtud es el bien supremo y que basta con ser conscientes de nuestra propia virtud para ser felices. De una u otra forma, ambas escuelas caen en el error de identificar virtud y felicidad.

Sin embargo, Kant consideró que virtud y felicidad eran principios heterogéneos que aquí aparecen reducidos a uno solo, de modo tal que se plantea una falsa alternativa cuyos miembros

son igualmente inaceptables, a saber: o el deseo de felicidad es el motor de nuestras máximas morales, o nuestras máximas morales son la causa eficiente de nuestra felicidad. En otras palabras, Kant asumió lo siguiente:

Virtud y felicidad, en realidad, son principios heterogéneos, pues la primera solo depende de nosotros, es decir, de nuestra aceptación de la ley moral, en tanto que la segunda depende del determinismo de la naturaleza y los dones de la fortuna. (Kant, 2007a, p. 312)

Para Kant, la tesis epicúrea es totalmente objetable, pues la ley moral no puede estar determinada por ventajas pragmáticas o por motivos hedonistas, so pena de no obligar categóricamente. En cuanto a la tesis estoica, Granja (2013) expresa:

La tesis estoica es rechazable, dado que, si nos atenemos a este mundo sensible, la virtud no genera necesariamente felicidad; sin embargo, veremos que la tesis estoica no es necesariamente falsa, pues podemos suponer un mundo inteligible en el cual dicha tesis sí resulta verdadera. (p. 268)

Una antinomia también se presenta cuando, con el uso más profundo de la razón, se prueba estrictamente, o parece probarse, tanto la tesis como la antítesis de la antinomia, de tal manera que no es posible su solución, si se admite el dato sobre el que se funda, mediante la evidencia o la prueba de la falsedad de una de las dos tesis. La solución, en el sentido de la negación de la permanencia real de la antinomia, solo sería posible, en este caso, mediante la arbitrariedad y una decisión dogmáticamente ciega, como subraya Kant.

En la *Dialectica trascendental*, Kant (2007) estudió el fundamento último de la antinomia de la razón pura, por el cual tanto una máxima como una acción pueden ser juzgadas según su

valor metafísico. Así, la fundamentación [...] nos proporciona un análisis de la conciencia ordinaria que tiene como punto de partida los juicios morales comunes y el sentimiento de la obligatoriedad del deber; y que busca poner de manifiesto los orígenes de tales juicios.

Tomando como base la filosofía kantiana, es necesario preguntarse por aquello que es incondicionado e indagar también sobre el paralogismo, las antinomias y la idea de la razón pura, frente a lo cual se señalarán los puntos de reflexión filosófica más importante para comprender el concepto de la libertad. Llegados a este punto, para alcanzar una mayor comprensión, conviene estudiar la división y diferencias en la argumentación filosófica entre sofismas, antinomias y paralogismos. Según esta tradición, un sofisma es un ardid o una argucia intencional, mientras que un paralogismo es un error involuntario, una equivocación o un descuido.

Pues bien, en aras de la lógica formal, se propone que nos imaginemos el campo de la argumentación como un terreno donde existen tanto los buenos como los malos árboles, arbustos, hierbas o maleza. Entre las malas hierbas, figuran las múltiples variedades de la argumentación falaz que cubren desde el yerro más ingenuo, debido a la incompetencia o la inadvertencia, en el extremo del paralogismo, hasta el engaño deliberado, en el extremo opuesto del sofisma. Aunque haya variantes que se oculten o se muestren a veces graduales, hasta el punto de que el espectro de la argumentación falaz parezca extenderse como una especie de hierba, no se borra la distinción y distancia entre ambos extremos, al igual que un conjunto de colores grises, negros u oscuros no plantea la diferencia entre el blanco y el negro. (Vega, 2008)

En este marco, según otra premisa habitual de la tradición lógica, los paralogismos más relevantes son los que defienden los sofismas efectivos y con éxito, es decir, las estrategias capciosas que logran confundir o engañar al receptor del discurso, ya sea un interlocutor, un jurado o un auditorio. El secreto de su importancia radica, en principio, en su interés y su

penetración crítica; por ejemplo, gracias a esta idea de sofisma, se pueden identificar no solo el recurso de argumentos espurios, sino la manipulación falaz de formas correctas de razonamiento, análogamente a como se puede reconocer el discurso que trata de engañar, incluso con la verdad; y, dando un paso más, se pueden advertir no solo sus efectos perversos sobre la inducción de creencias o disposiciones, sino su contribución a disminuir la confianza básica en los usos del texto o discurso. Sin embargo, su importancia también radica en que algunos sofismas cumplidos nos revelan aspectos acerca de la argumentación, en general. Basta con observar, por ejemplo, que, en tales casos, la argumentación falaz se efectúa y desenvuelve en un marco no solo discursivo, sino interactivo. Al respecto, Vega (2008) sostiene lo siguiente:

La dualidad de sofismas y paralogismos presenta una curiosa correlación donde el éxito de un sofisma cometido por un emisor trae aparejada la comisión de un paralogismo por parte de un receptor; así que la complicidad del receptor no deja de ser codeterminante de la suerte del argumento.(p.49)

Aún más, es difícil que un mismo sujeto se encuentre, al mismo tiempo, en ambos extremos del arco de la argumentación falaz (el sofístico y el paralogístico), pues nadie, en su racionalidad, logrará engañarse ingenua y fácilmente a la vez a sí mismo. Desde el punto de vista de Vega (2008), la eficacia del sofisma comporta la efectividad de la interacción correspondiente entre los diversos agentes participantes en la argumentación filosófica. Esto aunque el sujeto transite más o menos, clara o confusamente entre estos extremos del sofisma y el paralogismo, así como no se excluye la existencia de múltiples casos intermedios entre ambos extremos.

Todo esto supone cierta relación de la idea de sofisma con una concepción clásica de la mentira, y remite a la discusión abierta en torno al autoengaño; puntos en los que ahora no podemos detenernos, pese a su interés discursivo y cognitivo. En cambio, no tiene por qué

ocurrir así en el caso de los paralogismos, puesto que no todo paralogismo es el resultado de una estrategia deliberadamente engañosa, “ni para su comisión es necesario contar con la intervención de otro agente distinto del que incurre en la confusión o el fallo discursivo” (Kant, 2007a, p. 341). A su vez, los sofismas no solo descansan en maniobras o estrategias dolosas, sino que, más allá de la crítica lógica, suponen unas dimensiones de interacción y de inducción sobre el orador y el auditorio o los receptores del discurso, abiertas a las perspectivas dialéctica y retórica sobre la argumentación.

Para Kant, la razón es la facultad que nos permite formar conceptos, hacer juicios y razonar lógicamente; sin embargo, también identificó ciertas limitaciones inherentes a la razón, como su tendencia a caer en paralogismos y antinomias cuando se aplica a cuestiones trascendentales. La “antinomia de la razón pura consta de cuatro conflictos argumentativos en los cuales se pregunta por la serie de condiciones del fenómeno, según cada una de las categorías” (Kant, 2007a, p. 32). Cada conflicto consta de dos posiciones: una primera, que sostiene la finitud de la serie de condiciones –tesis–, y otra, que defiende su infinitud –antítesis–. En cada uno de estos conflictos, la razón pura encuentra dos posiciones contrapuestas, respondiendo respectivamente a que esa totalidad es conformada por una premisa finita –que concluye en una proposición incondicionada– o por un enunciado infinito, constituido como una serie infinita, así:

En la tercera antinomia:

Tesis: “La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la cual puedan ser derivados todos los fenómenos del mundo. Es necesario, para explicarlos, admitir, además, una causalidad por libertad”

Antítesis: “No hay libertad, sino que todo en el mundo acontece solamente según leyes de la naturaleza”. (Kant, 2007a, p. 347)

La tercera antinomia kantiana presenta una aparente contradicción entre dos afirmaciones opuestas pero igualmente sólidas. Por un lado, la tesis teórica sostiene que todo evento en el mundo está sujeto a la causalidad y las leyes deterministas, lo cual implica que todo está predeterminado y sigue un curso necesario.

Por otro lado, la tesis antiteórica argumenta que existe la libertad genuina y la capacidad de elección autónoma, es decir, que el sujeto es libre para tomar decisiones, y no estamos completamente determinados por las leyes naturales. Kant mostró que ambas posturas pueden ser defendidas mediante argumentos racionales, pero también reveló que esta aparente contradicción surgió debido a una confusión entre el ámbito de la experiencia fenoménica y el ámbito de la razón práctica. Según el filósofo de Königsberg, en el ámbito de la experiencia, estamos sujetos a la causalidad y las leyes naturales, mientras que, en el ámbito de la razón práctica, tenemos la capacidad de actuar de manera libre y autónoma, especialmente en relación con nuestras decisiones éticas y morales. Esta antinomia resalta la importancia de reconocer los diferentes ámbitos en los que opera la razón, y la necesidad de abordar las cuestiones metafísicas considerando los límites y las peculiaridades de cada dominio.

Así, Kant reveló que esta aparente contradicción, en las antinomias, surgió debido a la confusión entre el ámbito fenoménico y el ámbito de las cosas en sí mismas. Según el filósofo de Königsberg (2007), en “el ámbito fenoménico, nuestra razón no puede llegar a una conclusión definitiva sobre la existencia o inexistencia de un ser necesario, ya que estamos limitados por nuestra capacidad de conocer solo los fenómenos” (p. 224). Sin embargo, en el ámbito de la razón práctica, podemos postular la existencia de un ser necesario, como una idea regulativa, necesaria para la coherencia de nuestra vida moral. La antinomia destaca la importancia de

reconocer los diferentes ámbitos de la razón y la necesidad de comprender nuestras limitaciones cognitivas cuando nos enfrentamos a cuestiones metafísicas.

Las tesis pretenden responder a la pregunta por lo incondicionado del fenómeno, postulando una primera condición incondicionada. Esto implica suponer que la serie de condiciones fenoménicas es finita y asciende hasta una condición incondicionada; esta serie se formaría por una síntesis finita. Estas posiciones son atribuidas al dogmatismo y son concordantes con el interés práctico y especulativo de la razón.

Kant caracterizó las dos primeras antinomias como matemáticas. Esto se debe a que el tipo de enlace involucrado en ellas es de carácter homogéneo: en ellas, se trata de la cantidad y cualidad y lo sintetizado debe ser del mismo género (Herszenbaun, 2018). La razón lo exige, de acuerdo con el principio de que, si se da lo condicionado, se da también la suma de las condiciones y, por tanto, lo absolutamente incondicionado, que constituye el medio que hace posible lo condicionado.

La solución que Kant encontró para estas antinomias fue rechazar ambas posiciones. Lo que, en un principio, se presentó como una contradicción, Kant lo reveló como una oposición dialéctica, esto es, no una contradicción en la que, al menos, una de las dos afirmaciones debe ser cierta, sino como una oposición en la que ambas pueden ser falsas. La clave de esta respuesta consiste en revelar el presupuesto realista trascendental que se presenta en las dos afirmaciones.

Con el fin de enumerar esas ideas de acuerdo con un principio, con precisión sistemática, hay que observar, en primer lugar, que los conceptos puros y trascendentales solo pueden surgir del entendimiento; que la razón no produce conceptos, en sentido propio, sino que, a lo sumo, libera el concepto del entendimiento de las inevitables limitaciones de una experiencia posible,

intentando extenderlo más allá de las limitaciones de lo empírico, aunque siempre en conexión con ello.

Las dos posiciones suponen, sin más, que el mundo es una cosa en sí. Así se afirma en la primera tesis, que es en sí mismo finito o infinito en cuanto a su cantidad, es decir, en tiempo o espacio. O se afirma, en la segunda tesis, que el mundo consta en sí mismo de partes últimas o de infinitas partes. En los dos casos, se presupone algo que las hace falsas a ambas –que el mundo es en sí–. Estas afirmaciones revelan, por tanto, un campo dialéctico en el que triunfa la parte que puede atacar, y en el cual, sin duda, sale vencida la que se ve obligada a adoptar una postura meramente defensiva. En el siguiente apartado, se profundizará sobre la tercera antinomia o antinomia de la libertad, desde la cosmovisión de la razón pura.

1.7. La noción de libertad en la tercera antinomia

Acercas de la libertad en la tercera antinomia, Herszenbaun (2018) señala que, para Kant, las antinomias se presentan de la siguiente manera:

Conflictos inevitables en los que se ve envuelta la razón pura en la medida en que intenta alcanzar lo incondicionado, es decir, la totalidad de las condiciones de los condicionados que ella misma ha posibilitado a través de sus distintos modos; es decir, como facultad superior de conocer y como facultad superior de desear (p. 33).

La antinomia de la razón pura puede considerarse como el mayor ejercicio de autoconocimiento emprendido por esta facultad superior de conocer. No son pocos los pasajes que aparecen en la *Crítica de la razón pura* que abordan esta cuestión. Ciertamente, nada de ello se admitirá, si Kant declara su dificultad frente a este conflicto y su voluntad de superarlo.

En el tercer conflicto de la razón pura, Kant analizó un problema filosófico fundamental, relativo a la posibilidad de conciliar el determinismo natural con la libertad; para expresarlo en términos acordes a la formulación de la antinomia, se trata allí de la posibilidad de apelar a una causalidad por libertad en la explicación de los fenómenos que constituyen el mundo.

Así, Kant creyó ver la respuesta de la tercera antinomia, que denominó dinámica o cambiante, en el hecho de que la tesis que reconoce la libertad o un ser absolutamente necesario se refiere a la cosa en sí, mientras que la antítesis, que niega la libertad y un ser necesario —una existencia absolutamente necesaria—, se refiere al mundo del fenómeno, es decir, ha de referirse a este debido a consideraciones filosóficas especulativas (Herszenbaun, 2018). Sin embargo, al mismo tiempo, es importante llegar a la conclusión de que en las antinomias están en cuestión dos planos, por lo que Herszenbaun (2018) sostiene que la tesis como la antítesis podrían ser verdaderas, ya que, en último análisis, no serían realmente contradictorias, sino que se referirían a dos planos metafísicos distintos. Ambas tesis serían, pues, verdaderas; solo se opondrían, por tanto, según la apariencia —ciertamente inevitable—, porque se referirían a cosas diversas.

Entonces, una tesis dialéctica de la razón pura sobre las antinomias debe distinguirse en sí de todas las proposiciones que enuncia, por las siguientes razones: en primer lugar, por no referirse a una cuestión arbitraria, sino a una cuestión con la que necesariamente tropieza toda razón humana al avanzar; en segundo lugar, por el hecho de que tanto esta tesis como su contraria implican una ilusión natural e inevitable. Incluso, cuando esta ilusión ha dejado de engañarnos, sigue pareciendo lo que no es, aunque ya no nos confunda. La posibilidad que solo la filosofía crítica tiene de resolver el problema de las antinomias fue considerada por Kant, además, como la única piedra de toque y el experimento de la razón pura, por medio de los

cuales podría probarse la verdad de la *Crítica de la razón pura*, sobre la base del reconocimiento de antinomia.

Así, cuando se intentan aplicar los principios de la experiencia a objetos que están más allá de ella, resulta inevitable que la razón caiga en la ilusión, que Kant llamó trascendental, y que tropiece una y otra vez con afirmaciones completamente contradictorias –antitéticas– acerca de las cosas en sí. Al respecto, se debe advertir, principalmente, que la idea de totalidad absoluta no se refiere más que a la exposición de los fenómenos, y no al concepto intelectual puro de un todo de las cosas, en general.

Consideramos, pues, los fenómenos como dados y, en la medida en que constituyen una serie, la razón exige la completitud absoluta de las condiciones de su posibilidad. En otras palabras, la razón exige una síntesis absolutamente completa, mediante la cual pueda exponerse el fenómeno según las leyes del entendimiento (Herszenbaun, 2018). Hoy por hoy, sin embargo, tenemos nuestras propias contradicciones, necesidades e imposibilidades. Tenemos que conocer las condiciones que propone o impone nuestra época y, en ese sentido, no podemos abrazar la solución kantiana en su integridad.

Se debe tener en cuenta el modo como se estudia y analiza a un filósofo como Kant, un filósofo que se encuentra, en palabras de los filósofos postestructuralistas, en la punta del movimiento y del cambio de tantos conceptos; un filósofo que introdujo tantos cambios y puso en cuestión tantos lugares comunes del dogmatismo, pero que, a la vez, sigue estando preso, en varios sentidos, de una metafísica logocéntrica y oposicional, como la que hemos caracterizado. El filósofo de Königsberg fue, además, un filósofo que tuvo la particularidad de haber advertido y pensado precisamente esa condición de innovador, de estar tratando con temas y puntos de vista capaces de influir en cambios radicales.

Kant fue un filósofo que pensó las antinomias de la razón pura y, con ello, su filosofía práctica surge directamente de una decisión tomada en el marco de las constricciones impuestas por esa condición antinómica de la razón. Este importante tema se seguirá ampliando y complementado en las siguientes secciones de esta investigación, con reflexiones filosóficas. En el siguiente apartado, se reflexionará sobre la tercera antinomia kantiana o la antinomia de la libertad en la Dialéctica trascendental.

2. El concepto de libertad en la tercera antinomia –antinomia de la libertad–

En este capítulo, se estudiará a profundidad la tercera antinomia, buscando comprender algunas ideas de la importancia de este problema filosófico y su relación con la libertad. Para desarrollar este acápite, se responderá la siguiente pregunta: ¿cuál es el concepto de libertad en la tercera antinomia?

Para comprender la libertad se hace necesario analizar la tercera antinomia. Sin embargo, este análisis requiere que, previamente, se tenga claridad sobre el significado y la naturaleza general de las antinomias en la filosofía de Kant, lo cual se tratará a continuación. Las antinomias son paradojas generadas por la razón misma cuando esta intenta ir más allá de los límites de la experiencia; son dilemas aparentemente insolubles que surgen cuando la razón se enfrenta a cuestiones metafísicas fundamentales, como la existencia de Dios, la inmortalidad del alma o la libertad. Estas antinomias presentan afirmaciones opuestas, llamadas tesis y antítesis, que parecen igualmente razonables y que conducen, en algunas ocasiones, a conclusiones contradictorias.

La tercera antinomia se centra específicamente en la cuestión de la libertad de la voluntad y la relación entre la causalidad y la acción humana. Kant formuló esta antinomia en dos partes: la tesis afirma la existencia de la causalidad natural, mientras que la antítesis defiende la

existencia de la libertad de la voluntad. Ambas afirmaciones parecen tener fundamentos sólidos y presentan argumentos convincentes, lo cual genera así un aparente conflicto y una tensión filosófica.

Aunque la tercera antinomia parece plantear una contradicción, Kant buscó una respuesta que reconciliara dichas afirmaciones. Según el enfoque trascendental, Kant argumenta que tanto la tesis como la antítesis son válidas en diferentes contextos y ámbitos del conocimiento, el fenómeno y noumeno (Herszenbaun, 2018). Así, el filósofo de Königsberg sostuvo que estas afirmaciones pueden coexistir sin entrar en conflicto.

La tercera antinomia tiene profundas implicaciones filosóficas en la obra de Kant. Al abordar la cuestión de la libertad y la causalidad, la tercera antinomia reflexiona sobre la naturaleza humana (determinismo) y la posibilidad de la libre elección en un mundo determinado (no determinismo). Esta relación entre la causalidad natural y la libertad de la voluntad tiene importantes implicaciones filosóficas. Pensadores importantes de la época contemporánea, como Herszenbaun (2018), argumentan que la libertad de la voluntad es una condición necesaria para la responsabilidad del sujeto trascendental. Solo si es libre para elegir las acciones, puede ser considerado responsable de ellas. El aporte de la tercera antinomia en la filosofía de Kant es significativo:

Su enfoque trascendental y su resolución de las antinomias han influido en filósofos posteriores y en el desarrollo de la filosofía. La distinción entre el ámbito fenoménico y el ámbito trascendental sigue siendo objeto de debate y exploración en la filosofía contemporánea, y la tercera antinomia continúa siendo una fuente de inspiración y reflexión. (Herszenbaun, 2018)

La tercera antinomia de la *Dialéctica trascendental* de Kant planteó un desafío importante en relación con la libertad humana y la causalidad. A través de la solución trascendental, Kant buscó reconciliar las aparentes contradicciones entre el determinismo y no determinismo de la voluntad, lo que lo lleva a importantes reflexiones. Enseguida, se analizará la tercera antinomia como eje fundamental de la filosofía kantiana y la relación con la libertad.

2.1 Análisis de la tercera antinomia

Las antinomias de la razón pura, como se enunció en el acápite anterior, se entienden como aquellas contradicciones que surgen de la razón pura; por su uso excesivo teórico-práctico. Esto llevó a Kant a la necesidad de construir varios argumentos filosóficos sobre el funcionamiento de la razón, entendida esta como arquitecta del intelecto del sujeto trascendente. En dicho uso, esos argumentos constituyeron un proyecto que se encuentra plasmado en la *Crítica de la razón pura*, pero, especialmente, hacemos referencia a la tercera antinomia y, en particular, a su resolución, que se encuentra en la *Dialéctica trascendental*. De acuerdo con Herszenbaun (2018), la naturaleza contradictoria de la tercera antinomia kantiana se puede sintetizar así:

La razón pura de los sujetos trascendentales, en su uso teórico, obliga a establecer y diferenciar un ámbito legítimo para su uso teórico de otro ilegítimo, en el cual la razón se encuentra constantemente inclinada a extralimitarse, pretendiendo continuamente ampliar sus ámbitos de conocimientos más allá de su cosmovisión legítima, bajo la influencia de las ideas trascendentales, inherentes al funcionamiento de la razón. (p. 37)

Dicho de otra manera, la misión principal de la tercera antinomia kantiana es estudiar las extralimitaciones de la razón, y, por lo tanto, identificar el alcance filosófico de la razón pura en

su uso teórico y tratar de demostrar, mediante la persuasión, su carácter contradictorio y dialéctico.

El análisis de la tercera antinomia puede abordarse desde diversos puntos de vista, aunque la totalidad de sus estudios es incalculable; está arraigado de forma creciente en algunos conceptos y problemáticas contemporáneas, esto es, el transcurso producido entre el auge del estructuralismo y su problematización radical, que produce ciertas consecuencias; entre ellas el giro postestructuralista y todo lo que eso implica, incluida la teoría de la hegemonía, a las contradicciones de la razón (Herszenbaun, 2018). Al mismo tiempo, es preciso limitarse a examinar alguna o algunas de sus posibles formulaciones, cada una de las cuales explica diferentes aspectos en relación con la libertad, así: Formulación escéptica, esta postura destaca la tercera antinomia como evidencia de las limitaciones de la razón humana. Formulación crítica, este enfoque busca reconciliar las aparentes contradicciones a través de una reinterpretación de los conceptos kantianos. Formulación trascendental, desde una perspectiva trascendental, se argumenta que la tercera antinomia revela la naturaleza misma de la razón y su relación con el mundo fenoménico. Formulación hermenéutica, una aproximación hermenéutica considera la tercera antinomia como un fenómeno discursivo y enfatiza en la interpretación y comprensión contextual de los textos kantianos.

Es importante tener en cuenta que las formulaciones anteriores representan solo algunas de las múltiples interpretaciones y enfoques en el estudio de la tercera antinomia; cada una ofrece una perspectiva diferente sobre cómo abordar y comprender las aparentes contradicciones presentes en la tercera antinomia, y continúan generando debate y análisis en la filosofía.

Estas formulaciones amplían la variedad de enfoques utilizados para estudiar la tercera antinomia kantiana. Cada una de ellas proporciona una perspectiva única y contribuye a la

comprensión y el debate en torno a la tercera antinomia, ofreciendo diferentes herramientas y enfoques para abordar sus aparentes contradicciones y sus implicaciones filosóficas. A su vez, la contradicción de la tercera antinomia no ha existido siempre, ya que es un resultado de la orientación seguida por algunos sectores de la filosofía contemporánea: El problema, de la antinomia de la razón pura, no empieza a aparecer sino con la Dialéctica trascendental de Kant, un antecedente fundamental en el que es importante para el estudio de la libertad. (Herszenbaun, 2018).

La dificultad de la tercera antinomia se enuncia junto con el concepto de aporía que constituye la segunda división de la *Lógica trascendental*, siendo la primera división la *Analítica trascendental* en la que Kant (2007) se encargó de establecer el legítimo uso lógico del entendimiento, derivando sus conceptos puros o categorías, y ciertos principios del entendimiento que rigen el uso de estas categorías. Las nociones de aporías y la tercera antinomia son conceptos puros del entendimiento derivados de la división analítica que hizo Kant entre el entendimiento y las formas de la intuición enunciadas en la *Estética trascendental*, que son formas de la sensibilidad.

No obstante, Kant intentó restringir el uso legítimo de la razón en la tercera antinomia, y su especulación trascendental y apriorística. Según él mismo lo advirtió en innumerables ocasiones, no está pensada para ser trasladada a una aplicación sobre conceptos de la experiencia: no es posible, entonces, descartar la lectura de Kant como si se tratara de un metafísico más. (Cassirer, 2018)

Es claro que la tercera antinomia conserva elementos de una época muy distinta a la contemporánea, creyente aún en fundamentos y sistemas que nos han abandonado hace ya mucho tiempo. Sin embargo, se defiende en esta investigación doctoral que, en la lectura de

Kant, específicamente en la tercera antinomia, es todavía posible descubrir algunas ideas para pensar los problemas actuales. Esta investigación doctoral de relectura de la obra kantiana requiere un esfuerzo paciente y extenso, que es posible encontrar aquí.

Al mismo tiempo, la segunda sección de la *Crítica de la razón pura*, la *Dialéctica trascendental*, presenta la llamada *Antitética de la razón pura*, en el marco de la cual el filósofo de Königsberg presentó varios pares de tesis/antítesis, en los que se afirman proposiciones que implican un uso trascendente de la idea trascendental de mundo y la libertad de la voluntad –o unidad incondicionada de las condiciones objetivas en el fenómeno—. Es decir, son varias formas de la antinomia de la razón pura, y cada una de ellas no solo no encierra en sí contradicción, sino que hasta encuentra en la naturaleza de la razón condiciones que abonan su necesidad; solo que el teorema opuesto tiene, por su parte, fundamentos de afirmación igualmente necesarios.

Solo se mencionarán estas oposiciones de las ideas trascendentales, constituyentes de la tercera antinomia de la razón pura, basada en el uso trascendente de la idea de libertad y mundo, las cuales traducen casi por completo los conceptos de aporía y la tercera antinomia que se está estudiando; ya que son inevitables, derivadas de la razón que naturalmente busca remontarse a lo incondicionado. Al respecto, Altamirano (2011) señala lo siguiente: Ninguna de estas tesis o antítesis puede ser demostrada en la experiencia y, en cambio, ambas pueden y deben ser consideradas como plausibles, si hacemos de ellas una consideración teórica (p. 26). En el siguiente apartado, se reflexionará sobre la comprensión de la tercera antinomia, desde la cosmovisión de la razón pura.

2.2 Comprensión de la tercera antinomia

La tercera antinomia no está basada solo en las ideas, conceptos y enunciados formados por síntesis categoriales puras, sino en las síntesis empíricas, pensadas en premisas del silogismo,

que pretenden representar un objeto de la experiencia concordante con la razón pura. Así, cada idea podrá ser representada como una serie finita o infinita completa de razonamientos, sin que esto suponga una contradicción en algunos casos (Herszenbaun, 2018). Se tendrá una contradicción, únicamente, cuando se enuncien dos afirmaciones que se refieran al fenómeno Kantiano, esto es, dos afirmaciones que se refieran al fenómeno como objeto de la experiencia posible. Sin embargo, para que se pueda comprender adecuadamente la tercera antinomia, se señalará y se explicará de la siguiente forma:

Tesis: la causalidad determinista, según leyes de la naturaleza, no es la única de la que pueden derivar los fenómenos todos del mundo; para explicar estos nos hace falta otra causalidad por libertad. La anterior premisa se sustenta en pruebas cosmológicas, como estas: la existencia del mundo, el universo, los sistemas planetarios, entre otras.

Por consiguiente, la causalidad de la causa en virtud de la cual algo sucede es, a su vez, algo sucedido y, de acuerdo con la ley de la naturaleza, presupone asimismo un estado previo y la causalidad de este que, de nuevo, supone un estado todavía anterior, y así sucesivamente. Si, entonces, todo sucede solo según las leyes de la naturaleza, no hay más que comienzos subalternos, nunca un primer comienzo. Por tanto, jamás se completa la serie por el lado de las causas derivadas unas de otras. Ahora, el determinismo consiste, precisamente, en que nada sucede sin una causa suficientemente determinada *a priori*. Así, pues, la proposición según la cual toda causalidad es solo posible según leyes de la naturaleza se contradice a sí misma en su universalidad ilimitada. No se puede, por ende, admitir que tal causalidad sea la única.

Se debe suponer una causalidad en virtud de la cual sucede algo, sin que la causa de este algo siga estando, a su vez, determinada por otra anterior según leyes necesarias; es decir, se debe suponer una absoluta espontaneidad causal que inicie por sí misma una serie de fenómenos

que se desarrollen según leyes de la naturaleza, esto es, una libertad trascendental. Sin esta libertad trascendental, “nunca es completa la serie de fenómenos por el lado de las causas, ni siquiera en el curso de la naturaleza” (Kant, 1987, p. 214). Esta coherencia argumentativa se complementará a continuación. En el siguiente apartado, se reflexionará sobre la comprensión del primer argumento de la tercera antinomia y su relación con la libertad.

2.3. Comprensión del primer argumento, la tesis en la tercera antinomia

La tesis de la tercera antinomia defiende el punto de que “la causalidad según las leyes de la naturaleza no es la única de la que puedan derivar los fenómenos del mundo. Es necesaria una causalidad por libertad para aceptar su explicación” (Kant, 1987, p. 224). Es decir, la tesis aboga en favor de la idea de que es necesario asumir una causalidad por libertad para que los fenómenos del mundo queden totalmente explicados.

Kant estuvo de acuerdo, naturalmente, con que la causalidad natural no es la única causalidad posible. Sin embargo, “no comparte el argumento que hace suyo la tesis para defender esta casualidad por libertad, debido a que recurre a explicaciones ideales de los fenómenos en detrimento de la investigación natural” (Kant, 1987, p. 224). La tesis afirma que es necesario admitir un principio causal que no se encuentre sujeto a las leyes causales de la naturaleza. En caso contrario, “enuncia que serían contradictorios entre sí los principios, nada sucede sin una causa suficientemente determinada *a priori* y todo en la naturaleza ocurre de acuerdo con causas relativas y subalternas”. (Kant, 1987, p. 224)

Lo que la tesis defiende, entonces, es que el principio que busca lo incondicionado para todo condicionado dado –una causa que, al determinar suficientemente todo suceso, es una causa última– no solo es compatible con la causalidad natural, en cuanto coexiste con esta dentro del espacio temporal de los fenómenos, sino que, incluso, determina suficientemente todos los

fenómenos mismos y, por tanto, es al mismo tiempo una ley natural. No obstante, el análisis muestra que la tesis fracasa en resolver la cuestión sobre la no autocontradicción de la ley de la naturaleza, que es lo que tiene intención de hacer, precisamente porque su propuesta encierra a la vez una contradicción. En efecto, si es una ley natural que todo fenómeno esté sujeto a leyes causales, en donde todo efecto es producto de una causa, y esta causa es, a su vez, el efecto de otra causa, y así sucesivamente, no puede ocurrir, sin contradicción, que exista simultáneamente otra ley natural en la que una causa no es, a su vez, causada.

La tesis de la tercera antinomia tiene la función de buscar lo incondicionado para todo condicionado dado. “No obstante, está imposibilitado de encontrar en el regreso empírico una condición que sea absolutamente incondicionada” (Kant, 1987, p. 124). Solo es posible pensar en una primera causa no condicionada cuando es no-sensible, es decir, no forma parte de la serie regresiva de lo que es dado condicionalmente, “sino que se encuentra, en cuanto condición meramente inteligible, fuera de ella” (Kant, 1987, p. 126). Lo que defendió Kant, en suma, es que la causalidad por libertad solo puede encontrarse fuera del fenómeno como objeto de experiencia posible. En este sentido, es fundamental recordar que Kant enuncia la libertad trascendental en términos de un concepto dinámico y no matemático (Cassirer, 2018). En el siguiente apartado, se reflexionará sobre el análisis del segundo argumento de la tercera antinomia y su relación con la libertad.

2.4 Análisis del segundo argumento, la antítesis de la tercera antinomia

Acerca de la tercera antinomia, Kant, al enunciar la antítesis, defendió “el punto de que no hay libertad. Todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla exclusivamente según leyes de la naturaleza” (Kant, 1987, p. 145). Si se acepta esta antítesis, se defiende el sentido absoluto determinista y una serie de consecuencias como sus efectos en el mundo; entonces, la libertad no

haría otra cosa sino “no liberarnos de la coerción de las reglas y de la guía de todas las reglas naturales”. (Kant, 1987, p. 151)

La antítesis sostiene que el determinismo y la libertad trascendental se distinguen como ausencia de coherencia, respectivamente; por tanto, la libertad trascendental no es más que un producto mental. Únicamente en la naturaleza se debe buscar la interdependencia y el origen de los sucesos naturales. Además, se encuentra así que la antítesis niega precisamente aquello que acepta la tesis, es decir, la ley fundamental de la naturaleza puede coexistir en uno y el mismo plano fenoménico con la causalidad por libertad.

La antítesis sostiene, junto con el principio universal natural que relaciona causa y efecto, que la causalidad por libertad se opone a las leyes causales naturales, en el sentido de que la causalidad por libertad no puede hallarse en el orden de los fenómenos, porque así solo rigen leyes causales naturales. Para los filósofos defensores de la antítesis, la posibilidad de una causalidad por libertad dentro de la naturaleza queda sin sentido, por lo cual están de acuerdo con Kant en que la experiencia es en lo que toca a leyes morales. Ahora bien, la antítesis sostiene dos aspectos que, por lo menos, no son acordes con la doctrina de la libertad; a saber:

Aspecto primero: el principio de causalidad que rige los fenómenos es una ley natural.

Aspecto segundo: la “causalidad por libertad práctica no puede ser una ley natural porque carece de ‘realidad objetiva’, *i. e.*, no es objeto de experiencia posible”. (Allison & Kant, 2004,p.15)

Kant consideró que la solución de la “tercera antinomia, en conformidad con el idealismo crítico, consiste en que causalidad natural y causalidad por libertad son, al mismo tiempo, verdaderas y compatibles, por cuanto ambas causalidades no se interponen entre sí” (Herszenbaun, 2018, p. 63). Sin embargo, justamente, por cuanto la antítesis defiende el punto de

que la libertad trascendental no puede interferir en la marcha de los acontecimientos del mundo conforme a leyes causales naturales, Herszenbaun (2018) aclaró lo siguiente:

Kant tiene que “explicar no solo cómo debe ser entendida una primera causa que no está sujeta a leyes causales naturales, sino, además, de qué manera la libertad trascendental entra al mundo para que quede mostrado el vínculo que guarda con la libertad práctica. (Herszenbaun, 2018, p. 64)

Kant sostuvo que cada uno de los sistemas que se defienden en la controversia son dogmáticos; por ende, en la tesis se refleja un dogmatismo de la razón pura. Al mismo tiempo, la antítesis de la tercera antinomia no es solo cosmológica, sino también práctica, porque sugiere, por lo menos y en relación con nuestros propósitos, lo siguiente: la superación de los dogmatismos puros y empíricos, que, para la filosofía del filósofo de Königsberg, filosofía crítica, es importante llevar a cabo, tiene que estar basada en un argumento que relacione adecuadamente los sentidos cosmológico y práctico de libertad (Allison, 2018). En suma, la antítesis brinda un argumento que, en conformidad con los límites de la razón, muestre de qué manera la causalidad por libertad se halla fuera del mundo, para refutar al racionalista dogmático de la tesis, pero que, a la vez, sea parte de las sustancias que están dentro de él, para refutar al empirista dogmático de la antítesis (Allison, 2018). En el siguiente apartado, se reflexionará sobre el tercer argumento de la tercera antinomia, desde la cosmovisión de la libertad.

2.5 Tercer argumento, la síntesis, resolución de la tercera antinomia

En el tercer apartado de la *Sección novena*, Kant (2007) expuso la solución de la tercera antinomia e introdujo una serie de consideraciones de carácter práctico. Iniciales de la *Sección novena*, la estrategia de resolución de las antinomias fue desarrollada en términos enteramente acordes con la formulación cosmológica del problema. Efectivamente, se estableció que el

conflicto antinómico se originó como consecuencia de una concepción errónea del mundo como cosa en sí; y se indicó en qué sentido el reconocimiento del carácter fenoménico del mundo y de los objetos dados en él, permite superar la contradicción entre tesis y antítesis.

Contrariamente a lo que señalan algunos intérpretes, Kant no propone una solución práctica ante un problema cosmológico, sino que plantea una cuestión en la cual confluyen aspectos cosmológicos y prácticos; como lo afirma en la solución propuesta. En efecto, al introducir finalmente la solución de la tercera antinomia, formuló el problema y su solución en términos lo suficientemente generales como para abarcar tanto sus aspectos cosmológicos como prácticos. El problema planteado en la tercera antinomia afirmó, consistía en determinar lo siguiente: Si, con respecto al mismo efecto que está determinado según leyes de la naturaleza, pudiera acaso tener lugar también la libertad, o si esta está enteramente excluida por aquella regla inviolable, a saber: la integral interconexión de todos los acontecimientos del mundo sensible de acuerdo con leyes naturales (Herszenbaun, 2018). El modo en que es caracterizado aquí el conflicto entre libertad y naturaleza no remite, en particular, al problema cosmológico relativo a la posibilidad de admitir una causalidad libre como causa primera del mundo, ni tampoco al problema específicamente práctico relativo a la libertad de las acciones humanas. La solución del conflicto fue planteada en términos generales, así:

Si los fenómenos son cosas en sí mismas, entonces, no se puede salvar la libertad. En ese caso, la naturaleza es la causa completa y en sí suficientemente determinante de todo acontecimiento, y la condición de este está siempre contenida solo en la serie de los fenómenos, los cuales, junto con los efectos de ellos, son necesarios bajo esa ley de la naturaleza. Si, por el contrario, se considera los fenómenos nada más que como lo que efectivamente son, a saber, no como cosas en sí, sino como

meras representaciones interconectadas entre sí según leyes empíricas, entonces deben tener, a su vez, otros fundamentos que no son fenómenos. Tal causa inteligible, sin embargo, no es determinada por fenómenos en lo que se refiere a su causalidad, aunque los efectos de ella aparezcan fenoménicamente, y puedan, entonces, ser determinados por otros fenómenos. Ella está, junto con su causalidad, fuera de la serie; por el contrario, sus efectos se encuentran en la serie de las condiciones empíricas. Por consiguiente, el efecto puede ser considerado como libre, en atención a su causa inteligible, y, sin embargo, a la vez, en atención a los fenómenos, –puede ser considerado– como resultado de estos de acuerdo con la necesidad de la naturaleza. (Kant, 1987, p. 338)

La solución kantiana de la tercera antinomia, estudiada, como aquí se indica, en la distinción crítica entre fenómeno y cosa en sí, se aplica, pues, tanto al problema cosmológico de una primera causa del mundo como al problema práctico de la libertad humana. En el primer momento, esa distinción permite concebir una primera causa incondicionada del mundo situada fuera de la serie fenoménica, preservándose así la conexión universal de los fenómenos según leyes empíricas. En el segundo momento, la distinción permite considerar una misma acción humana como efecto necesario de causas fenoménicas o empíricas, dadas en el tiempo y, a la vez, como efecto libre de una causa inteligible.

Solo una vez establecida esta solución, Kant se refirió a una serie de cuestiones de carácter práctico. En primer lugar, observó que, si toda causalidad se redujera a la legalidad natural, no habría libertad trascendental ni, por consiguiente, libertad práctica, entendida esta como “la independencia del albedrío, respecto de la coacción por impulsos de la sensibilidad” (Kant, 1987, p. 441). En segundo lugar, introdujo una serie de cuestiones prácticas, a modo de

aplicación de una distinción “extremadamente sutil y oscura, cuando se la presenta en general y de manera completamente abstracta” (Kant, 1987, p. 449), a saber: la distinción previamente establecida entre el fenómeno sensible y su causa inteligible; distinción que será aplicada, enseguida, al caso específico del sujeto racional. Se formula, entonces, la importante distinción entre carácter empírico y carácter inteligible; se realizan, a continuación, una serie de observaciones referidas al concepto de deber; y se discuten, finalmente, algunas cuestiones relativas a los juicios de imputación moral.

Ahora bien, si estas consideraciones prácticas iluminan aspectos fundamentales del problema en cuestión, no aportan nuevos elementos a la solución previamente establecida, sino que indican, en todo caso, de qué manera la doble perspectiva introducida mediante la distinción entre el fenómeno y la cosa en sí permite dar solución al conflicto antinómico en su dimensión específicamente práctica (Herszenbaun, 2018). En el siguiente apartado, se reflexionará sobre la libertad práctica y trascendental: el problema de la interpretación de la tercera antinomia.

2.6 La libertad práctica y la libertad trascendental como respuesta de la tercera antinomia

A modo de cierre de la primera parte, en este acápite y en el siguiente se realizará una aproximación al contenido central de esta investigación doctoral: la noción de libertad (práctica y trascendental). La respuesta de la tercera antinomia de Kant plantea un enunciado interesante al abordar el estudio de la libertad trascendental y la libertad práctica. La tercera antinomia se encuentra en la dialéctica trascendental y presenta dos enunciados sobre la libertad, conocidos como la tesis y la antítesis anti cosmológicas (anti deterministas).

La tesis cosmológica afirma que toda causa natural está sujeta a la necesidad causal y que todo en el mundo, incluyendo las acciones humanas, está determinado por leyes causales. Desde

esta perspectiva, no puede haber libertad trascendental, ya que todas las acciones están completamente determinadas por las fuerzas naturales y las cadenas causales. Por otro lado, la antítesis anti cosmológica sostiene que la libertad práctica es una realidad y que existe una facultad de elección libre e indeterminada que no está sujeta a las leyes causales del mundo natural. Según esta visión, la libertad es esencial para la autonomía moral y la posibilidad misma de la responsabilidad ética. (Kant, 2002, p. 359)

Algunos pensadores contemporáneos importantes, como Allison (2018), han intentado reconciliar estas afirmaciones aparentemente contradictorias mediante la adopción de una explicación de coexistencia. Es decir, la coexistencia argumenta que la libertad trascendental no está en conflicto con el determinismo causal, ya que la libertad puede coexistir con la causalidad natural (Allison, 2018). Según esta explicación, la libertad trascendental se manifiesta en la capacidad de actuar de acuerdo con la propia razón y los principios morales, independientemente de las restricciones causales.

Otros grupos de pensadores, como aquellos que explican la falta de coexistencia, sostienen que la libertad trascendental va más allá de la causalidad natural y se basa en una voluntad libre e indeterminada. Esta explicación argumenta que la libertad trascendental no puede ser reducida a meros fenómenos causales, ya que implica la capacidad de actuar de manera autónoma y originaria, sin estar completamente determinada por causas externas.

En última instancia, es importante resaltar que Kant no ofreció una solución definitiva a la tercera antinomia ni resolvió el problema de la libertad trascendental. En cambio, su objetivo principal era mostrar los límites de la razón y la paradoja inherente a la comprensión de la libertad en relación con el determinismo causal. Kant dirigió la atención a reconocer la complejidad de la libertad y a ser conscientes de las limitaciones del conocimiento. Igualmente,

la respuesta de la tercera antinomia de Kant planteó premisas divergentes al abordar la interpretación de la libertad. La interpretación divergente refleja la complejidad de la cuestión y las diferentes perspectivas filosóficas en juego.

Sin embargo, la respuesta de la tercera antinomia, independientemente de la postura adoptada, nos recuerda la necesidad de ser cautelosos en las afirmaciones filosóficas y reconocer las limitaciones de nuestra comprensión del mundo y de la libertad: Kant estudia una postura reflexiva y humilde, reconociendo que existen aspectos de la realidad que pueden escapar a nuestro entendimiento y que no se puede pretender tener respuestas definitivas a todos los temas filosóficos sobre la libertad. (Herszenbaun, 2018)

La respuesta de la tercera antinomia también lleva a profundizar en la relación entre la libertad práctica y la libertad trascendental. Si bien la libertad práctica se experimenta en las acciones humanas y en las decisiones diarias, la libertad trascendental se sitúa en un plano más elevado, más allá de los confines de la experiencia empírica. Kant sugiere que la libertad trascendental es una condición necesaria para la posibilidad de la libertad práctica, ya que implica la autonomía de la voluntad y la capacidad de actuar de acuerdo con la razón y los principios morales (Herszenbaun, 2018). No obstante, ninguna de las dos interpretaciones ofrecidas sobre la conexión que guardan entre sí la libertad trascendental y la libertad práctica dentro de la antítesis de la tercera antinomia, ontológica y conceptual, logran superar el dogmatismo. (Allison, 2018)

Por otro lado, la respuesta que proponen pensadores contemporáneos como Allison (2018) para explicar el vínculo que existe entre la libertad trascendental y la libertad práctica en la tercera antinomia, tiene la virtud de superar adecuadamente el dogmatismo presente en la antítesis. Sin embargo, no logra superar el racionalismo dogmático presente en la tesis, porque se

relaciona explícitamente con él. En primer lugar, porque cuando Kant introdujo la explicación de la noción de libertad práctica en la *Dialéctica*, sostuvo que es “la idea trascendental de la libertad [la que] sirve de fundamento al concepto práctico” (Kant, 1987, p. 256). Al mismo tiempo, en el estudio de las antinomias, Kant enunció que no se ha “pretendido demostrar la realidad de la libertad como una de las facultades que contienen la causa de los fenómenos del mundo sensible”. (Kant, 1987, p. 257)

Esto es coherente con la idea expresada al inicio de la *Dialéctica*, la cual es que las ideas de la razón carecen de realidad objetiva porque no pueden ser objetos de experiencia posible. La idea reiterativa de Kant de que los conceptos de la razón son de naturaleza regulativa, pero no constitutiva, representa, sin duda, la evidencia más fuerte a favor de la interpretación conceptual de la libertad trascendental. La relación conceptual entre ambos sentidos de libertad (práctica y trascendental) demuestra lo siguiente:

La idea de libertad trascendental tiene una función regulativa respecto de la concepción de la libertad práctica, y esta función regulativa es justo lo que Kant quiere mostrar con la deducción de las ideas de la razón como conceptos que tienen validez objetiva. (Allison, 2018, p. 34)

Además, para explicar la función que tiene la libertad trascendental como idea regulativa para la concepción de la libertad práctica humana, es necesario enunciar la discusión de la *Dialéctica* sobre el carácter inteligible y empírico; la clave se encuentra en la afirmación que hizo Kant para estudiar el concepto abstracto de carácter inteligible a la naturaleza humana, en el que el hombre, que conoce todo el resto de la naturaleza solamente a través de los sentidos, también se conoce a sí mismo a través de la pura apercepción. (Allison, 2018)

Se puede enunciar la dificultad que afronta la suposición de que la libertad práctica sea un tipo de libertad, cuando ocurre que se queda limitada en alcanzar la cualidad distintiva de la libertad trascendental, que es propia de la divinidad. Esto se puede estudiar a la luz de la distinción que Kant sostuvo en el *Canon*, según lo cual la libertad práctica es “una causalidad de la razón en la determinación de la voluntad” (Kant, 1987, p. 345); y la libertad trascendental consiste en “la independencia de esa voluntad misma, en lo que se refiere a la causalidad por la que inicia una serie de fenómenos, respecto de todas las causas determinantes del mundo sensible”. (Kant, 1987, p. 345)

La pregunta es la siguiente: ¿cómo puede haber una genuina causalidad de la razón que se queda pequeña en alcanzar el sentido completo de la libertad trascendental, esto es, una causalidad que no es independiente de todas las causas determinantes del mundo sensible? Por tanto, aun sin este último enunciado, la libertad práctica podría implicar una genuina –aunque limitada– espontaneidad y, por ende, una capacidad para actuar sobre la base de imperativos, aunque los incentivos para obedecer estos imperativos podrían, en última instancia, ser rastreables a nuestra naturaleza sensible. (Allison, 2018)

No obstante, ¿cómo defender una libertad práctica de tipo no determinista, sobre la base de que no es independiente de la determinación de los deseos e inclinaciones, cuando, precisamente, aquello que es distintivo de una libertad es que se halla libre de cualquier influjo sensible en la determinación de la conducta? Cabe recordar, en efecto, que Kant expresó en el *Canon* que el problema relativo a si, en estos actos por los que la razón prescribe leyes, está o no ella misma determinada por otra clase de libertad es una “cuestión puramente especulativa de la que podemos prescindir mientras nuestro objetivo sea el hacer o el dejar de hacer” (Kant, 1879, p. 436). Sin embargo, poco antes de enunciar la libertad práctica y sostener que esta se distingue

del *arbitrium brutum*, declara que se trata de “una libertad que es independiente de los estímulos sensibles”. (Kant, 1987, p. 437)

Una vez más, ¿cómo es posible combinar en una misma idea (libertad trascendental, libertad práctica) determinismo e independencia de todo aquello que, como condicionado, se halla sensiblemente determinado? La respuesta que se defiende en esta tesis doctoral va ligada al estudio de que la distinción noumeno/fenómeno no debe entenderse en el sentido de una doble ontología, sino en el sentido de un doble punto de vista; pues el doble punto de vista no concede que el noumeno o la cosa en sí, que es como el filósofo de Königsberg también se refirió a la libertad trascendental, sea ontológicamente real.

Pese a ello, si la diferencia entre la libertad práctica y el de la libertad trascendental consiste en que el primero es limitado y el segundo no lo es, en donde el primero se halla exento de cualquier determinismo natural y el segundo, por el contrario, no es independiente de la determinación por deseos e inclinaciones, entonces, carece de total sentido el modo como Kant describió el conflicto de la tercera antinomia y la manera como pretendió resolverlo.

Esto daría como resultado que las posturas defendidas en la tesis y la antítesis, sobre la libertad, jamás podrían ser tratadas por Kant como posiblemente verdaderas de entrada y, por consiguiente, la introducción misma de “la idea trascendental de libertad sería completamente diferente, un perfecto desatino, porque esta idea se refiere a una condición heterogénea que no forma parte de la serie, sino que se halla, en cuanto condición meramente inteligible, fuera de ella”. (Kant, 1987, p. 338)

Así, no se puede concluir que la realidad de la libertad práctica pueda ser mostrada como un tipo de determinismo, bajo la suposición de que el deber ser que nos representamos en los imperativos prácticos tienen como fundamento último nuestros deseos e inclinaciones como

incentivos de la sensibilidad. Prescindiendo de la libertad trascendental, un ciudadano no podría ser objeto de imputabilidad alguna, esto es, de ser acusado de no haber hecho lo que debía haber hecho. Así, no habría posibilidad alguna de imputar un acto sin aludir al concepto práctico de libertad, y no habría posibilidad alguna de concebir el deber, a menos que concibamos una causalidad por libertad enteramente distinta a la causalidad natural, y que se encuentra en el carácter inteligible del ciudadano. (Herszenbaun, 2018)

Aunque Kant no estudió explícitamente el no determinismo, asumió un sentido de libertad que puede ser interpretado de este modo, por cuanto se trata de una libertad que no puede coexistir con la causalidad natural de manera natural. En cambio, debemos ocuparnos del hecho de que, para Kant, la idea trascendental de la libertad fue la única de las ideas que probó su realidad por sí misma; esto es, que la libertad puede “demostrarse en acciones y, por lo tanto, en la experiencia [y, por ello] debe ser incluida entre lo razonable”. (Kant, 1987, p. 541)

En suma, la tercera antinomia kantiana plantea un problema complejo en la interpretación de la libertad trascendental y la libertad práctica. A través de esta antinomia, Kant analizó los límites de nuestra razón y reconoció la complejidad de la libertad humana. Con ello, nos sumergimos en el espíritu de la indagación filosófica y nos acercamos a una comprensión más profunda de nosotros mismos y de la naturaleza de la realidad.

Sin embargo, la cuestión de cómo conciliar estas dos formas de libertad sigue siendo un desafío filosófico interesante. Algunos filósofos han argumentado que la libertad práctica puede ser entendida como una manifestación de la libertad trascendental en el ámbito fenoménico, es decir, como una expresión limitada de nuestra libertad más fundamental. Otros han sostenido que la libertad práctica y la libertad trascendental son distintas, y que no podemos reducir una a la otra sin perder su carácter específico.

En última instancia, la interpretación de la tercera antinomia y la comprensión de la relación entre la libertad práctica y la libertad trascendental son temas abiertos a la reflexión y el debate filosófico. En últimas, la interpretación de la tercera antinomia kantiana y la dilucidación de la relación entre la libertad práctica y la libertad trascendental se erigen como tópicos abiertos a la reflexión filosófica y al debate intelectual. El aporte de Kant reside en la exhortación a trascender los presupuestos y a considerar la inherente complejidad subyacente al concepto de libertad humana. Su legado constituye un recordatorio de que el quehacer filosófico no se agota en la búsqueda de respuestas definitivas, sino que implica la formulación de cuestionamientos profundos y la disposición a confrontar la incertidumbre y la ambigüedad propias de las grandes interrogantes existenciales.

3. El concepto de libertad en la tercera antinomia kantiana

La presente sección está consagrada al estudio del concepto de libertad, con el propósito de dilucidar algunas ideas fundamentales en torno a la relevancia de este problema filosófico, a modo de cierre de esta parte. Para el desarrollo de este acápite, se dará respuesta a la siguiente interrogante: ¿cuál es el concepto de libertad kantiana en la tercera antinomia? Es menester señalar que, a lo largo de la Dialéctica trascendental, no se encuentra una definición unívoca de libertad. Sin embargo, como sostiene Lewin White Beck (2017) hay dos aspectos fundamentales en la filosofía en las distintas acepciones (p. 22):

- Libertad moral kantiana.
- Postulado de la libertad.

Kant abordó la libertad moral desde una perspectiva única y profunda, en la que estableció un fundamento sólido para la libertad humana y su relación con la moralidad. Para Kant, la libertad es la razón práctica y la autonomía. La razón práctica es la facultad que permite

al sujeto trascendental tomar decisiones morales basadas en el deber y la moral, independientemente de los deseos y preferencias subjetivas. La autonomía, por su parte, es la capacidad de autogobernarnos y regirnos por la moral que el sujeto se impone. En otras palabras, ser libre, según el filósofo de Königsberg, implica actuar de acuerdo con la moral, una ley que es autodeterminada por la propia razón.

Así, la libertad kantiana es la capacidad de cada sujeto para actuar de acuerdo con principios universalizables y racionales, independientemente de sus inclinaciones personales. Kant desarrolló el concepto del reino de los fines, donde los seres racionales son tratados como fines en sí mismos y nunca como simples medios para alcanzar un fin. En este reino, todos los individuos son iguales en dignidad moral y tienen el deber de respetar la libertad y autonomía de los demás. (Beck, 2013)

La libertad moral kantiana en la tercera antinomia es la capacidad de cada sujeto para actuar en armonía con esta concepción del respeto mutuo y tratar a los demás como seres morales autónomos. Es importante destacar que, según Kant, la libertad moral tiene límites bien definidos. Aunque se tenga la autonomía para decidir las acciones en relación con la ley moral, no se tiene la libertad de actuar en contra de esta ley. La libertad moral kantiana en la tercera antinomia es absoluta e incondicional, y se aplica a todos los seres racionales por igual. Por tanto, los sujetos no son libres de actuar de manera inmoral, ya que eso implicaría una contradicción en el deber. (Beck, 2003)

La libertad kantiana en la tercera antinomia es la autodeterminación racional y la voluntad de actuar de acuerdo con la moral universalizable, que trasciende las inclinaciones subjetivas. La autonomía y la razón práctica se convierten en los pilares constitutivos de la libertad kantiana. Al mismo tiempo, Kant consideró que, aunque la libertad no puede ser probada

empíricamente, es un presupuesto necesario para fundamentar la moralidad humana. Además, Kant distinguió entre la razón teórica, que se ocupa del conocimiento empírico del mundo fenoménico, y la razón práctica, que se enfoca en la toma de decisiones morales. Para el filósofo de Königsberg, la libertad pertenece al dominio de la razón práctica y no puede ser demostrada a través de la razón teórica. Sin embargo, para fundamentar la moralidad, Kant argumentó que debemos postular la libertad como una realidad necesaria para la acción moral.

La libertad en la tercera antinomia, como postulado, es fundamental para la autonomía moral en la filosofía de Kant. La libertad es autonomía, pues nos permite legisladores de nuestras propias acciones, siguiendo así las leyes morales que nosotros mismos hemos dispuesto. La libertad es lo que nos permite ser autores de nuestras acciones y actuar en conformidad con principios racionales, lo que da lugar a una verdadera autonomía moral. (Beck, 2003)

Por otra parte, la libertad kantiana en la tercera antinomia “como postulado se encuentra en el ámbito de la razón práctica y moral, y no puede ser demostrada como un hecho empírico” (Kant, 1987, p. 338). Es decir que la libertad como postulado implica que somos seres capaces de autodeterminarnos y actuar conforme a principios racionales y universales. Aunque tiene limitaciones en cuanto a su alcance metafísico, la libertad como postulado es importante en la construcción de una moral basada en la razón y la responsabilidad. (Beck, 2003)

En el siguiente apartado, se reflexionará sobre la segunda parte de esta investigación doctoral denominada las ideas filosóficas sobre la liberación en Leopoldo Zea. A cien años del nacimiento de Leopoldo Zea, uno de los filósofos más destacados de América Latina, la filosofía de Zea se origina en la realidad latinoamericana de desigualdad, buscando una emancipación concreta de estas condiciones. Zea critica las respuestas filosóficas impuestas desde fuera y aboga por un pensamiento que se origine de la realidad latinoamericana. Su visión sobre la

herencia filosófica occidental, antropocéntrica y eurocéntrica, frente a la posibilidad de generar desde nuestra región una filosofía centrada en la idea de que todos los humanos somos humanos (Rincón-Soto, 2022). La liberación, para Zea, implica no solo la disminución de la desigualdad sino también la creación de una identidad cultural propia y auténtica Latinoamericana. Es un ejercicio de la libertad y la liberación, donde los sujetos y la sociedad se convierten en agentes de su propio destino.

Ambas filosofías de Kant y Zea valoran la libertad y la liberación. Kant lo hace en el ámbito moral y racional, mientras que Zea lo extiende al ámbito social y cultural. La libertad trascendental de Kant proporciona un sustrato filosófico para la autonomía que Zea busca materializar en la liberación social y cultural. Mientras que Kant busca principios universales de libertad, Zea enfatiza la importancia de contextos específicos. Sin embargo, ambos comparten la visión de un futuro donde los individuos actúan libremente y conforme a principios de sujeto trascendental.

El uso de la libertad y la liberación es central en ambas filosofías. Para Kant, es la libertad de la ignorancia y la heteronomía; para Zea, es la liberación de la colonización y la pobreza. La libertad trascendental kantiana y la filosofía de Leopoldo Zea se encuentran en su énfasis en la autonomía y la lucha contra la desigualdad, aunque se enfoquen en diferentes aspectos de la experiencia humana.

Transición Lógica hacia la segunda Parte: Ideas filosófica sobre la liberación en Leopoldo Zea

Para comprender la transición entre Kant y Zea, es esencial destacar cómo Kant sentó las bases para la autonomía moral y el pensamiento crítico. Zea, a su vez, adaptó estas ideas al contexto latinoamericano, abogando por una conciencia histórica y la búsqueda de la liberación

social. La influencia kantiana en Zea se evidencia en su enfoque en la crítica contextualizada y la preocupación por la emancipación del sujeto transcendental. Como indica L. Rincón (2022): “si bien Zea estuvo influenciado filosóficamente por los pensadores occidentales, y su discurso está planteado desde sus categorías, propuso un reflexionar diferente, “extraño”, desde el cual se entendiera el ser humano latinoamericano” (p. 270). Surgiendo así, un pensamiento desde una “filosofía propia”. Además, Zea amplió el alcance de la filosofía kantiana al enfocarse en las realidades específicas de América Latina, enriqueciendo así la comprensión de la liberación desde una perspectiva histórica y culturalmente situada. Esta transición lógica muestra cómo las ideas de Kant sobre la libertad y la razón crítica son fundamentales para la filosofía de Zea, pero también cómo Zea las contextualiza y amplía para abordar los desafíos particulares de la región latinoamericana.

Parte segunda

Ideas filosóficas sobre la liberación en Leopoldo Zea

1. Origen de la filosofía de la liberación en América Latina

Al adentrarse en la segunda parte de la presente investigación, se hace conveniente identificar las premisas fundamentales que permiten dilucidar cabalmente la noción de liberación en el contexto latinoamericano. Este análisis reviste gran relevancia, pues implica abordar uno de los problemas filosóficos nodales que han permeado el pensamiento gestado en esta región, a saber, su relación intrínseca con el concepto de libertad. Para esclarecer esta temática importante, se plantea el siguiente interrogante rector: ¿cuál es el concepto de liberación en América Latina?

Es un hecho incontestable que la cuestión de la liberación ha ocupado un lugar preponderante en el acervo intelectual latinoamericano. A lo largo de las décadas, han surgido diversas corrientes de pensamiento, movimientos políticos y luchas sociales que han propugnado tenazmente por la emancipación de las estructuras oprobiosas de dominación y por el advenimiento de un orden social más justo e igualitario para los pueblos de la región. ¿En qué medida ayudan las diversas prácticas y los diversos saberes a la liberación de los pueblos y de las personas? Cada ciencia deberá desarrollar su dimensión liberadora: la filosofía, la teología, la educación, la medicina, la sociología, la historia, las ciencias naturales (Ramírez et al., 2023), entre todas las demás. En consonancia con esta tradición ideológica indisolublemente ligada al devenir histórico latinoamericano, resulta ineludible realizar precisiones conceptuales profundas en torno a los aspectos medulares que configuran y dotan de sentido a la noción de liberación en el contexto específico de América Latina.

Históricamente, América Latina ha estado marcada por la colonización, la explotación de recursos y la opresión de los pueblos indígenas y las comunidades afrodescendientes. Como bien indica L. Rincón refiriéndose al pensamiento crítico de Zea: “Si bien Zea estuvo influenciado filosóficamente por los pensadores occidentales, y su discurso está planteado desde sus

categorías, propuso un reflexionar diferente, extraño, desde el cual se entendiera el ser humano latinoamericano, surgiendo así, un pensamiento desde una filosofía propia” (Rincón-Soto, 2022, p. 273). Esta herencia colonial ha moldeado la estructura social y económica de la región, lo cual ha llevado a desigualdades profundas y persistentes. Además, a lo largo de la historia, América Latina ha sido escenario de numerosos movimientos sociales y filosóficos que han buscado la libertad y liberación en distintos ámbitos. Desde las luchas por la independencia lideradas por figuras como Simón Bolívar hasta las luchas por los derechos civiles y las democracias en el siglo XX, estos movimientos han buscado la emancipación de diversos grupos sociales y han desafiado regímenes autoritarios.

Incluso, algunos pensadores de la región se han convertido en líderes que han dejado una huella significativa en la búsqueda de la libertad y liberación. Al respecto, ejemplo más destacado es el del Che Guevara, cuyas ideas revolucionarias inspiraron a muchos en su lucha contra la opresión y el imperialismo (Galeano, 2015). También, destacan figuras como José Martí, filósofo y escritor cubano, y Paulo Freire, educador y filósofo brasileño, cuyo trabajo relacionado con la pedagogía crítica ha tenido un impacto perdurable en la educación y la lucha contra la desigualdad.

Es esencial reconocer que el pensamiento de libertad y liberación en América Latina es diverso y ha adoptado diferentes enfoques a lo largo del tiempo. Algunos movimientos han optado por vías revolucionarias y confrontacionales, mientras que otros han buscado cambios graduales dentro del sistema político establecido. Por ende, la pluralidad de enfoques refleja la complejidad y heterogeneidad de la región.

Otro tema de gran importancia son los desafíos actuales; aunque ha habido avances en ciertos aspectos, América Latina enfrenta todavía numerosos retos para alcanzar una verdadera

liberación para todos sus habitantes. La persistente desigualdad económica, la corrupción, la violencia y la exclusión social son algunos de estos retos que la región debe abordar para avanzar hacia sociedades más inclusivas. (Galeano, 2015)

El pensamiento de liberación en América Latina ha sido un componente esencial en la formación de la identidad del continente. A través de diversas corrientes y movimientos, los latinoamericanos han buscado romper con las cadenas de la opresión y construir sociedades justas, equitativas y libres. La diversidad de enfoques y la continua lucha contra los desafíos actuales reflejan la riqueza y complejidad del pensamiento libertario en esta región. Por ello, enseguida, se presentará la filosofía de la liberación en América Latina.

1.1. Ideas filosóficas de la liberación en América Latina

La Filosofía de la Liberación surgió en América Latina, en un contexto marcado por la opresión, la desigualdad y las luchas sociales. Esta filosofía emergió como una respuesta crítica a la situación de dependencia y dominación que vivían los países latinoamericanos, tanto en términos sociales, políticos, económicos como culturales. América Latina enfrentaba una serie de problemas derivados de su historia colonial y neocolonial, que incluían la explotación económica, la injusticia social y la marginalización cultural. En este contexto, los filósofos latinoamericanos comenzaron a cuestionar la validez de las teorías filosóficas importadas de Europa y Norteamérica, que no respondían adecuadamente a la realidad latinoamericana. La filosofía de la liberación buscaba, por tanto, desarrollar una filosofía propia, arraigada en las experiencias y necesidades de la región.

La filosofía de la liberación se nutrió de diversas corrientes de pensamiento, incluyendo el marxismo, la teología de la liberación y el existencialismo. Entre sus principales exponentes se encuentran, como se ha indicado anteriormente, Enrique Dussel, Andrés Roig, quienes jugaron

un papel crucial en la formulación y difusión de esta filosofía. Aunque Leopoldo Zea no se considera un filósofo de la liberación en sentido estricto, acoge en su pensamiento muchos de los principios y preocupaciones de esta filosofía. Zea aborda la emancipación cultural y la crítica al colonialismo intelectual, aspectos que resuenan con las temáticas centrales de la filosofía de la liberación. Su enfoque en la identidad y la autenticidad latinoamericana contribuye al discurso sobre la liberación, complementando y enriqueciendo el diálogo con otros pensadores que se centran en la transformación social y política de la región. Es posible, en este sentido apreciar como la Filosofía de la Liberación pone un fuerte énfasis en la praxis, es decir, en la acción transformadora que busca cambiar la realidad social. No se trata solo de interpretar el mundo, sino de transformarlo mediante la acción liberadora.

Siguiendo la influencia de la teología de la liberación, esta filosofía asume una postura de libertad y liberación que se solidariza con los oprimidos y marginados. La liberación es vista como un proceso que debe comenzar desde y para los pobres. La filosofía de la liberación critica la dependencia económica y cultural de América Latina respecto a los países del norte. Propone una emancipación integral que abarque todos los aspectos de la vida social, política y económica.

Desde su surgimiento, la filosofía de la liberación ha evolucionado y se ha adaptado a nuevos contextos y desafíos. A lo largo de las décadas, ha influido en diversas áreas, incluyendo la ética, la pedagogía y la política. La obra de Enrique Dussel, por ejemplo, ha sido fundamental en la expansión y profundización de esta filosofía, abordando temas como la liberación, la libertad y la filosofía política desde una perspectiva latinoamericana.

Hoy en día, la filosofía de la liberación sigue siendo relevante en el análisis y la crítica de las estructuras de poder en América Latina. Las luchas sociales por la justicia, la igualdad y los derechos humanos continúan inspirándose en los principios de esta filosofía. Los movimientos

indígenas, feministas y de derechos humanos en América Latina han encontrado en la filosofía de la liberación un marco teórico y filosóficos para sus demandas y acciones. Estos movimientos buscan no solo la mejora de las condiciones materiales, sino también el reconocimiento y la valorización de sus identidades culturales. La globalización, el neoliberalismo y las nuevas formas de colonialismo cultural representan desafíos actuales que la filosofía de la liberación debe abordar. La lucha por la soberanía económica y cultural sigue siendo central en el pensamiento y la praxis liberadora.

En las últimas décadas, la filosofía de la liberación ha incorporado nuevas perspectivas y enfoques, incluyendo el interculturalismo y las filosofías indígenas. Estos desarrollos han enriquecido el marco original, proporcionando nuevas herramientas para la crítica y la transformación de la realidad latinoamericana. La filosofía de la liberación en América Latina representa un esfuerzo continuo por comprender y transformar la realidad desde una perspectiva auténtica y comprometida con la justicia social. Desde sus orígenes hasta la actualidad, ha ofrecido un marco crítico y propositivo para enfrentar los desafíos de la desigualdad y la dependencia, y sigue siendo una fuente de inspiración para las luchas por la emancipación en la región.

1.1.1. Elementos filosóficos de la liberación

Para iniciar, es posible decir que la filosofía de la liberación está hecha de revoluciones, como lo son la revolución antropocéntrica, científica, técnica, política, socialista, entre otras, y toda revolución, tal como lo muestra Hanna Arendt (2016), es un acto que funda la libertad: La libertad está en el centro de las prácticas y del pensamiento a partir del siglo XVI; en esta misma centuria, se dio el viraje antropológico, gracias a condiciones económicas y políticas adecuadas.

Esta subjetividad se muestra como autonomía, como libertad, como posesión de sí mismo y del mundo; en otras palabras, como voluntad de poder. Esta subjetividad implantará un nuevo tipo de saber: la racionalidad instrumental. Saber es poder, el poder es dominio sobre cualquier objeto, la naturaleza, el hombre y la sociedad.

La revolución antropocéntrica está en la base de la revolución científico-técnica (Hobsbawm, 1999). El saber científico es, entonces, liberado de aquella ignorancia de las causas de los fenómenos de la naturaleza y de las enfermedades humanas. El proyecto filosófico se impuso a toda la humanidad en occidente y constituye hoy la forma dominante de acceder a la cosa en sí.

Lo que en ella estaba en juego era la conquista de las libertades de los ciudadanos contra el arbitrio de los reyes o de los Estados absolutistas. Todas las libertades modernas encuentran un punto de referencia obligado, incluso cuando esto se hace para mostrar su insuficiencia, en la revolución francesa y en la Declaración de los Derechos del Hombre. Los ideales de esta revolución llegaron a los sectores más vanguardistas de América Latina (intelectuales, criollos); y de este ambiente surgieron los próceres que consiguieron la independencia de varias naciones latinoamericanas.

Lo específico de las revoluciones se encuentra en la exigencia radical de libertad a partir del hombre. Más aún, en el discurso de la filosofía, cuando la sociedad dejó de ser una clase revolucionaria y se convirtió en clase dominante, hizo prevalecer sus intereses y creó un tipo de sociedad marcada por el ethos que ella misma proyectó; individualista, eficientista y acumulador, a costa de la sumisión de los trabajadores, dejó de ser liberadora (Galeano, 2015), dejando atrás la tensión necesaria entre el desarrollo y la fidelidad a los valores propios, aspecto destacado en el pensamiento de Zea. (Kozel, 2013, p. 13)

Por otro lado, a la propiedad privada de los medios de producción opusieron la propiedad social de estos medios; no fue el marxismo el que originó este movimiento, más bien, lo supone y vive en función de él. La revolución obrera proletaria triunfó en Rusia, en 1917 (Boff, 1987). Todos los movimientos sociales representaron avances innegables en el camino de la libertad; para quienes se sentían oprimidos y privados de libertad, estas revoluciones se habían constituido en verdaderos procesos de liberación. Sin embargo, desde la perspectiva latinoamericana, desde la periferia, estas conquistas ofrecieron también limitaciones importantes para la liberación y la libertad.

Las libertades de las Revoluciones eran justas, pero sus revolucionarios como, por ejemplo, Robespierre, no cayeron en la cuenta de las condiciones económicas necesarias para su efectiva universalización de las libertades (Boff, 1987). Al mismo tiempo que se proclamaban las libertades del hombre, el proyecto de las libertades europeo sometía duramente a mujeres en América y en África, desde las potencias colonizadoras europeas. Esta sigue siendo la antinomia del proyecto de libertad y la liberación.

1.2. Algunos pensadores que reflexionan sobre la filosofía de la liberación

América Latina es una región rica en diversidad cultural, historia, política y luchas sociales. A lo largo del tiempo, ha sido el escenario de diversos movimientos y líderes que han estudiado por la libertad y la liberación del colonialismo, la opresión y la desigualdad. En esta sección, destacaremos a algunos de los pensadores que han influido en la búsqueda de la liberación en América Latina, analizando sus ideas y legados dentro del contexto filosófico.

1.2.1. La liberación en el espíritu independentista y Simón Bolívar

Simón Bolívar, conocido como El Libertador, es una figura clave para comprender la lucha por la liberación latinoamericana. Su visión de una América Latina unida y soberana lo

llevó a liderar campañas militares para liberar varios países del dominio colonial español.

Bolívar no solo buscaba la independencia política, sino que también abogaba por una sociedad más igualitaria y justa. Como lo enuncia Arteta (2009), “su legado perdura como uno de los principales artífices de la emancipación latinoamericana y un símbolo de la lucha por la libertad”. (p.7)

1.2.2. La liberación en la reivindicación americana de José Martí

La obra y el pensamiento de José Martí se erigen como un faro imperecedero en la lucha por la liberación de los pueblos latinoamericanos del yugo opresor del colonialismo e imperialismo. Su ideario emancipador trasciende las fronteras nacionales para convertirse en un clamor continental por la autodeterminación y la construcción de una identidad regional auténtica. Martí fue un ferviente defensor de la libertad individual y la liberación de todas las formas de opresión. (Dos Santos, 2015,) Según Eduardo Galeano (2015) señala que: nuestra América, abogaron por una identidad latinoamericana auténtica y una lucha compartida contra el dominio extranjero. En el “núcleo de su prédica libertaria se encuentra la defensa irreductible de la unidad de los pueblos de la región como requisito indispensable para hacer frente a las fuerzas de dominación foránea” (Fountain, 2014, p. 237). Martí abogó incansablemente por forjar una conciencia latinoamericana que encontrara en la integración la fuerza colectiva para resistir y vencer toda forma de opresión externa. Pero su lucha no sólo se circunscribió al plano de la emancipación política, sino que también aspiró a la liberación del ser humano de las cadenas de la ignorancia, la injusticia y la desigualdad social. Su humanismo visionario buscó reivindicar la dignidad intrínseca del individuo y alumbrar el camino hacia una sociedad fundada en la virtud, el honor y el poder transformador de las ideas.

La vigencia atemporal del ideario martiano radica en su capacidad para articular la lucha por la soberanía de las naciones con la defensa de los derechos y libertades individuales en un proyecto emancipador integral. Su pensamiento se erige así como un faro que sigue iluminando las sendas de resistencia y liberación de los pueblos oprimidos de nuestra América y del mundo entero.(Camacho, 2000; Corbitt, 1955; Kronenberg, 2014)

1.2.3. Pedagogía y liberación en Paulo Freire

La pedagogía de Paulo Freire se erige como un faro imperecedero en la lucha por la liberación de los oprimidos y la transformación de las estructuras de dominación. Su propuesta educativa emancipadora se fundamenta en una praxis social orientada a desarticular los mecanismos opresivos inherentes a la modernidad capitalista. (da Silva Soares Busquet et al., 2021) En el núcleo de su pensamiento se encuentra la crítica a la “educación bancaria”, donde el conocimiento se concibe como un depósito inerte desvinculado de la existencia humana (Rodríguez, 2022). Freire abogó por una concepción liberadora del acto educativo, basada en el diálogo problematizador y la toma de conciencia de la realidad como vía hacia la des-alienación.

Su pedagogía del oprimido convocó a los sectores subyugados a asumir un rol protagónico en los procesos de transformación social mediante la reflexión crítica sobre su condición de opresión. Sólo a través de esta concientización podría gestarse una praxis auténticamente revolucionaria orientada a la humanización plena (Zanatta et al., 2021). Pero la liberación no sólo apuntó al plano individual, sino que Freire la concibió como un acto colectivo de los pueblos por alcanzar su autodeterminación frente a las fuerzas opresoras del sistema capitalista. Su ideario educativo se imbricó así con la lucha por la soberanía de las naciones y la reivindicación de los derechos humanos fundamentales.

El carácter imperecedero de las ideas de Paulo Freire trasciende las fronteras del tiempo y el espacio, convirtiéndose en un faro que ilumina incesantemente las sendas de emancipación de la humanidad oprimida. Al concebir la educación como un acto eminentemente político y liberador, Freire legó un corpus teórico-práctico que sigue interpelando las conciencias y alentando la lucha contra toda forma de dominación y opresión sistémicas.

1.2.4. Liberación en la impronta filosófica de Juan Carlos Scannone

Filósofo argentino, conocido por su papel en la filosofía de la liberación y su enfoque en la interculturalidad y la ética. Sus contribuciones han sido fundamentales para el desarrollo de un pensamiento filosófico que busca responder a las necesidades y realidades de América Latina desde una perspectiva crítica y liberadora. La filosofía de la liberación, iniciada en Argentina en 1971, surgió como una respuesta a las condiciones de opresión y marginalización que enfrentaban muchos países latinoamericanos. Scannone, como uno de sus principales exponentes, buscó desarrollar una filosofía que no solo describiera estas condiciones, sino que también propusiera caminos hacia la emancipación y la liberación social.

En sus escritos, se destaca la importancia de escuchar las voces de los oprimidos y de reconocer la dignidad y los derechos de todos los seres humanos. Uno de los aspectos más destacados del pensamiento de Scannone es su énfasis en la interculturalidad. Para él, la filosofía no podía ser un ejercicio abstracto desvinculado de las culturas y realidades concretas. En su obra, abogó por un diálogo intercultural que respetara y valorara las distintas tradiciones culturales, promoviendo un entendimiento mutuo y una cooperación basada en el respeto y la igualdad.

La ética en el pensamiento de Scannone no es un mero conjunto de normas, sino una práctica vital orientada a la liberación de los individuos y las comunidades. Su ética está profundamente arraigada en la realidad social y cultural de América Latina, buscando transformar las estructuras injustas y promover una convivencia justa y solidaria. Esta ética de la “liberación se nutre del compromiso con los más necesitados, y de la búsqueda constante de la libertad y la equidad” (Cuda, 2020, p. 14). Juan Carlos Scannone ha dejado un legado duradero en el campo de la filosofía, especialmente en América Latina. Su enfoque en la liberación, la

interculturalidad y la ética ofrece una visión poderosa y transformadora que continúa inspirando a filósofos, teólogos y activistas en todo el mundo.

1.2.5. Liberación y la filosofía de la “Interculturalidad Revolucionaria” en Roberto Fernández Retamar

Intelectual cubano cuya obra filosófica se enmarca en el pensamiento de la liberación y la crítica cultural. Su enfoque profundo y crítico ha dejado una huella significativa en el ámbito intelectual de América Latina, aportando una visión renovada y comprometida con las realidades sociopolíticas de la región.

Fernández Retamar es conocido por su firme compromiso con el pensamiento de la liberación, una corriente filosófica y política que busca emancipar a los pueblos más necesitados de América Latina. En su célebre ensayo “Caliban”, Retamar utiliza la figura de Calibán, personaje de “La Tempestad” de Shakespeare, para simbolizar la identidad latinoamericana sometida y en busca de emancipación. Este escrito se ha convertido en una pieza fundamental del pensamiento de la liberación, destacando la necesidad de reivindicar la cultura y la identidad propias frente a la colonización cultural y política. La obra de Fernández Retamar también se caracteriza por una aguda crítica cultural. A través de su análisis de la literatura y la cultura latinoamericanas, expone las contradicciones y desafíos que enfrentan las sociedades postcoloniales. El documento “Caliban en contrapunto” reflexiona sobre la persistencia de las estructuras coloniales y la importancia de una intelectualidad comprometida con la revolución y el cambio social.

Fernández Retamar no solo se limitó a la teoría, sino que también participó activamente en la vida política y cultural de Cuba. En su ensayo “Hacia una intelectualidad revolucionaria en Cuba” (Retamar, 2019), aborda la función del intelectual en la revolución cubana, subrayando la

importancia de la lealtad a la verdad y el compromiso con la transformación de liberación. Sus investigaciones continúan siendo una referencia indispensable para aquellos que buscan comprender y transformar la realidad latinoamericana desde una perspectiva crítica y liberadora. Su pensamiento resuena con fuerza en los debates contemporáneos sobre identidad, cultura y poder, ofreciendo herramientas valiosas para la reflexión y la acción. Enseguida, se estudiará la libertad como elemento de la filosofía de la liberación en América Latina.

1.3. La libertad como elemento esencial de la filosofía de la liberación en América Latina

La libertad es un concepto central en esta investigación, entendido no solo como un derecho individual, sino como un proceso colectivo de autodeterminación y resistencia frente a las diversas formas de dominación externa e interna. En la filosofía de la liberación, la libertad se interpreta como una praxis liberadora que implica una lucha constante contra la explotación económica, la opresión política y la alienación cultural. Pensadores como Enrique Dussel argumentan que la verdadera libertad solo puede alcanzarse mediante la liberación de las estructuras de poder que perpetúan la desigualdad y la injusticia. Para Dussel, la libertad no es un estado pasivo, sino una práctica activa de transformación social que empodera a las comunidades marginadas y les permite reclamar su lugar en la historia.

Esta concepción de la libertad es tanto filosófica como política. Es un llamado a la responsabilidad histórica y a la acción consciente para construir una sociedad más justa y equitativa. La libertad, entonces, no se define simplemente por la ausencia de restricciones, sino por la capacidad de los pueblos para autodeterminarse y participar plenamente en la construcción de su propio destino. La filosofía de la liberación, en este sentido, se posiciona como un proyecto emancipador que busca redescubrir y revalorizar la dignidad humana en el contexto

latinoamericano, proponiendo una liberación integral que abarca tanto lo individual como lo colectivo. Al respecto, Herrera (2004) añade lo siguiente:

Asumiendo como exigencia filosófica la transformación del mundo latinoamericano en términos culturales, sociales, religiosos y jurídicos para hacer de él un reino de libertad, de equidad y de justicia, digno de la dignidad de la persona y de su supremo bien: la felicidad. (p. 5)

En efecto, en el convulso escenario de América Latina, la búsqueda de la liberación ha sido una constante a lo largo de su filosofía. Desde los tiempos de la colonización hasta los desafíos contemporáneos de la región, los latinoamericanos han luchado incansablemente por liberarse de la desigualdad (Galeano, 2015). La libertad, tanto en su dimensión individual como colectiva, se enuncia como un pilar fundamental en el proceso de liberación en América Latina. La comprensión de la importancia de la libertad en el proceso de liberación requiere una exploración sobre cómo las restricciones a la libertad individual y colectiva han sido instrumentos de opresión en Latinoamérica. La censura, la represión política y la falta de acceso a servicios básicos solo han servido para mantener a las poblaciones en situaciones precarias y perpetuar la desigualdad. Es así como, en un continente donde la libertad es vulnerada, la liberación se convierte en una utopía. (Hoyos, 2010)

De la misma forma, la filosofía de la liberación demuestra que la búsqueda de la libertad ya sea en forma de independencia nacional o de igualdad de derechos, ha sido un poderoso motor del cambio social. Ejemplos como la revolución cubana y las luchas por los derechos civiles y políticos en diversos países revelan cómo la búsqueda de la libertad individual y colectiva puede catalizar movimientos transformadores en favor de la justicia y la igualdad. Como lo explica Galeano (2015), La libertad es el combustible que alimenta las aspiraciones de liberación.

Galeano (2015) sugiere que América Latina también enfrenta desafíos significativos para la libertad. La corrupción, la violencia, las amenazas a los Derechos Humanos y las estructuras de poder que perpetúan la desigualdad, representan obstáculos sustanciales en la búsqueda de la liberación. Superar estos problemas es fundamental para garantizar un entorno propicio para la libertad y la justicia, lo que, a su vez, puede impulsar el proceso de liberación en la región.

La impronta del pensamiento emancipador en la tradición filosófica de nuestra América representa un legado que desafía los designios de la opresión y la injusticia. Desde las lúcidas prédicas del Apóstol Martí hasta la praxis liberadora freireana, pueden verse la confluencia de corrientes de pensamiento que han entretejido indisolublemente las nociones de libertad y liberación en un mismo hilo conductor. Esta urdimbre ideológica, lejos de ser un mero constructo teórico, ha logrado permear las entrañas mismas de los movimientos populares de resistencia, convirtiéndose en un acicate vital para la acción transformadora.

La libertad, concebida no sólo como un derecho inalienable sino como una fuerza motriz para la emancipación colectiva, emerge, así como *el leitmotiv* que ha guiado las más encendidas luchas por la justicia social y la afirmación de nuestra identidad latinoamericana auténtica. Ahora bien, sería una falacia reducir esta tradición a un corpus doctrinario homogéneo. Por el contrario, su riqueza radica precisamente en la pluralidad de voces y matices que la conforman, en la capacidad de sintetizar diversas corrientes de pensamiento en una praxis común orientada hacia la liberación integral del ser humano.

Desde las inflexiones de reclamo social, político y económico que vislumbraron la revolución como vía expedita hacia la emancipación, hasta las vertientes cristianas que abrevaron en las fuentes de la teología de la liberación, pasando por los aportes descoloniales que desentrañaron las raíces históricas de la opresión, todas ellas representan hebras entretejidas en

un mismo tapiz libertario. En los umbrales de un nuevo milenio, este acervo intelectual y ético, se intenta en trabajos como este, hacer que esta fuerza de pensamiento que se yergue como un faro indispensable para alumbrar las sendas de la liberación genuina, pueda alimentar la fuerza de su luz con el legado precursor del filósofo de Königsberg, que suma, según se viene considerando, a la esencia transformadora de esta tradición emancipatoria, de impronta humanizadora y sobre todo liberadora.

2. Justificación de la relación entre la teoría de la libertad y la liberación en la filosofía latinoamericana

¿Cuál es la justificación de la relación entre libertad y liberación? La respuesta a esta pregunta guiará el presente capítulo, considerando su complejidad y la exigencia que requiere de análisis y síntesis de diversos textos filosóficos. Esto con el fin de identificar premisas filosóficas significativas.

Antes de iniciar la disertación, Boff (1988) sugiere que en cualquier investigación debemos ser conscientes de que leer es siempre releer, de que entender es siempre interpretar. En ese sentido, es inexorable considerar que cualquier punto de vista está sujeto a un discurso específico, limitado pero legítimo e, incluso, objetivo. Por ello, se debe enfatizar en que la interpretación que aquí se presenta está condicionada por el lugar de enunciación de su autor, por la filosofía de la liberación en Latinoamérica y por las prácticas culturales, comunes a tantos pensadores, que defienden la religión católica y la comunidad de los dominicos, con su correspondiente expresión eclesial, razonamiento al cual se adhiere el autor de esta investigación.

No existe una América Latina única. Por el contrario, coexisten sincrónicamente muchas de ellas, junto a sus naciones, culturas y cosmovisiones, las cuales pueden estar en contradicción, superposición o yuxtaposición. Esta relación hace que no siempre sean fáciles de ser analizadas

desde una determinada totalidad dominante. A causa de esta dificultad objetiva, la contribución presentada aquí posee un carácter eminentemente pedagógico. Por otro lado, se traza el objetivo de reducir una lectura idealista de las tradiciones de la liberación y del pensamiento latinoamericano, como si las ideas movieran a la filosofía.(Tovar, 2013) En consecuencia, en el análisis de cada proceso de transformación, se mencionará su contexto, pues aquel se constituye en un sujeto de las transformaciones y, de forma importante, da cuerpo a las ideas y realiza la síntesis entre la libertad y la liberación.

2.1. La filosofía de la liberación en la descolonización

Para iniciar este ejercicio analítico, es necesario, por rigurosidad epistemológica, definir qué se entiende por Colonización, el cual es un proceso de ocupación y determinación externa de territorios, pueblos, economías y culturas, por parte de un poder conquistador que usa medidas políticas, económicas, culturales, religiosas y étnicas, para dominar a otros pueblos. Igualmente, “colonialismo se refiere a la ideología que justifica y que, en algunos casos, legitima el orden sistemático y hegemónico establecido por el poder colonial, frente a las colonias”. (González, 1996, p. 17)

Como respuesta a la colonización, la filosofía de la liberación en la descolonización de América Latina tuvo lugar entre 1808 y 1824 (Tovar, 2019). No fue el resultado de un proceso revolucionario de los amerindios, sino que fue llevada a cabo por algunos sectores de la sociedad, representados por los criollos, algunos mercantilistas, algunos blancos, la cual, desde hacía tiempo, quería emanciparse de la colonia europea (Galeano, 2015). Esa situación hizo que hubiese diversas tendencias relacionadas con la libertad y la liberación en América Latina, como lo son la tendencia filosófica conservadora, de mucha importancia para América Latina, y la tendencia filosófica liberal.

La tendencia conservadora estaba constituida por quienes querían sustituir la actividad de los europeos, asumir el poder y reorientar las actividades económicas en favor de los intereses de los criollos. Es decir que se trataba de la burguesía nacional, orientada hacia adentro, que tenía como objetivo ser libre de las dependencias extranjeras. En cuanto a la tendencia liberal, ésta se orientaba hacia afuera y asimilaba los ideales de libertad y liberación europeos y estadounidenses. Estos sectores deseaban liberarse de la dependencia europea para situarse bajo otra dependencia, “la de otras culturas que, en ese momento, poseían la hegemonía de la industria y buscaban nuevos mercados para seguir sus actividades de expansión”. (Boff, 1987, p. 37)

Al respecto, se sabe que históricamente triunfaron las tendencias de los hombres liberales, quienes desmontaron las estructuras coloniales y asumieron el poder local de América. A su vez, acusaron a la cultura colonial feudalista de bárbara y convirtieron a algunos países de América Latina en exportadores de materia prima importando en algunos casos manufacturas. En todo este proceso, el amerindio estuvo ausente. (Galeano, 2015)

Para los amerindios no cambió la naturaleza de la actividad económica, pues siguieron siendo explotados y algunos integrantes de la cultura afro continuaron siendo esclavizados. Lo que cambió fue solo la forma de la actividad: antes eran los europeos, después fueron los americanos; no cambió el régimen de dependencia económica, sino que sólo se modificaron los referentes, antes, era europeos; ahora, Estados Unidos (Boff, 1987). No cabe duda que la idea de Estados Unidos es un tema muy debatido no solo en este terreno de la filosofía latinoamericana, sino en escenarios intelectuales de todo el mundo, incluso Kant se refería a los “salvajes” que habitaban en Norte América que tienen en tan alto valor la libertad, que ni la educación les hace sentir una humillante sumisión; reúne diferentes imaginarios, conceptos, identidades y formas de

concebir la realidad (Kant, 1919, p. 76). En cualquier caso, el abordaje promueve diversas interpretaciones teóricas, que van desde la economía, la política, la sociología, la educación, la religión, entre otras, convirtiéndose en un espacio de acción, que no puede limitarse a lo estrictamente filosófico. Se “trata de heterogeneidad de posiciones yuxtapuestas, que se funden en una historia común: la historia de las ideas en América Latina, tema que Zea hizo central en el desarrollo de su pensamiento”. (Moran, 2022, p. 173)

La tendencia liberal usó las palabras *libertad* y *liberación*, como en Europa, pero con intereses totalmente distintos. Señala Galeano (2015) que, en América Latina, en nombre de la libertad y la liberación, los grandes terratenientes combatieron el monopolio colonial de los europeos. Mientras en Europa los conceptos de libertad y liberación sirvieron para crear los Estados Nación autónomos, en América Latina sirvieron para crear solo una nueva independencia parcial, pero hacia una nueva dependencia económica, de Inglaterra, primero, y, desde 1929, hacia los Estados Unidos; y, por último, tras la posguerra, simplemente, de las empresas trasnacionales (Galeano, 2015). Esta nueva dependencia económica es comprendida por Boff (1987) de la siguiente manera:

Algunos controles a los países que les suministran materia prima, frente a los países de Europa, manteniéndolos dependientes en términos de tecnología, economía, finanzas y cultura. Latinoamérica, dependiente y asociada, no ha resuelto completamente ningún problema básico de los amerindios, como la alimentación, la salud, etc. (p. 48)

Según Boff (1987), los diversos populismos latinoamericanos han servido solamente para evitar inconformismos populares, mediante la concesión de beneficios sociales que han mantenido a los amerindios pendientes de otros distractores nacionales que no articulan con los

intereses de la sociedad en general. Es importante analizar las ideas de la filosofía de la descolonización frente a la colonización, a través de las siguientes premisas propositivas en torno a los amerindios, enunciadas por Estermann (2014)

- La Colonización, es un sistema y la descolonización es la independencia formal. –Estas nociones clásicas se han vuelto, prácticamente, fenómenos del pasado, por lo que el interés está dado en el fenómeno de la “[...] colonialidad persistente en gran parte de las regiones que fueron objeto del proceso de colonización –e incluso en otras, como formas de dominación interna–”. (Estermann, 2014, p. 12)
- La Colonialidad representa una gran variedad de acontecimientos que abarcan toda una serie de fenómenos, desde lo social y existencial hasta lo económico, y que tienen una característica común: la determinación y dominación de uno por otro; de una cultura, cosmovisión, filosofía, religiosidad y un modo de vivir, por otros del mismo tipo.
- Si el proceso de la descolonización consistiera en erradicar de la propia cultura todos los rasgos culturales, filosóficos, religiosos, gastronómicos, entre otros del poder colonial de antes, gran parte de Europa tendría que erradicar el derecho romano, la herencia de la filosofía helénica y la religión judeocristiana; EE. UU. los valores de la Ilustración europea, el espíritu del protestantismo y la misma lengua; y América Latina el arroz, el caballo, las universidades, la biomedicina y las lenguas hispano-lusitanas. Por lo tanto, el proceso de descolonización no puede representar la vuelta al *statu quo* anterior ni un ideal romántico de culturas no contaminadas.
- La colonialidad no es un hecho neutral, es decir que todas y todos somos producto de este proceso humano de la aculturación, que es un hecho histórico y, al

mismo tiempo, contiene un aspecto analítico y crítico que tiene que ver con involuntariedad, dominación, alienación y asimetría de estructuras políticas, injusticia social, exclusión cultural y marginación geopolítica.

- Gran parte de los pueblos del continente americano lograron la independencia formal de la Colonia europea gracias a un ideal de libertad por parte de una minoría criolla, reemplazando el colonialismo clásico por un colonialismo republicano interno.
- Los conceptos de la neocolonización y de colonización sostienen que con la independencia formal de las colonias no termina la condición de ser colonizados y la colonialidad fundamental, sino que se ahonda aún más, solo que los medios de dominación han cambiado de una ocupación tecnológica, militar y política a un imperialismo económico, una ocupación simbólica y mediática, y una alienación cultural cada vez más sutiles.
- El proceso de colonización conlleva siempre un aspecto de asimetría y hegemonía, tanto en lo físico y económico como en lo cultural y civilizatorio. El pueblo colonizador no solo ocupa territorio ajeno y lo cultiva, sino que lleva e impone su propia cultura y civilización, incluyendo la lengua, la religión y las leyes. Si bien es cierto que hubo ya muchas olas de colonización antes de la conquista del continente americano – incluso en contextos no europeos –, esta colonización moderna, a partir del siglo XVI, ha formado el paradigma de lo que viene a ser occidente –centrismo y asimetría persistente entre el mundo colonizador y el mundo colonizado, entre norte y sur–.

En el terreno de la filosofía descolonial latinoamericana y caribeña, el binomio libertad-liberación constituye un eje medular en torno al cual gravitan gran parte de los

debates y reflexiones más profundas. Esta tradición de pensamiento, arraigada en las luchas emancipadoras, ha legado un corpus teórico inestimable que ausculta las múltiples aristas de esta problemática desde diversas coordenadas ideológicas y disciplinares.

No obstante, circunscribir estas reflexiones a los espacios puramente teóricos lleva a soslayar la riqueza que entreteje el carácter emancipador del que se viene haciendo mención; también hay cauces de expresión en otros registros artísticos y culturales que enriquecen y complejizan nuestra comprensión del fenómeno. En este sentido, la aclamada composición *Buffalo Soldier* del músico jamaicano Bob Marley emerge como un ejemplo adecuado que logra sintetizar, a través de un entramado lírico de profunda carga simbólica, las tensiones, anhelos y contradicciones inherentes a los procesos de liberación, en este caso, de las poblaciones afrodescendientes, en el continente americano.

***Buffalo Soldier* de Bob Marley (traducción al español)**

Soldado búfalo, rastafari con rastas.

Había un soldado búfalo en el corazón de América

robado de África, traído a América

luchando a su llegada, luchando por la supervivencia.

Si conoces tu historia

entonces sabrías de dónde vienes,

entonces no tendrías que preguntarme

¿Quién diablos creo que soy?

Sólo soy un soldado búfalo en el corazón de América

robado de África, traído a América.

Dijo que estaba luchando a su llegada, luchando por sobrevivir.

Dijo que era un Soldado de Búfalo, que ganaría la guerra por América.

¡Soldado Búfalo caminando por la tierra, wo-ho-ooh!

Dijo que quería huir y luego quieres atraparlo

paseando por la tierra, sí, sí, sí, sí.

Dijo que era un Soldado de Búfalo y que ganaría la guerra por América.

Soldado de búfalo, rastafari con rastas.

Luchando a su llegada, luchando por la supervivencia.

Conducido desde el continente hasta el corazón del Caribe

En esta pieza lírica, el mensaje se vale de una amplia gama de recursos estilísticos arraigados en los saberes y la oralidad de las tradiciones populares caribeñas. Lo significativo de mencionar esta obra aquí no responde a destacar un virtuosismo artístico. Sino a considerar su carga alegórica. Marley logra urdir un relato que deviene un auténtico legado artístico-cultural sobre las realidades históricas, sociales, económicas y políticas que han moldeado la identidad del Caribe y su indoblegable cultura de la resistencia frente a los embates del colonialismo y la opresión. La letra de *Buffalo Soldier*, imbuida de un marcado tono reivindicativo, se erige como una protesta contra la pobreza, la exclusión social y la colonialidad del saber imperante. La iconografía en torno a Marley, paradójicamente, aún banalizada por su mercantilización global, sigue portando un mensaje que reivindica la herencia africana y restituye al continente madre su legítimo sitio como cuna de la civilización humana. Esta composición encarna la una vía de manifestación del poder descolonizador por medio de las expresiones culturales populares, al legitimar las fuerzas creativas de los sectores oprimidos e interconectarlas con los idearios

emancipadores de la negritud, las independencias africanas, el poder negro y otros movimientos de resistencia. (Furé, 2015)

2.2. La filosofía de la liberación en la globalización

La filosofía de la liberación en la globalización, entendida como la interconexión económica de los países, es uno de los efectos del denominado modelo de liberalización económica. Este fenómeno, al ser inevitable, conduce a que los países se vean obligados a enfrentarlo de diferentes maneras dependiendo de su capacidad de cambio, políticas económicas y demás factores que influyen tanto en la implementación de las nuevas políticas comerciales como en la eficiente participación en la economía global. (Gómez, 2016) Por ello, la globalización, bien afrontada, atrae efectos positivos como el crecimiento, la investigación y la generación de nuevas oportunidades. En cambio, mal enfrentado, este fenómeno lleva a consecuencias negativas que pueden verse reflejadas en pobreza, atraso tecnológico, endeudamiento y aumento de la brecha diferenciadora entre países ricos y pobres, conocida como división norte-sur. (Stiglitz, 2017)

Por su parte, la América Latina de renta media alta se interesa en el constante crecimiento, con miras al desarrollo tanto económico como social, siendo una nación abierta al cambio y que desarrolla políticas económicas y sociales, celebra tratados bilaterales y multilaterales de inversión, así como acuerdos para la reducción de aranceles, entre otros; lo cual permite su integración comercial con el resto del mundo. (Gómez, 2016)

La relación entre la filosofía y la globalización es compleja, porque comprende algunos aspectos que caracterizan esta interconexión. La perspectiva global de la filosofía, la filosofía siempre ha adoptado una perspectiva global, explorando conceptos universales aplicables a diversas culturas y épocas. La globalización intensifica esta perspectiva al introducir nuevos

desafíos y oportunidades para la reflexión filosófica sobre temas como la identidad, la justicia y la ética en un mundo cada vez más interconectado.

La respuesta de la globalización enuncia que la filosofía de la liberación y los estudios poscoloniales en América Latina se enfocan en dismantelar las estructuras de poder coloniales y promover la emancipación de los pueblos oprimidos. Estos enfoques buscan revalorizar las culturas locales y fomentar una identidad global inclusiva. La filosofía no solo critica la globalización, sino que también propone formas de transformación social. Aborda problemas globales como la desigualdad, la migración y el cambio climático, contribuyendo a la formulación de políticas y acciones que buscan construir un mundo más justo y sostenible. La filosofía facilita el diálogo intercultural y la reflexión ética necesaria para estos cambios. La globalización proporciona a la filosofía nuevos contextos y desafíos, mientras que la filosofía ofrece herramientas críticas para comprender y mejorar estos procesos, promoviendo una sociedad más equitativa y consciente de sus diversidades. El *Business Dictionary* (s.f.) presenta la siguiente acepción de globalización:

Un movimiento mundial hacia la integración económica, financiera, del comercio y las comunicaciones. Implica la apertura de una perspectiva local y nacionalista, hacia una perspectiva más amplia de un mundo interconectado e interdependiente, por medio de la libre transferencia de capitales, bienes y servicios a través de las fronteras nacionales. (p. 26)

La globalización y su relación con la filosofía de la liberación, según algunos pensadores, es un fenómeno antiguo que surgió, más o menos, entre el paso de la edad media y la modernidad (1500-1600); y constituye una ruptura de fronteras, donde se pasa de lo local a lo global, y, con el tiempo y los avances tecnológicos, se ha ido fortaleciendo cada vez más

(Gómez, 2016). No obstante, el concepto se popularizó y se fortaleció después de la II Guerra Mundial, a causa del debate político y académico en torno a cómo solucionar la pobreza y el atraso de los países del tercer mundo y de los países recién independizados (Galeano, 2015). Asimismo, para algunos pensadores significó el ajuste de las sociedades en vías de desarrollo a axiomas económicos de validez universal, con lo que todo era permitido para lograr ese desarrollo. Por otro lado, para los teóricos del sur, significó la realización de preguntas generales sobre las teorías políticas, económicas y sociales, que debían ser tratadas y consideradas en todas las sociedades, sin importar el lugar ocupado en el sistema global. (Galeano, 2015)

Según algunos investigadores, a partir de los años cuarenta, en casi todo el continente, surgió el despertar de aquellos que hasta entonces habían sido los invisibles de la filosofía: los afrodescendientes, los amerindios y los campesinos, quienes se dieron cuenta de que el desarrollo se lograba a costa del debilitamiento de las grandes mayorías. Además, se evidencia que existió un nexo causal entre la expansión del capitalismo en los centros industriales y el fortalecimiento de las relaciones de dependencia. (Galeano, 2015)

Con respecto a las causas de la falta de comprensión sobre el tema de la globalización y la filosofía de la liberación por parte de algunos sectores del continente, no era suficiente la relación entre modernización y desarrollo, ya que se hacía necesaria una cosmovisión de liberación y libertad. La categoría filosófica relacionada con la libertad y cargada de emocionalidad y de utopía, es la liberación. ¿Quiénes la usan? La liberación es la noción filosófica de aquellos que han tomado conciencia de su falta de libertad práctica, que la reclaman y que quieren rescatar su libertad cautiva mediante un proyecto filosófico de sociedad de corte antropológico.

La liberación es la acción que crea libertad o que recupera la libertad perdida; quienes se comprometen con la liberación se oponen al sistema de la globalización, se enfrentan al uso irracional de las libertades, asociadas las multinacionales, y se vinculan con todos aquellos que también anhelan una transformación. En la globalización, el sujeto histórico de la liberación es el ciudadano, es decir, los que hasta ahora son ausentes de la escena histórica de América Latina (Galeano, 2015). Enseguida, se presentará una reflexión sobre la filosofía de la liberación en la pos-globalización.

2.3. La filosofía de la liberación en la pos-globalización

La filosofía de la liberación en la pos-globalización se enfoca en descolonizar el pensamiento, cuestionando las narrativas hegemónicas impuestas por el colonialismo. Busca una visión del mundo latinoamericano que valora y rescata las epistemologías y culturas de los pueblos oprimidos, promoviendo una pluralidad de saberes y prácticas que desafían la homogeneización cultural global. La filosofía de la liberación se posiciona como una herramienta de resistencia contra las estructuras de poder global que perpetúan la injusticia y la exclusión. Busca la emancipación de los pueblos a través de una crítica profunda de la globalización neoliberal y la promoción de alternativas justas y equitativas. Enrique Dussel (2011), uno de los principales exponentes de esta filosofía de la liberación, introduce el concepto de transmodernidad para describir un proyecto global que trasciende la modernidad eurocéntrica. La filosofía de la liberación, en este contexto, busca integrar múltiples modernidades y perspectivas locales en una estructura global inclusiva y justa.

La filosofía de la liberación mantiene su relevancia en la actualidad al abordar las nuevas formas de opresión y exclusión surgidas en la época de la pos-globalización. Se centra en la praxis y la transformación social, promoviendo cambios estructurales que permitan una mayor

justicia y equidad para América Latina. En la época de la pos-globalización, esta filosofía crítica la globalización neoliberal que favorece a los poderosos a expensas de los marginados.

Promueve una globalización alternativa que sea inclusiva y que respete los derechos humanos y la diversidad cultural. Para comprender mejor la filosofía de la liberación en la desglobalización, es necesario distinguir varias categorías de la siguiente manera:

Primera categoría de la liberación. La categoría de liberación ya fue usada en América Latina al final de los años 60, entre sociólogos y politólogos que intentaban entender y explicar el subdesarrollo. Esta expresión implicaba una alternativa al desarrollismo, ofrecer un camino hacia una sociedad de corte democrático sin dependencias que significaran dependencia (Galeano, 2015).

Segunda categoría de la liberación. La palabra liberación traduce el proyecto de los oprimidos y de sus aliados, y sirve para criticar a la democracia burguesa, elitista y antipopular, que muchas veces generó, para mantener sus privilegios, dictaduras militares y estados de seguridad nacional –entiéndase, de seguridad del capital–.

Tercera categoría de la liberación. La liberación denuncia la ausencia de libertad y la urgencia de conquistarla. Sectores significativos de las iglesias cristianas latinoamericanas, en su gran mayoría religiosos, se incorporaron, ya en los años 60, al movimiento de los oprimidos, y elaboraron una práctica religiosa y una comprensión teológica que legitimaba los intereses liberadores de los empobrecidos; a la luz de la propia tradición bíblica, de la práctica y del evangelio de Jesús. “de la confrontación entre fe e injusticia social, y como reflexión a partir de prácticas políticas de los cristianos, nació la teología de la liberación”. (Boff, 1987, p. 26)

Cuarta categoría de la liberación. La categoría de liberación establece una nueva relación entre el agente social y el pueblo, entre el poder político y la sociedad civil, entre el

profesor y el alumno. Entonces, *Liberación* implica partir de las capacidades del otro, negarse a imponerle recetas y crear condiciones para que ejerza su libertad y creatividad. Liberación supone un proceso abierto de superación de todas las servidumbres; traduce también un anhelo secular de los seres humanos: el de hacernos hombres y mujeres nuevos, creadores de un continente nuevo. ¿En qué medida ayudan las diversas prácticas y los diversos saberes a la liberación de los pueblos y de las personas? Cada ciencia deberá desarrollar su dimensión liberadora: la filosofía, la teología, la educación, la medicina, la sociología, la historia, las ciencias naturales (Ramírez et al., 2023). La liberación significa la emergencia de época de una nueva conciencia histórica. Todo puede ser leído desde la óptica de liberación-opresión.

¿En qué medida ayudan las diversas prácticas y los diversos saberes a la liberación de los pueblos y de las personas? Cada ciencia deberá desarrollar su dimensión liberadora: la filosofía, la teología, la educación, la medicina, la sociología, la historia, las ciencias naturales, entre todas las demás. La filosofía de la liberación se ha transformado en la bandera de todos los que han tomado conciencia de sumisión específica (las mujeres, los afros, los indígenas, entre otros). Cuando emerge este nuevo estado de conciencia, todos quedan enfrentados con esta pregunta crucial: ¿De qué lado se encuentra usted? ¿Qué intereses subyacen a su práctica, su saber, su situación social? ¿Favorecen al *statu quo*? ¿Buscan solo mejorarlo? ¿Nos mantienen abiertos a nuevos avances de la libertad? ¿Implican una alternativa que permita una mejor forma de integración de todos y la superación de determinados niveles de contradicciones y conflictos? Aquí se capta si en verdad se opta por la liberación, el reformismo, el conservadurismo o, incluso, por el reaccionarismo.

Desde la filosofía de la liberación, es posible releer la filosofía latinoamericana e identificar las categorías liberadoras; es leer discurso desde los amerindios, pero no resignados,

alimentando siempre los anhelos de liberación.(Tovar, 2015) Enseguida, se presentará un estudio sobre la filosofía de la liberación en la interculturalidad.

2.4. La filosofía de la liberación en la interculturalidad

La filosofía de la liberación en la interculturalidad introduce una reflexión crítica necesaria sobre las mismas condiciones de la posibilidad de esta como modelo o paradigma viable para una convivencia pacífica, justa y equitativa de la humanidad. La interculturalidad no es nada homogénea ni uniforme en sus planteamientos, métodos, contextos y objetivos; ha surgido, por un lado, como una expresión filosófica de la ola culturalista e indigenista, a partir de los 90, y, por otro lado, como una evolución genuina de la clásica filosofía de la liberación.

Se trata aquí de introducir al debate filosófico el aspecto de la culturalidad de todo pensar, de someter a una crítica profunda todo tipo de etnocentrismo y universalismo monocultural, teniendo como horizonte el pensamiento de Fornet-Betancourt y su enfoque examina y critica las estructuras hegemónicas del pensamiento filosófico occidental, reivindicando las voces y perspectivas de los desfavorecidos y que integra y respeta, como se ha indicado la diversidad cultural, abogando por un diálogo genuino entre diferentes tradiciones filosóficas, alineado con otros grandes pensadores latinoamericanos como Enrique Dussel y Leopoldo Zea

Hay vertientes de la interculturalidad que se aproximan más a los planteamientos posmodernos de la diversidad (diferencia) y pluriculturalidad; pero también hay otras que apuntan a una convergencia entre el planteamiento liberacionista y el tema de la descolonización mental, filosófica y de género, es decir, una interculturalidad crítica y emancipadora; es en esta última en la que se hace mayor énfasis.

La filosofía de la liberación en la interculturalidad es utilizada para defender mejor a los amerindios. Los misioneros pensaron en un sistema alternativo a la Colonia, denominado las reducciones de los siglos XVII y XVIII en territorios americanos, que hoy son Paraguay, Brasil, Perú, México e, incluso, California. Estas reducciones consistieron en que el amerindio, aunque bajo la orientación de los misioneros, se convertía en sujeto de su propia organización económico-social. Entre 1780 y 1783, el cacique Túpac-Amaru organizó una insurrección de indígenas en el continente de lo que hoy se conoce como Perú, Bolivia, Ecuador, el norte de Chile y Argentina. La víspera de su ejecución, Túpac-Amaru se enfrentó con el Virrey y, entonces, enunció la frase que descifra el sentido de todas las rebeliones liberadoras de los amerindios: Los únicos conspiradores son usted y nosotros. Ustedes como opresores de los amerindios, y nosotros, por haber intentado liberarlo de esta tiranía. (Pigna, 2014)

Estos movimientos sociales de indígenas, afrodescendientes y mulatos criollos no estaban inspirados en las ideas de la Ilustración, sino que nacieron como respuesta desesperada contra la sumisión y buscaron caminos de liberación. Fueron derrotados, pero su memoria está hoy siendo reconstruida con gran dificultad, pues la sumisión no deja documentos ni monumentos, por quienes, en la sociedad latinoamericana, se comprometen con una alternativa a la economía. Existen movimientos populares, importantes sectores del sindicalismo, de las iglesias cristianas, y partidos políticos de corte popular y liberador que encarnan la voluntad de liberación gestada durante tantos siglos de sumisión. Para todos ellos, a palabra liberación no es una doctrina, sino una esperanza de vida que solo llegará a ser realidad a través de un proceso de liberación. (Galeano, 2015)

Ha dedicado su vida a promover un diálogo intercultural que desafíe las estructuras hegemónicas del pensamiento filosófico occidental, reivindicando las voces y perspectivas de los

pueblos más necesitados. Fonet-Betancourt ha sido un ferviente defensor de la liberación intercultural de la filosofía. En su obra “Transformación Intercultural de la Filosofía”, propone un enfoque que integra y respeta la diversidad cultural, abogando por un diálogo genuino entre diferentes tradiciones filosóficas.

Este enfoque no sólo busca reconocer la validez de las filosofías no occidentales, sino también enriquecer el pensamiento global a través de la inclusión de múltiples perspectivas. En el ámbito de la filosofía de la liberación, Fonet-Betancourt se ha alineado con otros grandes pensadores latinoamericanos como Enrique Dussel y Leopoldo Zea. La filosofía de la liberación busca cuestionar y dismantelar las estructuras de dominación y explotación impuestas por el colonialismo y el neocolonialismo. Fonet-Betancourt ha contribuido significativamente a este campo a la importancia de la autonomía y la autodeterminación de los pueblos latinoamericanos en la construcción de libertad y liberación.

Uno de los aspectos más destacados de la obra de Fonet-Betancourt es su énfasis en el diálogo como herramienta revolucionaria. Considera que el diálogo intercultural no es sólo una práctica académica, sino una praxis liberadora que puede transformar las relaciones de poder y abrir espacios para la justicia social. Este enfoque está en línea con su convicción de que la filosofía debe estar comprometida con la realidad histórica y las luchas concretas de los pueblos oprimidos. El legado de Raúl Fonet-Betancourt continúa influyendo en el pensamiento filosófico contemporáneo. Su trabajo ha sido fundamental para la consolidación de la filosofía intercultural como un campo legítimo y necesario en el contexto de la globalización (Figuerola, 2020). Además, su enfoque en la filosofía de la liberación sigue siendo relevante en las luchas actuales por la justicia social, la equidad y la autodeterminación cultural. Enseguida, se

presentarán algunas reflexiones sobre una teoría de la liberación, realizada en América Latina, con componente de la noción de libertad.

2.2. Una teoría de la liberación, realizada en América Latina, con componente de la noción de libertad.

Las reflexiones que se han hecho hasta ahora muestran que América Latina y Europa están ligadas profundamente, aunque por relaciones muy desiguales; la Europa colonizadora constituye uno de los factores principales, no el único, de que América Latina sea tal como es hoy: un continente dependiente, y animado por una gran esperanza de liberación (Boff, 1987). Asimismo, los ideales de liberación vinieron de Europa; el proceso de liberación, sin embargo, ha sido obra de los pueblos y está todavía en marcha. Lo que causa dificultades en este proceso es, en gran parte, la pérdida de identidad latinoamericana causada por múltiples factores.

(Ribeiro, 2021)

No obstante, los europeos no comprendieron al indígena, al rubio, al mulato, al otro que debe ser respetado, la alteridad que debe ser acogida; avasallaron al otro y lo subyugaron, cuando no lo destruyeron totalmente. El proceso de liberación implica, en primer lugar, la recuperación de la propia identidad, de la memoria sofocada de las culturas (Ribeiro, 1971), y, posteriormente, la creación de espacios para la necesaria libertad de expresión y de difusión.

¿Qué es lo que podemos hacer nosotros, latinoamericanos, ante este gran desafío que nos presenta el nivel de conciencia que vamos adquiriendo conjuntamente? Debemos estar juntos en este inmenso proceso de liberación que envuelve a los sujetos históricos y a los sujetos latinoamericanos. Todos nos encontramos dentro de un único y variado proceso filosófico; pero, este proceso se desarrolla de forma desigual, ya que los beneficios del desarrollo son apropiados por los países ya desarrollados, es decir, los pueblos colonizadores, y las “debilidades o

beneficios secundarios van a los pueblos menos desarrollados, las antiguas colonias en América Latina, África y Asia” (Boff, 1987, p. 26), sin embargo, como afirma J.J. Cardozo(2006):

“Quienes piensen que hay que salir del subdesarrollo y la dependencia para empezar a filosofar están equivocados, pues son éstos, precisamente, los temas de los que debe ocuparse nuestra filosofía –nuestra filosofía comenzó desde el momento en que se pretendió poner en duda la humanidad”. (p.24)

Ciertamente, no existen respuestas fácilmente comprensivas para todos. Es importante e, incluso, imprescindible, comprender que la relación independencia-liberación, que envuelve a Europa y a América Latina, es fundamental. Es claro que algunos europeos y latinoamericanos hemos analizado y estudiados los procesos de libertad y liberación en América Latina, y reflexionado en torno a ellos. Ahora, debemos ser sus aliados en el proceso de liberación. Es preciso que veamos con simpatía, el fenómeno fundamental que está ocurriendo en las sociedades latinoamericanas: el pueblo latinoamericano ya ha despertado filosóficamente de los procesos históricos en que vive sociedad en la que prevalecerá la libertad práctica y la liberación. Hoy, cada vez más profesionales de todos los campos del saber están asumiendo este desafío filosófico: ¿cómo construir desde mi propio trabajo, de mi saber y de mi compromiso, la liberación y la libertad? De esta forma, muchos superan los presupuestos de una filosofía que se mantenía distante del proceso social y se mostraba indiferente frente a la sociedad.

Es importante resaltar que, en Europa, cada vez más personas comprenden a América Latina, tal como ocurre en este continente frente a Europa y sus vinculaciones con procesos de liberación y libertad. Así, postulan un proceso de transformación global que supere las relaciones de Europa y de América Latina. Este es un proyecto integral de libertad y liberación de largo

tiempo; tal vez ni nuestra generación ni la próxima vean sus resultados, pero lo importante es saber si podemos analizar el problema y si asumimos, desde la filosofía, una posición válida.

Tampoco hay que olvidar los numerosos grupos que en la sociedad han asumido la causa en favor de uno y otro; y que forman parte de la temática de la liberación como marco teórico de referencia para sus prácticas y motivaciones. No tenemos ninguna respuesta que ofrecer de liberación y libertad inmediata, pero no por ello se considera una posibilidad no estudiar y reflexionar sobre la justificación entre libertad y liberación; creemos que los temas y subtemas que se han presentado son objetivos y no están equivocados. Por ello, es importante dar respuesta a la pregunta ¿cuál es la noción de la libertad en la teoría de la liberación?

Al respecto, se mencionarán los siguientes aspectos:

- Hay que superar simples paralelismos del conocimiento (libertad y liberación), y saber articular, más bien, la comprensión latinoamericana y europea, en un horizonte común y en un proceso histórico-social que nos comprometa a todos.
- De esta profundización, debe surgir una opción por la liberación-libertad como respuesta adecuada a los desafíos generados por el sistema mundial actual.
- Es necesario, además, incrementar la solidaridad entre Europa y América Latina, en términos de experiencias y confrontación de perspectivas filosóficas, para que lleguen a ser complementarias y todas ellas refuercen el proceso de liberación de allá y de acá.
- Allí donde estemos, pensando, trabajando y actuando, en la sociedad y en nuestros campos específicos de trabajo filosófico, hay que pensar y actuar de forma liberadora, de forma alternativa al sistema imperante. Enseguida, se presentará una aproximación a la teoría de la liberación desde la filosofía Latinoamericana en Leopoldo Zea.

2.3. La teoría de la liberación desde la filosofía latinoamericana en Leopoldo Zea

La figura de Leopoldo Zea se encuentra, indefectiblemente, en el trasfondo de las reflexiones acerca de la filosofía latinoamericana relacionadas con sus exigencias actuales y su correspondencia con una práctica de liberación; no obstante, dicha figura no es siempre visible. En la historia de la filosofía del continente americano, hay todavía muchas zonas grises, muchas figuras de peso que son marginadas por cierto colonialismo intelectual, en todas las ramas del saber.

El presente trabajo investigativo busca aproximarse a un autor muy importante para las categorías de libertad y liberación en América Latina; en este caso, Leopoldo Zea. Si bien no es el único ni el primer autor en preocuparse por la existencia y el carácter de la filosofía latinoamericana, sí es uno de los primeros en defender que el pensamiento latinoamericano debe emanciparse y, en gran medida, crearse a sí mismo con unas exigencias y finalidades bien propias. Así las cosas, la vía de comunicación entre la filosofía de Zea y los actuales movimientos filosóficos latinoamericano parece expresar una genealogía importante.

Para introducirse en la filosofía de Leopoldo Zea, vale la pena tener presente que su obra está relacionada con el pensamiento de Ortega (Zea, 2012) y Gasset, así como con el de José Gaos (Pie, 2014). En el pensamiento de Zea, la principal premisa es que la filosofía es un campo vinculado a lo político y lo social; es una praxis reflexiva, comprometida y responsable con la humanidad; en otras palabras, es un frente sólido contra las formas coloniales de exclusión, desigualdad e injusticias sociales impuestas por el mercado global. Por ello, frente a la lógica instrumental que define el contexto actual, Zea reconoce el “valor intangible de la filosofía, como una forma de vida inclusiva, consciente de las circunstancias, que busca un nuevo pacto social” (Anaya, 2022, p. 290). En otras palabras, la filosofía debe corresponder con las

“necesidades de las condiciones materiales y espirituales de los seres humanos que la hacen; una filosofía que no responde a ello es, más bien, una filosofía inauténtica”. (Zea, 1989, p. 22)

El hecho de que concepción de liberación de Leopoldo Zea tenga como base las circunstancias específicas de América Latina, llevará a que dicha filosofía posea ciertas características bien particulares, a que se decante por ciertas opciones teóricas más que por otras e, incluso, a que rescate de forma crítica algunos autores del propio pensamiento latinoamericano en detrimento de otros. Ello es así porque las circunstancias de América Latina exigen un ímpetu de liberación, lo cual no nace desde un lugar filosófico neutro o abstracto, sino desde una posición clarificada filosóficamente, es decir, con la suficiente madurez teórica para visibilizar radicalmente el problema de la liberación en América Latina.

Para Zea (1989), el pensamiento liberal utilizaba en sí mismo el discurso de la libertad y la liberación como un instrumento de dominación. La libertad, concebida de forma abstracta y ahistórica, era parte del tinglado ideológico que justifica la dominación de unos pueblos sobre otros. Tendía a reforzar los mecanismos de dominación entre estos países y los occidentales, pues suponía asumir una agenda filosófica, económica y cultural proclive a los intereses de estos últimos. (Quiñónez Castro, 2017)

Si la filosofía liberal relacionada con la liberación era, por su propia naturaleza, “aporética en relación con la liberación humana, ello se debe a que esta filosofía se asienta, principalmente, sobre la construcción subjetiva occidental” (Zea, 1989, p. 25). Con ello, reduce la posibilidad de que la práctica se realice en el marco de una convergencia colectiva solidaria y emancipatoria, y prevalece, más bien, la realización individual de un sujeto latinoamericano desmarcado de su contexto social e histórico.

La filosofía liberal y la liberación están avocadas al sujeto individual. La construcción de la otredad en esa filosofía es la construcción de una identidad para la liberación. Por eso, “la relación social fundamental es la que asume el contractualismo ilustrado, es decir, aquella donde el sujeto individual está ligado a la comunidad por la fuerza de sus intereses individuales, hacia la liberación”. (Zea, 1989, p. 27)

Es fundamental, para definir la noción de la liberación como ideología, la tarea de enunciar la tendencia de universalidad. La filosofía liberal, que se plantea como absoluta y neutra, está permeada por intereses filosóficos concretos; por este motivo, no es universalizable. La liberación debe, entonces, desmarcar los presupuestos ideológicos del liberalismo –y de las demás filosofías que quieren ostentar el papel de sistematización teórica de la liberación, basadas en intereses particulares– y mostrarlos precisamente como lo que son: como constructor ideológico que responden a intereses de sujetos históricos concretos. (Quiñónez, 2017)

De esta manera, la liberación se plantea como una filosofía con un carácter eminentemente crítico. No puede ser de otra forma, pues el carácter de la “liberación exige superar los intentos liberacionistas que se basaban en constructos ideológicos más que en premisas de conocimiento radicales y situadas en las circunstancias propias de las clases oprimidas” (Zea, 1989, p. 55). Por tanto, la liberación debe ser auténtica, en contraste con la reproducción de modelos de libertad extraños e impuestos. Tal como lo dice Zea (1989), “aceptar un modelo es aceptar a la vez una subordinación” (p. 32). Asumir la definición de liberación en una filosofía extraña es asumir unos moldes teóricos y prácticos alejados de las realidades, de las circunstancias, de las problemáticas específicamente latinoamericanas. Si bien es cierto que, en el momento de estudiar las principales conquistas de la humanidad en sus primeros estadios de desarrollo, es necesario valorar con especificidad las culturas del antiguo oriente y del mundo

grecolatino, también se deben tomar en consideración los “aportes culturales de los pueblos amerindios –como México–, en diversas esferas de la sociología, la filosofía y la cultura, en cuanto a sus concepciones antropológicas, religiosas, éticas, etc”. (Zea, 1989, p. 22)

Si en la filosofía griega, el conócete a ti mismo socrático, orientado hacia el tema antropológico, constituyó un viraje esencial en el desarrollo de la cultura occidental, y los sofistas iniciaron la transición hacia aquella ruptura con las predominantes concepciones cosmogónicas de aquel pensamiento, es posible pensar que algunas de las culturas amerindias más avanzadas, en particular, la mexicana, “llegaron a ubicarse en lo más alto de la reflexión filosófica, especialmente por el lugar que ocupó el tratamiento de la problemática de la libertad y la liberación en sus producciones filosóficas”. (Guadarrama, 2008, p. 25)

No resulta exagerado afirmar que el pensamiento de los pueblos mexicano e inca –pues, aunque el maya llegó a niveles incluso superiores de civilización, eclipsó mucho antes de la conquista– “se encontraba en el momento de la transición hacia el nacimiento de un pensamiento propiamente filosófico cuando se produjo el descubrimiento de América” (Guadarrama, 2008, p. 26). Si se asume que la noción de la filosofía de la libertad y la liberación es una concepción racional del mundo en su integridad, que no se deja llevar por una opinión o simple creencia que cercene sus potencialidades cognoscitivas y que, a la vez, cumple otras funciones de carácter racional, ideológico, humanista, etc., sin que se reduzca a ninguna de ellas, “se podría llegar a afirmar que la cultura mexicana, antes y después del descubrimiento, alcanzó niveles de lo que puede denominarse pensamiento filosófico superior de la razón práctica”. (Guadarrama, 2008, p. 27)

3. El pensamiento filosófico de Leopoldo Zea

Para Zea (1989), los principios filosóficos tienen su raíz en el descubrimiento de América, comienzo de un proceso histórico particular y universal, de fusión cultural europea – ibérica-amerindia-africana–, del que va a resultar el ser latinoamericano. En ese proyecto, se recupera todo lo que de actual y vital que puede tener un pasado que es nuestro pasado, que supera el eurocentrismo, del que fueron receptores pasivos las élites ilustradas del siglo XIX y de parte del siglo XX.

Esta discusión se abrió con el descubrimiento. El mundo americano quedó encubierto por el perspectivismo y circunstancialismo de los descubridores. La peculiar identidad que resulta del mestizaje, de las diferentes oleadas, con variantes según los países, y que continúa hasta el presente, es identidad en conflicto entre sus componentes, en su accionar recíproco y en la relación que guardan con sus orígenes. Zea (1999) examina las relaciones entre España y América, es decir, la historia hispanoamericana, en vista de la integración latinoamericana y de su participación, que es ya realidad plena, en la elaboración de la cultura universal. Con relación a esto, Leopoldo Zea cuestiona, corrige y propone que para que los pueblos, como el latinoamericano, encuentren su filiación y desarrollen un juicio genuino, deben ante todo intentar asimilar su propia historia. El “pensamiento complejo asociado al aprendizaje significativo de los habitantes, no es un problema que se reduce al proceso, sino que se trata más bien de que el proceso de conocimiento pueda llegar a afectar la totalidad del ser”. (Humán et al., 2022, p. 144)

Se empieza a acuñar el término latino como una expresión nueva de identidad e integración. Lo utilizan, entre otros, el chileno Francisco Bilbao, el colombiano José María Torres Caicedo y, al finalizar el siglo, José Martí y José Enrique Rodó. Con ello, América Latina se contrapone a la América sajona. Nuestro tiempo plantea nuevos problemas la libertad y la

liberación en la región: la renovada cuestión de la modernidad; la solidaridad entre las múltiples expresiones de identidad de hombres y “pueblos que componen nuestra América; las relaciones con las comunidades de afuera: la anglosajona en América, la europea y la de la cuenca del Pacífico” (Zea, 1989, p. 46). Está vigente la necesidad de afirmar la libertad y la liberación de Latinoamérica; Zea concluye su filosofía sobre problemas de libertad, liberación e integración, afirmando lo siguiente, como lo consigna Galíndez (2006):

Sigue siendo esta la preocupación de la América libre que se designa Latina, haciendo de esa latinidad expresión de su capacidad para asimilar etnias y culturas en una Raza de razas, Cultura de culturas y acaso una Nación de naciones, como lo soñaban nuestros mayores. (p. 57)

Además, Zea (1989), como se ha reconocido, contribuyó a aportar a nivel conceptual la conciencia de un humanismo concreto y plural, la existencia de una universalidad concreta y la concepción de la identidad cultural en la teoría como necesidad práctica de integración. En cuanto al debate de la concepción misma de la liberación, propugnó la reivindicación de esta última como ciencia estricta, en lo que se refiere al hombre en todas sus expresiones; y aunque es discutible si la filosofía es una ciencia, lo que no se puede poner en duda es que una verdadera filosofía debe abordar lo humano en todas sus expresiones y manifestaciones.

A la inversa de la tendencia dominante, que hizo del hombre occidental el arquetipo del *homo universalis* por antonomasia, a través del cual se medían los demás hombres en sus manifestaciones concretas, considerándolos iguales o inferiores, Zea (1989) reivindicó que la filosofía debía apreciar al hombre en todas sus expresiones de humanidad concreta. Cabe resaltar, en honor a la filosofía, que también existe en el pensamiento y la cultura europea otra tendencia:

[...] la humanista, en la que representativamente hay que reconocer a Bartolomé de las Casas, Antón Anchieta, Michel de Montaigne, Johann Gottfried von Herder, Alexander von Humboldt y, más recientemente, a Arnold Toynbee, Claude Lévi-Strauss, Jean-Paul Sartre, Michel Foucault, Jacques Derrida, Jürgen Habermas, entre otros muchos. (Cutipa et al., 2023, p. 15)

Por otra parte, Zea (1989) puntualizó –como también lo han hecho el argentino Arturo Andrés Roig, el uruguayo Arturo Ardao, el panameño Ricaurte Soler y el brasileño João Cruz Costa– que “la filosofía de la liberación nos ofrece un panorama y un horizonte que no es, en nada, inferior al que ofrece la historia de las ideas y filosofías europeas, sino simplemente distinto” (p. 22); empeñada, eso sí, en “una cultura en la que no tiene por qué estar reñida la libertad de los individuos y la soberanía de los pueblos con la justicia social y la convivencia internacional [esto es, una] cultura en la que razón de sus mejores creadores prevalezca sobre el egoísmo que lo invalida”. (Zea, 1989, p. 11)

El proyecto de la liberación analizado, parte de una especie de complejo de inferioridad; de la supuesta inferioridad de esta América y sus habitantes, de “[...] la supuesta inferioridad de la historia que parece haberle tocado en suerte a estos pueblos” (Zea, 2019, p. 34). Conciencia de la propia inferioridad y, como complemento, de la superioridad del modelo que va a ser adoptado: del mundo llamado occidental, el de Europa occidental y Estados Unidos; y se aducen, incluso, en apoyo de esta supuesta inferioridad, las teorías que el mismo mundo occidental ha elaborado como justificación de su hegemonía sobre los pueblos de América, Asia, África y Oceanía; las teorías sobre el primitivismo o anacronismo de los hombres y su cultura de esas partes de la tierra.

En el pensamiento latinoamericano, Zea (1976b) escribe una filosofía de la liberación originaria y original, no porque cree, una y otra vez, nuevos y extraños sistemas o nuevas soluciones, sino porque “trata de dar respuesta a los problemas que una determinada realidad y un determinado tiempo han originado” (Zea, 1989, p. 23). Desde este punto de vista, entonces, la condición de posibilidades de una originalidad de la filosofía de la liberación no puede dejar de confiarse a la simple reproducción de la herencia cultural europea; de ella el filósofo y “el hombre latinoamericano puede perpetuar el espíritu de libertad y la inteligencia analítica”. (Zea, 1989, p. 24)

América Latina formaba parte del pasado, al contrario de la “[...]América colonizada por los pueblos que ya se han impuesto en la batalla entre el progreso y el retroceso” (Zea, 2019, p. 37). Los civilizadores latinoamericanos tendrían siempre frente a sí este hecho: considerar a sus pueblos rezagados o marginados de una historia que sigue marchando. De allí el afán por borrar de sus pueblos un pasado que se consideraba ignominioso, anacrónico y primitivo; “el afán por dejar de ser lo que se ha sido para poder ser algo distinto, partiendo de experiencias ajenas a su propio modo de ser, “un modo de ser que no se quisiera jamás haber tenido”. (Zea, 1989, p. 39)

La libertad era la negación de un pasado hecho de servidumbre; la civilización, la negación de la barbarie y el anacronismo de esa larga noche colonial. El afán por deshacerse a sí mismos como pueblos “implicaba la preocupación y el afán por ser un pueblo distinto. Voluntariamente, los civilizadores se empeñaron no tanto ya en liberar a sus pueblos “como en poder ofrecerles un cambio de dependencia” (Zea, 1989, p. 43). Por otro lado, la subjetividad latinoamericana, como se expresa en la filosofía de la liberación, recuerda la importancia de considerar el contexto cultural, religioso y social en la formación de la identidad y la subjetividad (Ramírez & Soto, 2020). Zea y otros pensadores de la liberación latinoamericanos argumentan

que la filosofía debe ser sensible a las realidades locales y las luchas por la justicia social en América. En el siguiente apartado, se reflexionará sobre la filosofía de la liberación en Leopoldo Zea.

3.1. La filosofía de la liberación en Leopoldo Zea

La filosofía de la liberación en la obra de Leopoldo Zea se caracteriza por una exploración profunda de las complejas cuestiones de identidad, opresión y emancipación en el contexto latinoamericano. Zea abordó temas cruciales como la relación entre América Latina y su pasado colonial, la búsqueda de una identidad auténtica y la necesidad apremiante de liberarse de las estructuras de opresión, tanto internas como externas. A través de sus escritos y enseñanzas, Zea promovió la reflexión crítica sobre la historia y la cultura latinoamericanas, al mismo tiempo que abogó por un compromiso activo en la lucha contra la injusticia y la desigualdad en la región. Su legado perdura como un “faro intelectual que ha inspirado a generaciones de filósofos y activistas comprometidos con la transformación social y la emancipación de América Latina” (Guadarrama, 2008, p. 25). ¿Es inevitable para los intelectuales el dilema entre compromiso social y compromiso con el conocimiento? L. Zea sostiene que estos compromisos no sólo son compatibles, sino que conllevan una implicación mutua, en el que se configura el carácter del intelectual y su compromiso social como un modo de articular la actividad teórica a la actividad transteórica ética y política, preservando la autonomía de la actividad teórica y buscando el conocimiento universal. (Beltrán, 2021, p. e08)

3.2. Origen del pensamiento de Leopoldo Zea

Entre los años sesenta y setenta, el pensamiento latinoamericano pasó por un proceso de toma de conciencia de su racionalidad que le exigía filosofar desde sus propios problemas y circunstancias. Esto llevó a que muchos pensadores se preguntaran por la configuración de la

identidad filosófica en América Latina como lo son, principalmente, el mexicano Leopoldo Zea y el peruano Augusto Salazar Bondy. Estos filósofos fueron acompañados en esta tarea por intelectuales como: Arturo Andrés Roig, Arturo Ardao, Luis Villoro, Francisco Miró Quesada, German Marquínez, Joaquín Zabalza O.P., Luis José González, Daniel Herrera, Pablo Guadarrama, entre otros.

La tarea de esta generación consistió en asumir el legado de los patriarcas, y organizar y llevar a cabo el empeño de hacer desaparecer el desnivel técnico respecto a la filosofía europea para poder así plantearse una filosofía original y auténtica; una filosofía que se pudiera denominar hispanoamericana o latinoamericana. Para realizar esta “tarea filosófica, necesitaban estudiar la historia pasada del pensamiento hispanoamericano y, posteriormente, analizarlo, razonarlo, conocerlo y asumirlo en su realidad, sea el que fuere”. (Guadarrama, 2008, p. 25)

Esta labor la inició, de modo ejemplar y bien estructurada, el mexicano Leopoldo Zea, y la consiguió transmitir y compartir a un amplio grupo de filósofos de su generación, quienes comprendieron que hacer filosofía sobre la libertad y la liberación no consistía en imitar a Europa, “sino en realizar otro tipo de filosofía diferente, desde la propia situación y temas, problemas específicos de su cultura”. (Boerlegui, 2010, p. 12)

Por eso, Zea se lanzó a la búsqueda y al encuentro de la filosofía hispanoamericana del pasado; de la racionalidad práctica que, por diferentes motivos, se tenía olvidada. Los filósofos más significativos de este grupo generacional adoptaron esta postura afirmativa, entendiéndola de modos muy distintos. Mientras Leopoldo Zea entendía que la postura afirmativa llevaba implícito un empalme con el pasado histórico, retomando lo más valioso de este, Augusto Salazar Bondy, desde una postura radical y exigente, consideró que había que romper con el pasado, dado que en ningún momento del pasado hispanoamericano se filosofó con las

condiciones adecuadas como para hacer filosofía de la libertad americana. Para Zea, solo cuando se disponga de unas auténticas condiciones de liberación, “se podrá entender que se dan las disposiciones para filosofar en racionalidad y liberadoramente”. (Zea, 1989, p. 14)

Zea y Salazar Bondy se hallan entre los precursores e integradores de la llamada filosofía de la liberación, con planteamientos en ocasiones a primera vista irreconciliables, pero que en la actualidad manifiesta la actualidad de una discusión filosófica pertinente y actual (Echeverría, 2019), surgida al calor del grupo generacional posterior; pero, cada uno de ellos defendió, como tendremos oportunidad de comprobarlo en el desarrollo de la presente investigación, “posturas diferentes respecto a cómo entender ese modo de filosofar y sobre la valoración del pasado filosófico hispanoamericano, sobre la liberación en América Latina”. (Guadarrama, 2008, p. 15)

La influencia de la libertad y la liberación fue preponderante a partir de 1870, pero hasta esos años comparte la atención de los estudiosos con la corriente romántica y demás escuelas filosóficas que la convierten en problema de análisis y reflexión. En realidad, muchos rasgos de la libertad y liberación están ya avanzados y presentes en las filosofías de la primera mitad del siglo XIX. Tal es el caso de la escuela alemana del sentido común, el utilitarismo, etc., corrientes preocupadas todas ellas, al menos en parte, por lo racional, lo sensorial y lo positivo, dejando de lado los pensamientos metafísicos.

A partir de 1870, la defensa de la libertad y la liberación se impuso en casi toda Hispanoamérica de una forma tan absoluta que Leopoldo Zea, uno de los primeros y más importantes autores de esta corriente filosófica, llegó a decir que “después de la escolástica, ninguna corriente filosófica ha llegado a tener en Hispanoamérica la importancia que tuvo la defensa de la libertad y la liberación” (Galeano, 2015, p. 51). Luego del descubrimiento y la colonia, la influencia de las corrientes modernas de la filosofía europea se hizo sentir con fuerza

en los diferentes pueblos recién emancipados, pero ninguna alcanzó la presencia de la filosofía. Zea observó que estas corrientes filosóficas modernizadoras cumplieron en Latinoamérica una función crítica y constructora de la libertad y la liberación; mientras que el pensamiento amerindio persiguió una misión más ambiciosa y positiva, en la medida en que pretendió ser la filosofía que ampliara y profundizara los ejercicios de libertad.

A pesar de esa amplia y arrolladora influencia, ya se ha dicho que la doctrina de la libertad y la liberación fue la corriente de pensamiento que tuvo lugar en Latinoamérica durante el período analizado. En dicha época, siguen estando presentes, como en la primera y segunda mitad del siglo XX, las corrientes de pensamiento más significativas de Europa, pero, además, en este siglo la filosofía de la liberación tuvo una presencia muy significativa, aunque no del todo estudiada en profundidad por la comunidad latinoamericana.

Zea era, para 1980, un prohombre del pensamiento mexicano y de toda América Latina, y el tipo de asunciones que manejaba las ideas de libertad y liberación eran, a esas alturas, un latinoamericano común vinculado a la filosofía de la liberación del continente. Zea (1989) se había dedicado al estudio de la filosofía de la liberación, a revisar el positivismo mexicano que tenía un conjunto de particularidades de ese país que lo hacían muy específico; además, estaba tratando de estudiar y explicar la capacidad de producir, en América Latina, una filosofía sin más, objeto de una discusión académica conocida con el filósofo Augusto Salazar Bondy, en 1968, quien reflexionaba justamente sobre lo contrario: América Latina y su falta de originalidad, su ser, como se dijera, de segundo grupo en cualquier actividad intelectual, especialmente una como la del quehacer filosófico. (Espeche, 2017)

Zea (1989) era un incansable articulador de equipos a distancia, pues pensaba y coordinaba posibles integraciones latinoamericanas, a la luz de esa filosofía instalada en las

“circunstancias, en el sentido orteguiano del término” (Zea, 1989, p. 34); para los años sesenta, en México, había tenido varios cargos en instituciones educativas mexicanas (sin ir más lejos, fue director de la facultad de filosofía y letras de la Universidad Nacional Autónoma de México entre 1966 y 1971). En 1966, convirtió el Seminario de historia de las ideas, que había dirigido, en el centro de estudios latinoamericanos, y recibió, entre otros, el premio nacional de ciencias y artes en 1980. Sus intervenciones de los años setenta fueron *Latinoamérica Tercer Mundo* (1977), *Dialéctica de la conciencia americana* (1976) y *Filosofía de la historia americana* (1978).

En todos los casos, estaba decidido a rechazar la opción capitalista, buscando la apropiación de la palabra del dominador por parte del dominado —como tercer mundo o desarrollo—, el reconocimiento de la separación entre dirigentes —como colaboracionistas de ese mismo capitalismo en su fase imperialista— y pueblo, y, sobre todo, la discusión sobre el carácter de la historia y del ingreso de América Latina en ella —revisitando un ítem central en su producción, sus lecturas del historicismo hegeliano—.

En 1980, Zea publicó *Simón Bolívar: Integración en libertad*; y, en 1983, *Marx y Bolívar*, en la revista *Nueva Sociedad*, artículos importantes pues allí “organiza una confluencia que, al mismo tiempo, definía otra: la del sujeto-revolucionario y la del sujeto-teórico cuya síntesis era el sujeto latinoamericano” (Zea, 1989, p. 36). Por esos años, la revista *Controversia* intentaba revisar ciertos presupuestos en el análisis de la derrota de las organizaciones armadas revolucionarias en Argentina y, en una tesis polémica, afirmó que estas habían sido derrotadas políticamente por el pueblo.

Es necesario estudiar el plano filosófico, sobre las reflexiones de Zea de finales de los años sesenta, es decir, en el “momento de mayor expansión a nivel planetario de los movimientos

de liberación de los pueblos, en Asia, África, Sudamérica, etc., de las viejas estructuras culturales, económicas, del imperio europeo y norteamericano” (Zea, 1989, p. 37). A pesar de las grandes perspectivas que dichos procesos abrieron en la visión de Zea, especialmente cuando se dirigía a los análisis filosóficos latinoamericanos de la segunda mitad del siglo XX, permanecen velados, aislados de algunas ideas de libertad y liberación. De esta manera, parece que, al final de este recorrido, solo una parte de esa humanidad logró el proceso de libertad y liberación de la razón práctica.

Ahora bien, para el filósofo mexicano, la originalidad, ciertamente, no es un alejamiento de la realidad y de sus problemas particulares, ya que, en caso contrario, esta se reduciría a una imitación de otros caminos o una asimilación, aunque crítica, de otros contenidos (Cacciatore, 2004). Aunque el estudio de Zea pueda aparecer no exento de simplificaciones y tautologías, se apoya en una idea experimentada y muy fuerte del conocimiento filosófico, en su simplicidad de universalidad y particularidad, en la sistematicidad de la filosofía mexicana y en su originalidad en las ideas epistemológicas. En el siguiente apartado, se reflexionará sobre la filosofía de Leopoldo Zea.

3.3. La autenticidad de la filosofía de liberación en Leopoldo Zea

Para Zea (1989) la tendencia utópica de América fue lo que le habría impedido a la América hispana encontrar su libertad, identidad y liberación, en la medida en que la tendencia a situarse en el futuro le hacía olvidarse del presente y del pasado. El futuro no puede desligarse nunca del presente ni del pasado. Zea (1989) propuso una conversión a la historia como modo real de concretarse la libertad humana, que es tanto como asumir la propia realidad, no desdecirse de ella, como vía de liberarse de los utopismos estériles; porque, para Zea, al igual que para otros intelectuales americanos, el gran error del latinoamericano “ha sido no aceptar su

propia realidad desde la pretensión de querer ser otra cosa” (Boerleguá, 2010, p. 47). Por eso, buscó “encarnar identidades foráneas, olvidándose de ser lo que él es, libertad e identidad encerrada en parte en su pasado histórico” (Zea, 1976b, p. 33). El segundo momento clave en el que se planteó de nuevo la cuestión de la filosofía auténtica de América Latina tuvo lugar entre la década de los sesenta y los setenta; en ese momento surgió la filosofía de la liberación, cuyos rasgos característicos y datos históricos sobre su origen y configuración presentaremos en su momento.

La filosofía de la liberación se planteaba sobre la complejidad. Su problemática proviene de varios frentes: el primero hace referencia a la definición misma de libertad; el segundo se refiere al esclarecimiento de la cuestión acerca de si puede hablar de filosofía de la liberación, es decir, plantearse el tema de su existencia, de su ser o no ser; y, en tercer lugar, si respondemos a la cuestión anterior de modo afirmativo, nos tenemos que “enfrentar a la tarea de indicar cuáles serían sus rasgos o caracteres específicos, esto es, su autenticidad filosófica”. (Zea, 1989, p. 53)

Si se quiere enfrentar de modo riguroso a la primera cuestión, se tendría que hacer referencia a los principales momentos de la historia de la filosofía que, desde Kant, han puesto en entredicho el ser y el quehacer de la filosofía. Estamos inclinados a pensar, desde la distancia histórica, que la filosofía ha mantenido, de forma monolítica, la conciencia de su ser e identidad; pero lo cierto es que no es así. En cada momento histórico se ha percibido la tarea filosófica de diferentes maneras. Kant constituye un momento clave en la crisis de identidad de la filosofía, en cuanto a lo referente a la metafísica. Posteriormente, son muchos los filósofos que han puesto en entredicho la tarea de filosofar, desde Nietzsche hasta Heidegger, Ortega y Gasset, y los filósofos de la escuela de Fráncfort, entre otros.

De tal modo que proliferan los trabajos confrontados con la cuestión ¿qué es libertad?, o ¿para qué la liberación? Independientemente de cuál sea la respuesta a estas cuestiones, parece clara la consciencia de la crisis de identidad que embarga a la filosofía de la liberación en la actualidad, y la necesidad de entenderse de formas más amplias y plurales de las que hasta hace no mucho se había entendido; pero la crisis de identidad de la filosofía de la liberación no solo se ha generado desde el propio desarrollo interno de esta, sino desde diferentes ciencias humanas, como la psicología, la antropología, derecho o la sociología del conocimiento.

La constatación de estos puntos de vista es que la filosofía no es un saber que posee la seguridad del punto de vista especie de la eternidad, sino, más bien, especie circunstancial de América Latina. La filosofía de la liberación es “un saber situado, lastrado por las capas inconscientes de los individuos, y de las culturas y clases sociales desde las que se hace filosofía”. (Guadarrama, 2008, p. 28)

Esta falta de claridad en la identidad de lo filosófico hace también que se prefiera, en la actualidad, utilizar el concepto más amplio de pensamiento que de filosofía de la liberación; o, asimismo, utilizar la expresión más compleja de pensamiento filosófico latinoamericano. Con esta estrategia se pretende referirse a un “número más amplio de pensadores, que, si bien puede que no tengan cabida en una historia estricta de la filosofía de la liberación, representan un modo específico y auténtico de acercarse a la realidad y dar cuenta de ella”. (Guadarrama, 2008, p. 26)

La filosofía de la liberación se orienta, de modo más estricto, a plantearse y tratar de responder las preguntas fundamentales de la realidad y su fundamento, del ser y del sentido de la existencia humana, de la esencia de lo humano. En cambio, el pensamiento hace referencia a un enfoque más general y menos estricto de estos problemas, lo cual constituye, como señala J. L. Abellán (1979) “el momento de máxima conciencia intelectual que de sí adquieren determinadas

culturas, grupos, clases sociales o individuos” (p. 103). Esto nos aboca a una concepción más abierta y plural de la filosofía de la liberación, entendiendo que no existe la filosofía, sino las filosofías; además, nos muestra la conveniencia de ampliar al ámbito del pensamiento y de las ideas, las fronteras de nuestra atención en el momento de analizar la filosofía latinoamericana. Enseguida, se presentará un análisis de la vigencia del pensamiento de Leopoldo Zea.

3.4. Vigencia del pensamiento de liberación en Leopoldo Zea

Zea (1989) se dedicó al estudio del positivismo en América Latina entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX. En ese momento histórico, planteó su problema filosófico fundamental: la individuación de una original y autónoma filosofía americana que se propone como uno de los signos peculiares para el “reconocimiento de una conciencia de sí del mundo cultural latinoamericano” (Zea, 1989, p. 23). El principal objetivo filosófico de Zea “[...]” está representado por la filosofía de la liberación del siglo XIX. Estas han dado vida a una especie de humanismo híbrido” (Zea, 1989, p. 64), que ha sacrificado sus raíces para acercarse al modelo de humano considerado universal y moderno.

El resultado del análisis de Zea es únicamente una lucha entre diferentes modelos: por un lado, la defensa del modelo conservador de derivación aristotélica y, por otro lado, el surgimiento de un modelo, al final victorioso, que es el pragmático, el amerindio. El arquetipo por realizar es Europa, la Europa que ha originado la llamada cultura occidental; nuestros próceres sueñan con una América que, como Europa, origine un conjunto de culturas nacionales semejantes a las que han surgido en el continente europeo. El resultado de esta pretensión se hará expreso en una filosofía afrancesada, sajonizada o germanizada, y en una filosofía que hace de la doctrina un instrumento del nuevo orden mental, la filosofía que ha de sustituir a la grecorromana, una vez

alcanzada la emancipación mental. El papel de Zea (1989) asignado a su generación filosófica se convierte, entonces, en el esfuerzo de consolidar una aparente aporía:

- Por un lado, la urgente individualización de una filosofía de la liberación y de una cultura que sepa llevar la reflexión a la pregunta original sobre la libertad del sujeto trascendente, sin adjetivos y sin limitaciones racionales.
- Por otro lado, la necesidad de una “conciencia de identidad que sepa salir de las generosas utopías supranacionales y crear un nuevo espacio para la pluralidad de las naciones latinoamericanas”. (Zea, 1989, p. 22)

La vigencia de esta filosofía de la liberación muestra que el hombre latinoamericano que se buscaba está dentro de cada hombre, que el paradigma es solo el sujeto mismo, independientemente de que sea latinoamericano, europeo o africano; surge como expresión paralela el humanismo kantiano. El concepto de liberación y libertad que usa Zea (1989), casi como una especie de comprobación de su idea de filosofía, tiene como fin un auténtico y original concepto de hombre sin limitaciones de raza o de cultura, es decir, una manera de ser de los pueblos que no debe referirse a ningún otro pueblo como modelo a seguir o imitar. Enseguida, se presentará un estudio sobre el concepto de la liberación, realizada en América Latina.

3.5. El concepto de liberación en Leopoldo Zea

La filosofía de la liberación es universal, americana por añadidura, como ya se había considerado desde 1948 por los filósofos latinoamericanos. Zea (1989) insistió en el carácter universal y la autenticidad que la tarea filosófica adquiere en nuestra América, entre los siglos XIX y XX. Incluso, concibió un provincianismo de espíritu en el europeo medio, situación que se expresó mejor en América. Además, al vencer el débil nacionalismo, se ha estudiado la cultura europea no como filosofía de masas, sino como la seguridad de lo creado para, a partir de

allí, hacer de la universalidad una aspiración de nuestra cultura. Teniendo en cuenta este reto, es necesario construir y proponer una teoría de la liberación con componentes de Leopoldo Zea, y es urgente tomar conciencia del pasado, comprendernos para que sea un hecho la filosofía de la libertad y liberación; se hace necesario conocer la evolución histórica de nuestros pueblos para establecer con otras las relaciones. (Galindez, 2006)

La liberación de la filosofía latinoamericana pasa por el examen histórico y la toma de conciencia de la historicidad, con lo que “se resalta la importancia de la historia de liberación, y, por ende, será posible una labor creadora, plena y consciente” (Cutipa et al., 2023, p. 26). Para Zea (1989) en el periodo de la segunda posguerra europea ocurrió una fractura filosófica a partir de la cual América –simbólica expresión de un grupo de hombres– tuvo que resolver los problemas filosóficos desde sí y sus circunstancias. Con ello, desaparece la imitación como recurso de solución, pues tanto el “americano como el europeo requieren nuevas formas de vida ante problemas inéditos del mundo contemporáneo que la cultura de la libertad y la liberación tradicional no analiza” (Galindez, 2006, p. 34). El análisis se encamina a examinar la filosofía como dominación o como liberación. Zea se apoyó en el pensamiento de Augusto Salazar Bondy, quien proponía una filosofía que no resultara expresión de centro alguno de poder; pero, para que “aflore una filosofía nuestra, se requiere previamente de un cambio económico y social, la cancelación del subdesarrollo”. (Zea, 2017, p. 36)

Sin embargo, “queda la sensación de que Europa sigue siendo el arquetipo del filosofar sobre la libertad y la liberación en el mundo de occidente” (Guadarrama, 2008, p. 25). Al respecto, cabe resaltar que la filosofía no es necesariamente un determinado sistema; “lo sistemático, si se presenta, es una expresión formal de una filosofía” (Galindez, 2006, p. 28). Lo filosófico es la actitud, el problema más que la solución, las aporías que dan origen al

pensamiento. De las filosofías europeas hemos de “retener no las soluciones ya confeccionadas para problemas que nos son extraños, sino el espíritu que hace posible plantearse y resolver nuestros problemas latinoamericanos”. (Galindez, 2006, p. 29)

La pregunta por la posibilidad o efectiva existencia de una filosofía de la liberación es ya filosofía. Es actitud que rompe con los supuestos de la dominación, filosofía de liberación o de experiencia del hombre, de humanidad. Filosofía que presta un servicio fundamental a la humanidad que habita la tierra latinoamericana; “filosofía circunstancial y crítica, en buena parte destructiva de la condición deprimida de nuestros pueblos” (Zea, 1989, p. 22). Se trata, en el fondo, de reconstruir la filosofía sobre la libertad y la liberación desde América Latina.

Sin embargo, la representación moderna de sujeto latinoamericano contiene una fuerte incidencia en diversas expresiones que continúan afirmando la universalidad como supuesto del saber científico –y, por consiguiente, filosófico– en cuanto conocimiento objetivo y neutral, desde un punto de vista axiológico; y, a la vez, se procura sustentar como verdadero, independientemente de las cambiantes circunstancias históricas que lo cualifican. Sin dejar de advertir que la búsqueda de una mayor generalidad que intenta abarcar a distintos casos particulares constituye una característica válida del pensamiento, lo que se señala es la pretensión de que la verdad sea limitada en el marco de un universalismo abstracto. (Ramaglia, 2014)

Ante esta se erige, en su diferenciación, un pensamiento tendiente a la emancipación de los seres humanos, en la medida en que no resulta desvirtuado, en muchos casos, por la misma deriva que se sigue del orden mundial moderno, que cobra fuerza, por cuanto es un pensar que se refiere a situaciones determinadas, y no solo concibe la libertad en términos abstractos; en lo que “podría caracterizarse como la aspiración utópica de un proceso de liberación y libertad que se arraiga en las condiciones ligadas con la propia realidad social, incluyendo sus carencias y

potencialidades” (Ramaglia, 2014, p. 25). Sin embargo, el hecho de que sí pueda ponerse en cuestión se refiere al modo en que ese modelo idealizado de un saber filosófico sobre la liberación –idealizado por los mismos profesionales de la filosofía en América Latina–, que se plantea desvinculado de cualquier interés ajeno a lo puramente intelectual, ha servido como parámetro para evaluar y restarle legitimidad a una producción filosófica que intenta abordar la propia realidad latinoamericana. (Cardozo, 2006)

Esto no implica quedar circunscripto a una referencia localista, ya que la filosofía de la liberación, en sus manifestaciones más relevantes, ha tendido a delimitarse a partir de otras tradiciones culturales, en especial la europea, enriqueciéndolas desde una perspectiva singular; al mismo tiempo que “ha elaborado proposiciones que pueden contener un valor universal, referenciado en lo concreto, asumiendo el lugar de enunciación situado que posee en última instancia todo discurso filosófico” (Ramaglia, 2014, p. 16). Se entiende que la filosofía, como saber crítico, no se reduce a los límites de la razón o a las posibilidades del conocimiento, sino que involucra al sujeto que conoce, en su inserción, en una situación social e histórica.

De ahí que plantee como complementaria la noción de *a priori* antropológico sobre la liberación para dar cuenta de un ejercicio de autoafirmación y reconocimiento que realiza el sujeto del discurso filosófico; “como momento anterior y necesario para la comprensión del mundo que intenta realizar, desde un punto de vista determinado, y en un sentido que lo lleva a apropiarse de esa realidad” (Zea, 1989, p. 22). La teoría de la liberación entiende la posibilidad de conjugar la filosofía de la liberación, que nace de la realidad latinoamericana, y los contenidos de carácter universal que el mundo occidental le ofrece a esta filosofía. Como afirma J. J. Cardozo(2006) “Al interior de América Latina, en especial la hispánica, se gestaron dos movimientos, que si bien se mostraron contrarios, representaron la génesis propia de una historia

que aún se está escribiendo”(p.24). Por lo tanto, el “anti-occidentalismo de la filosofía sobre la libertad no es el rechazo de los ideales de igualdad o de participación, sino el rechazo de los ideales de emancipación social de los pueblos amerindios” (Zea, 1989, p. 22). Es muy sensible el rechazo de esa posición que ha reducido el modelo occidental a una ideología de poder y de expansión imperialista, a división del mundo entre humanidad y hombres.

Paradójicamente, la autenticidad de la filosofía de la liberación en Zea no puede prescindir del hecho de que la filosofía occidental haya dado a las naciones europeas la conciencia de la propia historia y de la propia humanidad. En esta actitud, afirma Zea, se encuentra el centro de la discusión de la autenticidad y originalidad que tanto parece preocupar a nuestros pensadores latinoamericanos. Por otra parte, estos son valores que se presentan como universales y, por ende, al alcance de todo hombre y para la justificación de toda humanidad; sin que ello tenga nada que ver con la situación social, cultural o racial de América Latina. Así pues, se trata de no eludir, como tampoco de imitar, la filosofía occidental, para dar origen a una filosofía de la libertad y la liberación; se trata de hacer, seleccionar, adaptar la expresión de la filosofía occidental que mejor convenga a las necesidades de la realidad de América Latina.

Zea (1989) parece aceptar como dato empírico la occidentalización de América Latina, pero lo que no acepta es el uso discriminatorio de este proceso de universalización de lo humano, empleado a menudo como instrumento en contra de la dignidad humana. El filósofo mexicano estaba convencido de la “autenticidad del pensamiento amerindio, que solamente puede constituirse a partir de la capacidad que los hombres poseen; y deberán enfrentarse con sus propios problemas y encontrar soluciones adecuadas”. (Zea, 2017b, p. 34)

En el siguiente apartado, se reflexionará sobre el balance filosófico entre la libertad kantiana y la liberación en la filosofía de Leopoldo Zea. En la primera parte de esta

investigación se estudió a Kant que fue una figura central en la filosofía y sus ideas han tenido un impacto profundo y duradero en diversas ramas del pensamiento occidental. Su obra es vasta, pero se reflexionaron sobre varias ideas importantes para el desarrollo de la respuesta a la pregunta de investigación, que reflejan su contribución a la filosofía. Kant es conocido por su “filosofía de la libertad”, especialmente la obra “*Crítica de la razón pura*”. En esta obra, Kant intenta responder a la pregunta de qué podemos conocer y cómo. Introduce conceptos fundamentales como las intuiciones puras de espacio y tiempo, las antinomias, la libertad trascendental, la libertad práctica y la razón. Se logro en esta primera parte de la investigación doctoral, que nuestra experiencia del mundo está mediada por estructuras mentales innatas de libertad, una idea revolucionaria que desafía tanto al empirismo como al racionalismo, como el pragmatismo de América latina.

Las ideas de libertad Kantiana y la interpretación señalada en esta primera parte, es influyentes hoy en día. Este concepto de libertad se espera que influencie no solo la filosofía, sino también la ciencia, la ética, la política y la teología. Los debates contemporáneos sobre el universalismo ético, la autonomía y la justicia global todavía recurren a los fundamentos de libertad kantianos.

En la segunda parte de esta investigación se estudió a Zea que fue una figura central en la filosofía de la liberación y sus ideas han tenido un impacto profundo y duradero en el pensamiento occidental. Leopoldo Zea enfatizó la necesidad de una filosofía que surgiera de las realidades y experiencias propias de América Latina, diferenciándose de las tradiciones filosóficas europeas que dominaban el pensamiento en el continente. Sus escritos se centraron en la liberación cultural e intelectual de los pueblos latinoamericanos. Zea criticó la adopción acrítica de filosofías europeas y promovió un pensamiento filosófico que emergiera de las

experiencias y problemas locales. El pensador Zea estudio la emancipación de América Latina de la dependencia cultural e intelectual impuesta por Europa. Consideraba como se desarrolló en la segunda parte de esta investigación doctoral, que esta liberación era esencial para el desarrollo autónomo de América Latina. La filosofía de la liberación se enfocó en la emancipación de las naciones oprimidas y en la creación de una sociedad con mayor libertad. Conviene indicar, como sostuvo A. Kozel, que la crítica de Zea a la civilización moderna es parcial y selectiva, y en ningún momento excluye una disposición solícito/admirativa: junto a su demanda de equilibrio, Zea sigue ubicando su anhelo de “libertad y confort”. (Kozel, 2013, p. 20)

La filosofía de la liberación y sus representantes criticó la dominación intelectual y cultural de Europa sobre América Latina. Esta filosofía no solo buscaba la liberación política y económica, sino también la cultural, educativa y social. Abogaba por un enfoque holístico que considerara todas las dimensiones de la libertad y la liberación.

La idea de liberación de Zea y la interpretación señalada en esta segunda parte, es influyentes hoy en día. Este concepto de libertad se espera que inflencie no solo la filosofía, sino también la ciencia, la ética, la política y la teología. Mientras Zea se enfocó en desarrollar una filosofía auténticamente americana, la filosofía de la liberación amplió este enfoque hacia la lucha contra todas las formas de desigualdad, promoviendo una emancipación integral de los pueblos latinoamericanos.

Transición lógica hacia la tercera parte: integración y nueva Perspectiva

Para construir un balance entre estas dos perspectivas filosóficas, se puede resaltar cómo ambas tradiciones críticas—la kantiana y la de Zea—comparten un compromiso con la autonomía y la liberación, aunque operan en contextos y con objetivos diferentes. La crítica

kantiana se enfoca en la razón y la moral universal, mientras que Zea adapta el impulso crítico a la realidad específica de América Latina, buscando una liberación histórica y social.

En la tercera parte, se analizará cómo los principios kantianos de autonomía y universalidad pueden dialogar con la filosofía de la liberación de Zea, enriqueciendo ambas perspectivas. Se explorará cómo la libertad kantiana puede ser aplicada a contextos de liberación social, y cómo la conciencia histórica y la identidad propuesta por Zea pueden proporcionar una dimensión práctica a la crítica kantiana. Kant explorar cómo el concepto kantiano de libertad puede informar y fortalecer las luchas por la emancipación social y política en América Latina, tal como lo propone Zea. Esta transición lógica facilita un diálogo entre las dos tradiciones filosóficas, permitiendo una síntesis que puede ofrecer nuevas perspectivas y soluciones a problemas contemporáneos.

Parte tercera

Balance filosófico entre la libertad kantiana y la liberación en América Latina

1. De la libertad kantiana a la liberación de Leopoldo Zea

En esta tercera parte, se estudió el balanceo entre la libertad kantiana y la filosofía de la liberación en América Latina desde la reflexión de Leopoldo Zea e Immanuel Kant, comprendiendo la importancia de este problema filosófico. Para desarrollar este apartado, se responderán las siguientes preguntas: ¿cuál es el balance entre la subjetividad trascendental y la subjetividad latinoamericana?, ¿cuál es el balance entre la dialéctica trascendental kantiana y la dialéctica de la filosofía de la liberación en Leopoldo Zea?, ¿cuáles son los elementos del balance entre la razón trascendental kantiana y la razón práctica latinoamericana?, ¿cuáles son los elementos del balance entre la libertad kantiana y la liberación en Leopoldo Zea?

La intersección entre la filosofía de la libertad kantiana y la filosofía de la liberación en América Latina, desde la perspectiva de Leopoldo Zea, plantea un fascinante y complejo desafío filosófico. Mientras Kant abogaba por la libertad individual como un principio fundamental para la autonomía moral en un contexto eurocéntrico, “la filosofía de la liberación en América Latina surgió como una respuesta urgente a las profundas desigualdades sociales, culturales y económicas que afectaban a la región”. (Dussel, 1994, p. 24)

Zea (1989), destacado exponente de esta corriente filosófica reconcilia estas dos perspectivas (cultura latina y europea), aparentemente divergentes. Su reflexión conduce a explorar cómo la libertad kantiana puede dialogar con las luchas por la liberación y la justicia social en América Latina, resaltando la importancia de la contextualización cultural y la necesidad de repensar la libertad en términos más amplios y comprometidos con la realidad de la región. En esta sección, examinaremos cómo Leopoldo Zea abordó esta tensión filosófica, promoviendo un diálogo fructífero entre la libertad de la filosofía kantiana (dialéctica

trascendental) y la búsqueda de la liberación en América Latina, aportando así nuevas perspectivas a estas dos importantes tradiciones filosóficas.

La libertad y la liberación no son problemas filosóficos de moda, como lo quieren hacer ver algunos pensadores contemporáneos, sino una búsqueda permanente de reflexión, de análisis y críticas sobre problemas más relevantes: la existencia, el ser, la inmortalidad del alma, la verdad, la sociedad, la historicidad, la ciencia, la tecnología, la ecología y el futuro de la humanidad. Es preponderante la reformulación de una nueva interpretación filosófica sobre la libertad y la liberación, desde la perspectiva del contexto propio; así como la erradicación de la *irracionalidad* y los *totalitarismos* para encontrar salidas de producción humana, social y cultural que sustituyan a las dominantes en la actualidad (Flores, 2021). Entender la libertad y la liberación como “una forma expresiva y práctica de la razón es imperante para relacionarla dentro de un contexto filosófico” (Flores, 2021, p. 24), Considerándoles como el producto de un tiempo y espacio definidos.

Asimismo, Zea (1989) reafirma que las propuestas del filosofar latinoamericano están basadas en las crisis constantes que invaden actualmente a la sociedad, por lo que es un *filosofar situado*. En ese sentido, “es necesario rescatar la verdad y la historicidad como fuentes para retomar las preocupaciones que atañen a la vida social, filosófico, económica y cultural de nuestra América” (Dussel, 1994, p. 24). Al hacer referencia al legado de Zea (1989), sobre la liberación y la libertad, se deben desmitificar las falsas características del filosofar. Es un compromiso y una responsabilidad estudiar a fondo las ideas latinoamericanas de manera interdisciplinar. Además, es necesario movilizarla para su análisis y construcción, manejando siempre una reflexión filosófica y una verdadera toma de conciencia en la crítica de los

acontecimientos para que la humanidad pueda aprehenderla y comprenderla. (Flores, 2014, p. 34)

Por otro lado, “Zea formula una reconstrucción de la historia de las ideas en América Latina, compartiendo una explicación que nos lleva a Platón, Hegel, Ortega, Heidegger, entre otros” (Guadarrama, 2008, p. 26). Es decir, racionalidad, subjetividad y aporías son las características que deben tener las ideas de libertad y liberación, puesto que dan “vitalidad en la existencia óntica y fenoménica; en ellas se centra este balance, las sitúa en espacio y tiempo en América Latina” (Guadarrama, 2008, p. 45). En el siguiente apartado, se estudiará el balanceo entre la subjetividad trascendental kantiana y la subjetividad latinoamericana.

1.1 Balance entre la subjetividad trascendental kantiana y la subjetividad latinoamericana

El diálogo entre la subjetividad trascendental y la subjetividad latinoamericana, tal como se refleja en el pensamiento de Leopoldo Zea, representa una oportunidad filosófica única. Estas dos perspectivas, en apariencia dispares, ofrecen un terreno fértil para explorar las dimensiones de la subjetividad humana y su relación con la cultura, la filosofía y la historia latinoamericana. En este apartado, examinaremos cómo la filosofía de Kant, con su énfasis en la autonomía individual y la razón pura, se entrelaza con la visión de Zea sobre la subjetividad en América Latina, que incorpora la herencia colonial y las luchas por la liberación en la identidad latinoamericana.

La subjetividad trascendental kantiana hace énfasis en la autonomía de la razón y la capacidad del individuo para ejercer un juicio independiente. Kant argumenta que la *razón pura*, despojada de influencias externas o emociones, es la facultad que nos permite acceder a la verdad objetiva y al conocimiento genuino. La filosofía kantiana, basada en la autonomía de la

voluntad y en el deber, la obligación moral, establece que las acciones deben guiarse por principios universales y racionales, y que la moralidad reside en la capacidad de actuar de acuerdo con la razón.

En contraste con la filosofía kantiana, la subjetividad latinoamericana, como se expresa en la obra de Zea y otros pensadores de la liberación latinoamericanos, se origina en un contexto cultural, histórico, filosófico, teológico y social específico. Zea, como destacado exponente de la filosofía de la liberación en América Latina, “aboga por una filosofía arraigada en la realidad latinoamericana, que reconoce la diversidad étnica, la opresión histórica y la lucha por la justicia social en la región”. (Guadarrama, 2008, p. 45)

La perspectiva de Zea (1989) se basa en la crítica al eurocentrismo y a la filosofía tradicional, y argumenta que América Latina debe desarrollar una filosofía propia que refleje su contexto único. Esta filosofía tiene como fin rescatar y valorar las voces y las experiencias de los marginados y oprimidos en la región. Zea (1976b) también destaca la importancia de la herencia colonial en la formación de la identidad latinoamericana y aboga por la necesidad de superar estas heridas filosóficas a través de la lucha por la liberación, la libertad y la justicia social. El diálogo entre la subjetividad trascendental kantiana y la subjetividad latinoamericana nos propone considerar cómo estas perspectivas aparentemente contradictorias pueden enriquecerse mutuamente. En lugar de verlas como incompatibles, podemos explorar cómo se complementan y ofrecen un enfoque más completo de la subjetividad humana y su relevancia en América Latina.

La filosofía kantiana proporciona una base sólida para la comprensión de la autonomía individual y la relevancia de la razón en la toma de decisiones del sujeto trascendental. Esta perspectiva puede contribuir a resaltar la importancia de la autonomía y la libertad individual en

la lucha por la justicia social en América Latina. La filosofía kantiana, centrada en el deber, la obligación, la libertad, la subjetividad trascendental “la autonomía y la universalidad de las normas éticas, es un marco valioso para abordar cuestiones de corrupción, desigualdad, discriminación y derechos humanos en la región”. (Guadarrama, 2008, p. 45)

Por otro lado, la subjetividad latinoamericana, como se expresa en la filosofía de la liberación, recuerda la importancia de considerar el contexto cultural, religioso y social en la formación de la identidad y la subjetividad. Zea y otros pensadores de la liberación latinoamericanos argumentan que la filosofía debe ser sensible a las realidades locales y las luchas por la justicia social en América Latina. Esta subjetividad se muestra como autonomía, como libertad, como posesión de sí mismo y del mundo (Soto Urrea et al., 2021); en otras palabras, como voluntad de poder. Esta subjetividad implantará un nuevo tipo de saber: la racionalidad instrumental. Saber es poder, el poder es dominio sobre cualquier objeto, la naturaleza, el hombre y la sociedad. Esto implica reconocer las cosmovisiones filosóficas causadas por el colonialismo y la necesidad de empoderar a las comunidades marginadas. Un aspecto esencial de este diálogo filosófico es la idea de que la subjetividad trascendental kantiana puede enriquecerse al tomar en cuenta las perspectivas latinoamericanas. Esto quiere decir que la filosofía kantiana “puede beneficiarse de una mayor atención a la diversidad cultural y las luchas sociales en América Latina; lo cual la hace más relevante y aplicable en este contexto”. (Guadarrama, 2008, p. 46)

Este diálogo ha llevado a un enfoque más contextual y culturalmente informado de la subjetividad en América Latina; reconoce la diversidad étnica, las tradiciones indígenas, el pluriculturalismo y la influencia de la filosofía colonial en la construcción de la liberación latinoamericana. Esto ha llevado a una apreciación más profunda de las raíces culturales y la

herencia filosófica de América latina, lo que a su vez ha influido en la promoción de la diversidad y el respeto por las diferentes expresiones culturales de libertad y liberación en América Latina.

Otro aspecto fundamental del diálogo entre estas perspectivas filosóficas es su implicación en la lucha por la justicia social en América Latina. La subjetividad trascendental kantiana proporciona una base sólida para la comprensión de la justicia desde una perspectiva universal basada en principios morales abstractos. Kant argumenta que la moralidad se basa en la autonomía de la voluntad y en la capacidad de los individuos para actuar de acuerdo con reglas que pueden ser universalizadas. Esto se traduce en la idea de que la justicia debe ser imparcial y aplicarse de manera consistente a todas las personas, independientemente de su origen étnico, cultural o social. Este enfoque de la universalidad de las normas morales puede servir como una guía valiosa para abordar cuestiones de corrupción, de injusticias, de hambre y derechos humanos en América Latina, al promover la igualdad de trato y la responsabilidad individual.

La subjetividad latinoamericana, representada por la filosofía de la liberación y por Leopoldo Zea, subraya la necesidad de tener en cuenta el contexto filosófico, cultural y social en la búsqueda de la justicia social. Zea (1989) arguye que la herencia colonial y las luchas históricas por la liberación en América Latina han dejado cicatrices profundas en la sociedad y la subjetividad de la región. Esta perspectiva nos insta a considerar la opresión histórica y las desigualdades arraigadas que persisten en la actualidad. En lugar de enfocarse únicamente en principios, reglas, y valores morales abstractos, Zea (1989) aboga por un enfoque de la justicia que tenga en cuenta las realidades locales y las luchas de los marginados; lo cual implica “reconocer la necesidad de reparación histórica, la redistribución de recursos y la promoción de la equidad en la región”. (Zea, 2017, p. 12)

Este diálogo filosófico plantea preguntas importantes sobre cómo conciliar la universalidad de las normas kantianas con la atención a las particularidades culturales y sociales en América Latina. ¿Cómo asegurar que la filosofía universal se aplique de manera equitativa en un contexto caracterizado por la diversidad cultural y la historia de la opresión? ¿Cómo combinar la autonomía individual promovida por Kant con la necesidad de justicia social de Zea? Incluso, ¿cómo garantizar la capacidad de las personas de tomar decisiones autónomas en un contexto caracterizado por la desigualdad y la opresión? La subjetividad trascendental de Kant hace énfasis en el deber individual como un principio fundamental. Kant argumenta que la razón trascendental es la base del sujeto trascendental, ya que implica la capacidad de los individuos para tomar decisiones racionales y autónomas de acuerdo con principios universales. La subjetividad kantiana se centra en la importancia de la razón pura y la capacidad de la razón trascendental para ejercer un juicio independiente.

La subjetividad latinoamericana, influida por la filosofía de la liberación, hace hincapié en la importancia de la liberación de las estructuras opresivas y la búsqueda de la verdadera justicia. Zea (1989), junto con otros pensadores latinoamericanos, ha argumentado que la autonomía individual puede estar limitada por la opresión económica y social. La “lucha por la justicia social en América Latina busca empoderar a las comunidades marginadas y crear condiciones que permitan a las personas ejercer su libertad y liberación de manera efectiva”. (Zea, 1989, p. 22)

El diálogo entre la subjetividad trascendental kantiana y la subjetividad latinoamericana ofrece una respuesta valiosa para enriquecer la comprensión de la subjetividad humana y su relevancia en filosofía de la liberación. Si bien, estas perspectivas pueden parecer inicialmente contradictorias, se relacionan mutuamente al resaltar la importancia de la autonomía individual,

la cultura, la historia y la justicia social; también, invita a considerar cómo la autonomía individual puede coexistir con la lucha por la justicia social y la liberación en América Latina. En el siguiente apartado, se reflexionará sobre la dialéctica trascendental kantiana y la dialéctica de la filosofía de la liberación.

1.2. Balance entre la dialéctica trascendental kantiana y la dialéctica de la filosofía de la liberación de Zea

En este acápite, se explorará el diálogo entre la dialéctica trascendental kantiana y la dialéctica de la filosofía de la liberación de Zea, analizando cómo estas dos corrientes filosóficas se influyen mutuamente y se conectan a través de conceptos como la autonomía, la liberación, la razón y la justicia en un contexto tanto global como latinoamericano. Un aspecto crucial de la dialéctica trascendental kantiana es la idea de que la filosofía debe ser universal y válida para todos los seres racionales. Kant sostiene que la moralidad no depende de las circunstancias particulares de cada individuo o de su cultura, sino que se basa en principios racionales que son aplicables en cualquier contexto. Este énfasis en la universalidad de las normas morales resalta la importancia de tratar a cada individuo como un fin en sí mismo, y no como un medio para un fin.

En contraste con la filosofía kantiana, la dialéctica de la filosofía de la liberación se enfoca en las realidades culturales, sociales y políticas específicas de América Latina. Zea (1989), junto con otros pensadores latinoamericanos, arguye que la filosofía debe ser sensible a las luchas y las experiencias de las comunidades marginadas y vulnerables en la región. Esto implica reconocer la influencia de la liberación colonial en la formación de la dialéctica latinoamericana y la necesidad de abordar las heridas históricas causadas por el colonialismo.

Uno de los principales enfoques de la dialéctica de la filosofía de la liberación es la reevaluación de la identidad latinoamericana en el contexto de la herencia colonial. Zea (1989), y

otros pensadores latinoamericanos, argumenta que la identidad de la región ha sido moldeada por siglos de colonialismo, explotación y opresión. Esta “herencia colonial ha dejado una profunda huella en la cultura, la filosofía de América Latina”. (Guadarrama, 2008, p. 45)

La filosofía de la liberación destaca la importancia de reconocer y comprender esta influencia en la construcción de la dialéctica latinoamericana; se plantea la pregunta de cómo las personas pueden ejercer su autonomía y tomar decisiones morales cuando enfrentan estructuras de poder que han perpetuado la desigualdad y la injusticia a lo largo de la historia. La dialéctica de la filosofía de la liberación también aborda la cuestión de la dialéctica y la justicia social en América Latina. Zea (1989), junto con otros filósofos, sostiene que la filosofía debe ser un medio para analizar y abordar las desigualdades económicas, y sociales en la región. Esto implica la necesidad de una moral de la liberación que promueva la justicia social y la emancipación de las poblaciones en Latinoamérica.

En contraste con la filosofía kantiana, que se centra en la autonomía individual y la universalidad de la razón, la filosofía de la liberación reconoce la importancia de considerar las diferencias culturales y las luchas sociales en América Latina; “se basa en la idea de que la justicia no puede ser una abstracción universal, sino que debe ser sensible a las realidades locales y a las demandas de las comunidades marginadas” (Guadarrama, 2008, p. 45). Esta perspectiva promueve una dialéctica y la acción colectiva en la lucha por la liberación y la libertad.

Por otro lado, la dialéctica de la filosofía de la liberación enfatiza en la necesidad de considerar el contexto histórico y social en la formación de la identidad y la subjetividad. Zea (1989), junto con otros autores latinoamericanos, plantea que la autonomía individual puede estar limitada por las estructuras de opresión y la desigualdad económica y social. Esta perspectiva nos recuerda la importancia de abordar las condiciones estructurales que obstaculizan la

autonomía, la liberación y la libertad en los países de América Latina. Otro punto de este balanceo entre estas corrientes filosóficas radica en la tensión entre la universalidad de la filosofía y la necesidad de contextualizar la libertad Kantiana en América Latina. La dialéctica trascendental kantiana sostiene que la filosofía debe ser universal y aplicable en cualquier contexto. Sin embargo, la dialéctica de la filosofía de la liberación destaca la importancia de tener en cuenta las dificultades locales y las luchas sociales en la formulación de principios éticos.

Este diálogo plantea cuestionamientos importantes sobre cómo reconciliar la universalidad de la filosofía con la atención a las particularidades culturales y sociales latinoamericana; también, cómo reconciliar la autonomía individual con las condiciones estructurales de opresión, la universalidad de las normas con la justicia contextualizada, y la importancia de la libertad en la formación de la dialéctica universal. En el siguiente apartado, se reflexionará sobre el balance entre la razón trascendental kantiana y la razón práctica latinoamericana.

1.3. Balance entre la razón trascendental kantiana y la razón práctica latinoamericana

La filosofía es un campo que se nutre de diversas corrientes de pensamiento, a veces aparentemente distantes, como la razón trascendental kantiana y la razón práctica latinoamericana en la obra de Leopoldo Zea, que encuentran puntos de convergencia e interacción. A pesar de las diferencias históricas, sociales y culturales que separan a Kant y Zea, es posible formular un balance en el que estas corrientes filosóficas se complementan y enriquecen mutuamente. Esta sección explora cómo la razón trascendental kantiana, centrada en la autonomía y la universalidad, dialoga con la razón práctica latinoamericana de Zea, arraigada

en la praxis y la lucha por la justicia en América Latina. Zea (1989) se propuso la tarea de reconstruir la filosofía latinoamericana desde sus raíces históricas y culturales; argumenta que América Latina tiene su propia tradición filosófica, a menudo marginada o ignorada por la filosofía eurocéntrica. Zea (1989) busca superar esta marginación, al destacar la importancia de comprender las luchas, las experiencias y la herencia cultural de América Latina.

La razón práctica latinoamericana, según Zea (1989), se caracteriza por su orientación hacia la praxis, es decir, la acción práctica y la transformación social. Zea sostiene que la filosofía en América Latina debe estar arraigada en las realidades sociales y culturales de la región. “Esta perspectiva se alinea con la lucha por la liberación de las estructuras opresivas que caracteriza a la filosofía de la liberación” (Zea, 2017, p. 12). Además, Zea (1989) aboga por una razón que se enfoca en la justicia social y la emancipación de las poblaciones oprimidas en América Latina. A diferencia de Kant, quien se centra en la autonomía individual y la universalidad de las categorías, Zea argumenta que la razón debía ser contextualizada y sensible a las realidades locales. “La lucha por la justicia requería una razón que considerara las condiciones específicas de opresión y desigualdad en la región”. (Guadarrama, 2008, p. 45)

El balance entre la razón trascendental kantiana y la razón práctica latinoamericana en la obra de Zea implica una reconsideración de la definición de autonomía y la universalidad de la razón en un contexto regional. Mientras Kant enfatiza en la autonomía individual basada en la razón, Zea (1989) reconoce que la autonomía puede estar limitada por las estructuras de poder y la opresión. La razón, desde la perspectiva de Zea, debe incluir la capacidad de las poblaciones marginadas en América Latina para tomar decisiones autónomas sobre su propia liberación y justicia.

El equilibrio entre la razón trascendental y la razón práctica se refleja en la tensión entre la universalidad y la particularidad de la moral en América Latina. Kant sostiene que la filosofía debe preocuparse por categorías universal y aplicable en cualquier contexto. Por otro lado, Zea (1989) enfatiza en la importancia de considerar las realidades locales, el empirismo y las luchas sociales en la formulación de principios de liberación.

El balance entre la razón trascendental kantiana y la razón práctica latinoamericana en la filosofía de Zea (1989) destaca la capacidad de la filosofía de la liberación para adaptarse y responder a las realidades cambiantes de un contexto regional específico. Mientras Kant brinda una comprensión profunda de la razón individual y la universalidad de las normas, Zea (1989) recuerda la importancia de la razón práctica, la justicia social, la liberación y la libertad en América Latina. En el siguiente apartado, se reflexionará acerca de los aportes sobre el balance filosófico entre la antinomia kantiana y la antinomia de la liberación en Zea.

1.4. Balance entre la antinomia kantiana y la antinomia de la liberación en Leopoldo Zea

Zea (1989) adopta la noción de antinomia, y la aplica a la situación filosófica de América Latina. Una de las antinomias más destacadas en su obra es la referente a la dependencia-independencia. Zea (1989) argumenta que América Latina se encuentra en una constante lucha entre su dependencia intelectual y cultural de Europa, y su búsqueda de independencia filosófica y política. Esta antinomia refleja la tensión entre adoptar ideas y corrientes de pensamiento extranjeras, y la necesidad de desarrollar un pensamiento autóctono que refleje la realidad y las necesidades de la región. Aunque las antinomias kantianas y la antinomia de la dependencia-independencia en la obra de Zea pueden parecer conceptos disímiles, existen algunas convergencias importantes. En ambos casos, se trata de conflictos inherentes a la razón humana y

a la búsqueda de comprender el mundo que nos rodea. Además, ambas abordan la idea de limitaciones en la razón y la imposibilidad de alcanzar una síntesis definitiva.

Sin embargo, también existen divergencias fundamentales. Mientras que Kant se centra en cuestiones metafísicas y epistemológicas, Zea (1989) aplica la noción de antinomia a cuestiones políticas, sociales y culturales. Zea (1989) busca resolver la antinomia de la dependencia-independencia a través de un proceso de liberación intelectual y cultural que permita a América Latina encontrar su voz filosófica propia. Zea (1989) no se limita a la antinomia de la dependencia-independencia, pues también introduce otras antinomias de la liberación en su obra. Estas antinomias se refieren a la lucha constante entre la opresión y la emancipación en América Latina. Zea (1989) argumenta que la región ha experimentado una historia de opresión y explotación, pero, al mismo tiempo, ha surgido un deseo de liberación y autodeterminación.

Una de las antinomias de la liberación más destacadas es la antinomia de la autenticidad-imitación. Zea (1976b) formula la pregunta de si América Latina debe buscar una autenticidad filosófica única o si puede tomar prestados elementos de otras tradiciones filosóficas sin comprometer su identidad. Esta antinomia refleja la complejidad de la búsqueda de una filosofía propia en un contexto globalizado así:

Tabla 1

Inferencia lógica de la antinomia de la autenticidad y la imitación

(1) $P \Rightarrow Q$

(2) P

(3) Q (MPP)

Nota. Construcción personal.

Es decir, el balance entre las antinomias kantianas y las antinomias de la liberación en la filosofía de Leopoldo Zea es esencial para comprender su enfoque. Zea (1989) reconoce la universalidad de las contradicciones inherentes a la razón humana, como lo hizo Kant, pero las aplica de manera particular al contexto latinoamericano.

Este balance implica la búsqueda de una síntesis que le permita a América Latina encontrar respuestas a las antinomias filosóficas sin caer en la mera imitación de las corrientes europeas. Zea (1989) propone la liberación intelectual y cultural como camino para resolver las antinomias de la dependencia-independencia y de la autenticidad-imitación. Esto implica una reevaluación crítica de las influencias extranjeras y la promoción de una filosofía auténticamente latinoamericana.

La filosofía de Zea (1989) representa un esfuerzo por reconciliar las antinomias kantianas con las antinomias de la liberación en el contexto latinoamericano. A través de su análisis de la dependencia cultural y la búsqueda de autenticidad, Zea busca encontrar un equilibrio entre las antinomias filosóficas europeas y la necesidad de una voz propia en América Latina, lo cual se puede comprender así:

Tabla 2

Inferencia lógica de la búsqueda de la autenticidad y la dependencia cultural

➡(1) P Q

➡(2) R P

(3) R

(4) P (MPP),2,3

(5) Q (MPP),1,4

Nota. Construcción personal.

La inferencia lógica, como disciplina cardinal en la lógica formal, se erige como una brújula esencial en la travesía hacia la autenticidad y la comprensión de la dependencia cultural.

La conexión intrínseca entre la inferencia lógica y la autenticidad trasciende las fronteras meramente lógicas, extendiéndose hacia la comprensión de las complejidades de la dependencia cultural. En este contexto, la autenticidad no solo se presenta como una cualidad intrínseca, sino como un fenómeno que se moldea y contextualiza en función de la matriz cultural en la que se desenvuelve. Cada inferencia lógica, al desentrañar la autenticidad, se ve inmersa en un diálogo constante con el entorno cultural, lo que añade capas de profundidad y enriquecimiento a su naturaleza.

En síntesis, la inferencia lógica se consolida como un recurso inestimable en el análisis de la autenticidad y la comprensión de la dependencia cultural. La aplicación de estos principios lógicos proporciona un andamiaje sólido para evaluar la coherencia y validez de las afirmaciones culturales, permitiendo un acercamiento más preciso a la verdad en medio de la diversidad cultural.

No obstante, la complejidad inherente a la autenticidad y la dependencia cultural recalca la necesidad de abordar estos temas desde una perspectiva holística. La autenticidad, al ser desentrañada a través de la inferencia lógica, revela su conexión profunda con la diversidad cultural, transformando cada inferencia en un proceso arraigado en la comprensión de las diversas perspectivas culturales. Así, la inferencia lógica no solo enriquece nuestra apreciación de la verdad, sino que también fomenta una comprensión más profunda y respetuosa de la

riqueza y complejidad de las expresiones culturales en toda su autenticidad. En el siguiente apartado, se reflexionará acerca de los aportes sobre el balance filosófico entre la libertad kantiana y la liberación en la filosofía de Leopoldo Zea.

1.5. El balance entre la libertad kantiana y la liberación en la filosofía de Leopoldo Zea

La libertad es un concepto central en la filosofía kantiana. Kant argumenta que la voluntad autónoma es aquella que se rige por la ley moral que uno se impone a sí mismo, en lugar de obedecer deseos o inclinaciones. Esta noción de autonomía proporciona la base para la libertad kantiana, donde las acciones morales son el resultado de la voluntad autónoma y se rigen por el imperativo categórico, el cual exige que actuemos de acuerdo con máximas que puedan ser universalizadas.

A su vez, Zea (1976b) desarrolló su obra en un contexto profundamente diferente al de Kant. América Latina experimentó siglos de colonialismo y opresión, y Zea fue testigo de las luchas y desigualdades de la región. Su pensamiento se forjó en este contexto y se convirtió en un referente fundamental para la filosofía de la liberación, un movimiento filosófico y político que abogaba por la justicia social y la emancipación de las poblaciones oprimidas. La filosofía de la liberación, impulsada por pensadores como Zea, destaca la necesidad de analizar y abordar las desigualdades económicas, políticas y sociales en América Latina. A diferencia de la libertad kantiana, que se centra en la autonomía individual y la universalidad de las normas morales, “la filosofía de la liberación reconocía la importancia de considerar las diferencias culturales y las luchas sociales en la formulación de principios éticos”. (Guadarrama, 2008, p. 45)

Además, en opinión de Zea (1989) la filosofía debe ser un medio para comprender y enfrentar las condiciones de opresión y explotación en América Latina; lo cual implica la

necesidad de una filosofía de la liberación que promueva la justicia social y la emancipación de las poblaciones marginadas. A diferencia de la libertad kantiana, basada en la autonomía individual, la filosofía de la liberación considera que la justicia no puede ser una abstracción universal, sino que debe ser sensible a las realidades locales y a las demandas de las comunidades oprimidas.

El equilibrio entre la libertad kantiana y la liberación en la filosofía de Leopoldo Zea se encuentra en la intersección de la autonomía y la emancipación. Mientras Kant enfoca la autonomía como la capacidad de la razón individual para autodeterminarse, Zea (1989) reconoce que la autonomía puede estar limitada por las estructuras de poder y la opresión. Para Zea (2017) “la verdadera autonomía incluía la capacidad de las poblaciones marginadas en América Latina para tomar decisiones autónomas sobre su propia liberación y justicia”. (p. 46)

1.5.1. La libertad como liberación del sujeto latinoamericano

La noción de libertad ha sido un tema central en la filosofía y la historia de la humanidad, pero, en América Latina, esta búsqueda de la libertad adquiere una dimensión única y apremiante debido a su experiencia histórica de colonización, opresión y lucha por la independencia. Zea (1989) desempeñó un papel crucial en la reflexión sobre la libertad en esta región. En esta sección, exploraremos a profundidad cómo Zea (1989) concibe la libertad como liberación del sujeto latinoamericano, analizando su filosofía en el contexto de las luchas y los desafíos que enfrenta la región.

América Latina vivió siglos de colonización y opresión por parte de potencias europeas. Este contexto histórico dejó una profunda huella en la región, caracterizada por la explotación de recursos, la imposición de una cultura ajena y la subyugación de las poblaciones indígenas y

afrodescendientes. La lucha por la independencia política en el siglo XIX marcó un hito en la búsqueda de la libertad, pero las desigualdades persistieron.

Además de la lucha por la independencia política, América Latina se enfrentó a desafíos relacionados con la justicia social y la emancipación. Según Guadarrama (2008), “las poblaciones marginadas seguían siendo víctimas de la explotación económica y social” (p. 45). Estos problemas dieron origen a movimientos de liberación, como la filosofía de la liberación, que buscaron abordar las desigualdades y la opresión en la región.

Leopoldo Zea (1989) se destaca por su contribución a la filosofía de la liberación y su esfuerzo por reconstruir la filosofía latinoamericana desde sus raíces históricas y culturales; argumenta que América Latina tiene su propia tradición filosófica, a menudo marginada o ignorada por la filosofía eurocéntrica. El objetivo de Zea era superar esta marginación, al destacar la importancia de comprender las luchas, las experiencias y la herencia cultural de América Latina.

La filosofía de la liberación, impulsada por Zea (1989) aborda la cuestión de la libertad desde una perspectiva única. Para Zea (1989) la libertad no podía entenderse simplemente como la ausencia de coacción, sino que debía ser vista como la liberación de las estructuras de opresión que limitaban el desarrollo pleno de la humanidad en la región. Por otro lado, Zea (1989) concibe la libertad como un proceso de liberación que va más allá de la mera autonomía individual. Para él, la libertad implica la emancipación de las estructuras coloniales, la superación de las desigualdades económicas y sociales, y la recuperación de la identidad cultural latinoamericana. Esta concepción de la libertad se alejaba de la noción kantiana de autonomía individual, y se centraba en la acción colectiva y la justicia social.

Más aun, Zea (1989) resalta la importancia de contextualizar la filosofía en las realidades latinoamericanas; plantea que la filosofía no es un ejercicio abstracto, sino que debe estar arraigada en las experiencias y luchas de la región. Esto supone un compromiso activo con la transformación social y la lucha por la justicia. Zea (1989) propugna una filosofía comprometida que se involucra en la construcción de una sociedad más justa y libre. El pensamiento de Zea (1989) ha producido un impacto profundo en la filosofía latinoamericana y en la comprensión de la libertad en la región. Su énfasis en la liberación, como parte integral de la libertad, influyó en generaciones de filósofos y activistas en América Latina. Por otro lado ¿En qué medida ayudan las diversas prácticas y los diversos saberes a la liberación de los pueblos y de las personas? Cada ciencia deberá desarrollar su dimensión liberadora: la filosofía, la teología, la educación, la medicina, la sociología, la historia, las ciencias naturales (Ramírez et al., 2023), entre todas las demás. La filosofía de la liberación continúa desarrollándose como un enfoque filosófico y político que aborda las desigualdades y promover la justicia social en continente.

El legado filosófico de Leopoldo Zea (1989) adquiere relevancia en el contexto actual de América Latina y en el mundo en general. La lucha por la libertad como liberación sigue siendo un desafío fundamental en una región marcada por la desigualdad, la opresión y la búsqueda de una libertad-liberación propia. Zea (1989) nos recuerda la importancia de no limitar la libertad a la esfera individual, sino de buscar una libertad que se traduzca en la emancipación de las poblaciones marginadas y en la construcción de una sociedad más equitativa.

A través de su filosofía de la liberación, Zea (1989) nos ofrece una perspectiva única sobre la libertad como liberación en el contexto latinoamericano. Su pensamiento trasciende las concepciones tradicionales de la libertad y llama a considerar la importancia de la justicia social, cultural, política y la emancipación en la búsqueda de una libertad genuina. Su legado continúa

inspirando a quienes luchan por la transformación social y la construcción de sociedades más igualitarias en América Latina y en todo el mundo. La filosofía de Zea (1989) nos recuerda que la libertad auténtica sólo se alcanza cuando se libera al sujeto latinoamericano de las cadenas de la opresión, y se construye un futuro más libre y justo para todos los ciudadanos.

Además, habría que mencionar, para cerra esta tercera parte, que la libertad, entendida como liberación, se revela como un proceso de empoderamiento tanto a nivel individual como colectivo en el contexto latinoamericano. La capacidad de tomar decisiones autónomas y participar activamente en la configuración del destino personal y comunitario marca una evolución significativa hacia una sociedad más autónoma y resiliente. La libertad como liberación implica la superación de legados históricos y del colonialismo cultural que han marcado profundamente a América Latina. La capacidad de desvincularse de las narrativas impuestas y de redefinir la identidad desde una perspectiva propia libera al sujeto latinoamericano de ataduras que han perdurado a lo largo del tiempo. Sin embargo, la liberación a través de la libertad se manifiesta también en la capacidad de celebrar y preservar la rica diversidad cultural de la región. La libertad permite al sujeto latinoamericano abrazar sus raíces, valorar las diferentes expresiones culturales y contribuir a la construcción de una identidad colectiva que celebra la pluralidad.

Más aún, la libertad como fuerza de liberación contribuye a la transformación social al desafiar las desigualdades arraigadas en la región. La búsqueda de la equidad social se convierte en un objetivo central, permitiendo que cada individuo, independientemente de su origen o estatus, tenga la libertad de alcanzar su máximo potencial. Por otro lado, la libertad como liberación se extiende al ámbito nacional, manifestándose en la afirmación de la soberanía y la autodeterminación de las naciones latinoamericanas. La capacidad de decidir su propio rumbo

político, económico y social sin interferencias externas se convierte en una expresión crucial de la libertad colectiva. La liberación a través de la libertad impulsa la construcción de ciudadanía activa en América Latina. La participación informada y comprometida en los asuntos públicos se erige como una manifestación concreta de la libertad, consolidando sociedades donde los ciudadanos son agentes activos en la creación de políticas y en la defensa de sus derechos.

En síntesis, la libertad como liberación en el contexto latinoamericano se manifiesta como un proceso dinámico y multidimensional, influenciando tanto la esfera individual como la colectiva. La capacidad de emanciparse de legados históricos, celebrar la diversidad, buscar la equidad y afirmar la soberanía nacional son elementos intrínsecos a la comprensión de la libertad en su forma más liberadora y transformadora en la región latinoamericana. La libertad, entendida como liberación, se revela como un proceso de empoderamiento tanto a nivel individual como colectivo en el contexto latinoamericano. La capacidad de tomar decisiones autónomas y participar activamente en la configuración del destino personal y comunitario marca una evolución significativa hacia una sociedad más autónoma y resiliente.

La libertad como liberación implica la superación de legados históricos y del colonialismo cultural que han marcado profundamente a América Latina. La capacidad de desvincularse de las narrativas impuestas y de redefinir la identidad desde una perspectiva propia libera al sujeto latinoamericano de ataduras que han perdurado a lo largo del tiempo. La liberación a través de la libertad se manifiesta también en la capacidad de celebrar y preservar la rica diversidad cultural de la región. La libertad permite al sujeto latinoamericano abrazar sus raíces, valorar las diferentes expresiones culturales y contribuir a la construcción de una identidad colectiva que celebra la pluralidad.

La libertad como fuerza de liberación contribuye a la transformación social al desafiar las desigualdades arraigadas en la región. La búsqueda de la equidad social se convierte en un objetivo central, permitiendo que cada individuo, independientemente de su origen o estatus, tenga la libertad de alcanzar su máximo potencial. La libertad como liberación se extiende al ámbito nacional, manifestándose en la afirmación de la soberanía y la autodeterminación de las naciones latinoamericanas. La capacidad de decidir su propio rumbo político, económico y social sin interferencias externas se convierte en una expresión crucial de la libertad colectiva.

La liberación a través de la libertad impulsa la construcción de ciudadanía activa en América Latina. La participación informada y comprometida en los asuntos públicos se erige como una manifestación concreta de la libertad, consolidando sociedades donde los ciudadanos son agentes activos en la creación de políticas y en la defensa de sus derechos. En síntesis, la libertad como liberación en el contexto latinoamericano se manifiesta como un proceso dinámico y multidimensional, influenciando tanto la esfera individual como la colectiva. La capacidad de emanciparse de legados históricos, celebrar la diversidad, buscar la equidad y afirmar la soberanía nacional son elementos intrínsecos a la comprensión de la libertad en su forma más liberadora y transformadora en la región latinoamericana. En definitiva, el movimiento dialéctico de la tercera antinomia kantiana presenta un concepto de libertad es pertinente para el pensamiento latinoamericano.

Conclusiones

El propósito de este trabajo investigativo se centró en el estudio sistemático de la libertad y la liberación, a partir del movimiento dialéctico presente en la tercera antinomia kantiana, así como su abordaje tanto en la obra teórica de Kant como en el pensamiento latinoamericano, específicamente en la filosofía de Leopoldo Zea.

Elegimos analizar el problema de la libertad y la liberación, pues creímos encontrar en él una buena perspectiva desde la cual enfrentarnos al análisis de algunos de los aspectos que consideramos más importantes de la filosofía contemporánea. Este trabajo investigativo llega a la conclusión de que hay un asunto que, de manera muy especial, impulsa la reflexión filosófica: el deseo de proponer un modelo que apunte hacia la moralización del hombre y del mundo latinoamericano.

Como se ha dicho previamente, todo parece indicar que Kant está profundamente convencido de la idea de que la libertad ha de producir en el mundo sensible un mundo nuevo proveniente de la razón. Por tanto, este trabajo se ha desarrollado siguiendo una doble perspectiva: el análisis del problema de la libertad, y el de las relaciones entre este concepto y el de la necesidad de la liberación en América Latina según Leopoldo Zea. En relación con el concepto de libertad y liberación. Kant referenciaría esta independencia como libertad. De igual manera, que el sujeto trascendente actúe libremente quiere decir que lo hace conforme a leyes de la libertad, y no de la naturaleza.

Con el concepto de libertad en la tercera antinomia, Kant se refiere a la plena libertad sin ninguna otra referencia que no sea a ella misma. Kant sostiene que la libertad es un postulado necesario para la ética y la moralidad. En otras palabras, se debe actuar de manera tal que las acciones del hombre puedan ser consideradas válidas como leyes universales aplicables a todos

los seres racionales. Así, la libertad se presenta como una condición esencial para la posibilidad de la moralidad y la liberación en el sujeto trascendental latinoamericano.

Como principio, la libertad en la Tercera Antinomia es un valor universal que busca garantizar los derechos y la autonomía de los individuos en una sociedad. Se refiere a la idea de que cada persona tiene el derecho intrínseco de actuar de manera autónoma, sin ser coaccionada por fuerzas externas o limitada por imposiciones arbitrarias. Esta libertad de la Tercera Antinomia como principio es esencial para el desarrollo de sociedades justas y democráticas, en las que cada individuo puede participar en la toma de decisiones que afectan su vida y su comunidad, protegiendo los derechos individuales y promoviendo la igualdad de oportunidades.

Por otro lado, el concepto de libertad como experiencia es una vivencia subjetiva que involucra el sentimiento de autonomía y autodeterminación en la vida diaria. Se manifiesta en los momentos en los que las personas se sienten libres para elegir y actuar, de acuerdo con sus valores y deseos personales. La libertad como experiencia se presenta en los pequeños actos cotidianos de elección, así como en las decisiones cruciales que moldean el destino individual. El concepto de libertad, como principio y experiencia, representa dos dimensiones inseparables del concepto de libertad kantiana. Como principio, constituye un valor esencial en la filosofía y en la estructura de sociedades justas y democráticas. Como experiencia, se trata de la vivencia subjetiva de autonomía y autodeterminación en la vida cotidiana.

Sin embargo, la plena realización de la libertad enfrenta desafíos y, para alcanzar una sociedad verdaderamente libre, es necesario abordar tanto los aspectos estructurales como los individuales. La libertad, como un ideal valioso y una vivencia personal, sigue siendo un camino en constante evolución hacia la búsqueda de una sociedad más justa, igualitaria y auténticamente libre. En definitiva, la filosofía de la libertad de Kant brinda una perspectiva profunda y

trascendental sobre la naturaleza de la libertad humana. La libertad, para Kant, no es simplemente una capacidad de elección sin restricciones, sino que es la base misma de la moralidad y la ética; es un atributo de la razón trascendental, de las inferencias, de la dialéctica y la autonomía, que nos permite actuar en armonía con principios universales y vivir de acuerdo con la dignidad inherente a la naturaleza racional. Con respecto a los elementos más característicos (libertad y liberación), se presentan de acuerdo con el texto filosófico el más importantes de Kant, así:

El debate sobre el determinismo y el libre albedrío sigue siendo un tema relevante en la *Crítica de la razón pura*. El determinismo sugiere que todas las acciones están determinadas por causas anteriores, mientras que el libre albedrío defiende que los seres humanos tienen la capacidad de tomar decisiones independientes. La cuestión de si nuestras acciones están predeterminadas por causas anteriores o si tenemos la capacidad de tomar decisiones genuinamente libres plantea interrogantes fundamentales sobre la naturaleza de la libertad humana. En *La Paz Perpetua* Kant afirma que cuando digo que la naturaleza quiere que ocurra esto o aquello, esto no significa que la naturaleza nos imponga un deber de hacerlo, pues esto solo puede hacerlo la razón práctica libre de coacción, sino que lo hace ella misma, querámoslo o no.

La teoría de la libertad y liberación de Kant y Zea destaca la importancia de la autonomía de la voluntad y la obediencia a la ley moral universal como elementos fundamentales para la verdadera libertad. La libertad permite a los sujetos actuar racionalmente y según la ley moral, incluso cuando esto implica resistir deseos y circunstancias particulares. La libertad moral es esencial para la capacidad de los seres humanos de actuar como personas éticas y responsables, y es un pilar central en su filosofía moral.

La libertad kantiana es una relación de tres elementos –esto es, una relación entre tres cosas o sujetos–: un sujeto, ciertos impedimentos y ciertas actividades o transformaciones del sujeto. Cualquier afirmación sobre la presencia o ausencia de libertad en una situación determinada hará, por tanto, ciertas presuposiciones sobre lo que se considera un sujeto, una restricción o limitación de la libertad, y un propósito que el agente puede considerar como libre o no-libre de realizar. La noción de libertad y liberación, como una relación de tres elementos. Es importante la definición de libertad, en el contexto de la filosofía de la liberación, de una relación entre dos agentes y una acción concreta –obstruida o no–.

La relación entre la concepción kantiana de la libertad y la liberación en Zea es triádica, y se da entre la voluntad, la razón y la ley moral, lo que ofrece una visión profunda y completa de la libertad humana. La libertad en la Tercera Antinomia y la liberación en Zea no se reduce a la mera capacidad de elección, sino que implica la capacidad de autogobernarse, actuar de acuerdo con principios racionales y vivir en consonancia con una moral universal.

La voluntad, guiada por la razón y la ley moral, se libera de las restricciones externas y se eleva a una libertad verdadera, con lo que la autonomía moral es el eje central de la conducta humana. Desde esta perspectiva triádica, la libertad, en el pensamiento kantiano, se erige como una facultad intrínseca a la dialéctica trascendental racional del ser humano y como un ideal que se alcanza a través de la reflexión, la razón y la búsqueda de una moralidad universal.

Ahora bien, solo en apariencia se puede considerar una doble perspectiva, pues resulta claro que los dos conceptos están tan íntimamente ligados que el tratamiento de uno de ellos conlleva, de forma casi inexorable, al tratamiento del otro. Sobre la libertad y la liberación, el examen y posterior desarrollo de los conceptos en el seno de la filosofía permite afirmar que el análisis kantiano responde a la complejidad misma de la libertad humana latinoamericana.

Si la libertad y la liberación aparecen, en un principio, en el contexto de la problemática cosmológica, pronto se reconoce, sin embargo, que será en el ámbito práctico, es decir, moral, en el que dicho concepto hallará pleno desarrollo. Kant está convencido de que el intento de fundamentación de la moral llevado a cabo es el único posible, cuando no hay una experiencia moral que confirme la determinación de nuestra voluntad por la conciencia del deber, y cuando se rechaza, asimismo, la idea de que el sujeto moral posee una intuición intelectual que le indique directamente la actividad de la razón pura práctica.

Por su parte, el reconocimiento de la impotencia de nuestra libertad, debido a nuestra propia finitud, hace que la tarea moral que nos incumbe, y por la que hemos de esforzarnos, consista en la conquista de lo que en realidad nos hace libres: el cumplimiento de la ley moral, que constituirá nuestro auténtico destino como personas. Somos, por lo tanto, plenamente responsables de nuestra elección moral, es decir, elegimos de forma libre nuestro destino; pero el mal existe y es obra de nuestra razón.

Es claro que Kant está convencido de que, aunque elijamos el mal, nuestro destino es siempre el bien, por lo cual no duda de la posibilidad de la conversión; en definitiva, no duda de la posibilidad del triunfo de la disposición natural al bien presente en nuestra naturaleza. De esta forma, puede decirse que la doctrina kantiana de la libertad y la liberación recoge las aspiraciones y las limitaciones de nuestra voluntad finita; y, por ello, no separa la posibilidad del mal, entendida como caída, de la posibilidad de la conversión al bien. En efecto, teniendo claro que el bien es esencial a la libertad-liberación, y que donde falta aquel esta no existe, la aparición del mal no puede destruir la ley moral ni la disposición al bien. La elección del principio del mal no puede suponer, en absoluto, un acto de libertad, sino, más bien, su destrucción total.

Por otro lado, el planteamiento crítico del tema de la libertad-liberación no remite únicamente al reconocimiento de la necesidad de la realización, por parte del sujeto, de un acto que le lleve a cumplir la ley moral, sino que, además, la misma ley ordena promover la realización del bien supremo en el mundo. El tema del bien supremo nos introdujo en la dialéctica de la razón práctica, en la que una nueva antinomia intentó definir la relación causal entre la felicidad, un bien en el mundo sensible y la virtud como perteneciente al mundo inteligible.

Hay otra consideración, sin embargo, que se deriva todavía del examen de la antinomia práctica, y es aquella que nos indica que la libertad-liberación debe realizarse en el mundo al que quiere transformar para adecuarlo a sus principios y así moralizarlo. De la misma manera como en la filosofía de Kant resultaba posible pensar tanto la libertad como la necesidad natural, se ha avanzado en el uso práctico hasta la necesidad de transformar el mundo natural, teniendo como modelo el mundo moral. Con el objeto de que la libertad-liberación pudiera someter a la naturaleza a su fin, esta última debía aparecer como hecha para ese fin. Así pues, la naturaleza aparecía como un todo final con un fin último, que había de ser también el fin último del hombre. Solo de esta manera se hacía posible el tránsito de la naturaleza a la libertad.

Una vez aceptada y justificada la finalidad en la libertad-liberación, es posible plantearse la necesidad de realizar el bien supremo en el mundo, por cuanto este es el objeto de la razón pura práctica y la ley moral impulsa a su realización. Desde esa consideración, para Kant y Zea, la libertad-liberación ha de realizarse tanto en la legalidad como en la moralidad. En el ámbito de la legalidad, se trata de examinar si es posible esperar que lo incondicionado, el bien supremo, se haga presente dentro de la evolución temporal de la comunidad humana. Se trata, en definitiva,

de estudiar el pasado y el presente histórico desde la perspectiva de un futuro que se espera, y que habrá de ser creado por la acción común de los hombres.

De esta manera, puede decirse que el progreso indefinido, reclamado por el ideal del bien supremo del ejercicio de la libertad y la liberación, se ha ido trasladando del plano del perfeccionamiento moral del individuo al de la especie, esto es, a la historia. El sujeto transcendental aspira, además, a instaurar un todo moral en el mundo, es decir, a establecer, más allá de una constitución legal justa, una comunidad ética como la unión de los hombres bajo leyes no solo legales, sino también morales. América Latina de ser moralizado, esto es, los sujetos tienen la obligación moral de instaurar una comunidad encaminada a favorecer la virtud.

La tendencia general, en el momento de presentar las diversas expresiones del pensamiento latinoamericano, ha sido centrarse, de forma casi exclusiva, en las muestras culturales dominantes –lo criollo– y reducirse a los ámbitos académicos universitarios, lo que ha dejado de lado el pensamiento no académico y popular. Actualmente, los autores más representativos de la filosofía de la liberación cuentan con un pensamiento maduro. Hay representantes de esta filosofía en casi toda América Latina, así como en otros continentes; han entrado en diálogo con los autores de movimientos filosóficos actuales, como, por ejemplo, el diálogo con la moralidad del discurso, la interculturalidad, la modernidad y la postmodernidad.

En realidad, la propuesta de una filosofía de la libertad y liberación es, hoy en día, tan actual como obsoleta. Es actual, por cuanto, bajo las condiciones de la globalización y la revolución tecnológica, se abre más la brecha entre favorecidos y menos desfavorecidos, y, en vista de las crecientes desigualdades, las relaciones dominantes requieren de crítica en la libertad y la liberación. Por otra parte, las condiciones de la crítica han cambiado; independientemente de la creciente aceptación que encuentran las argumentaciones filosóficas relativas a los derechos,

hoy es mucho más difícil fundamentar la crítica social que hace sesenta o setenta años, y, con el final del socialismo en la realidad existente, así como el fracaso o la desviación de diversos movimientos de libertad y liberación en las últimas décadas, parece haber muy escasas alternativas viables ante la estructura fundamental de la contemporaneidad. A esto hay que agregar el cuestionamiento radical que hacen hoy el posmodernismo filosófico y la filosofía de la liberación al concepto de crítica; en el sentido de la imposibilidad de encontrar un punto de vista universal desde el cual criticar y evaluar normativamente las situaciones fácticas concretas para su transformación.

Dadas las características del nuevo contexto latinoamericano y la profundidad de la crisis, no basta con proclamar la actualidad y vigencia de la filosofía de la liberación y de la libertad, apelando a la persistencia de la pobreza y de la exclusión que sufren las mayorías latinoamericanas; o con afirmar que, pese a todos los cambios ocurridos en los últimos cincuenta años, los problemas manifestados por este pensamiento liberacionista permanecen latentes y sin solución, aduciendo que hay más pobreza y mayor dependencia, aunque el contexto haya cambiado. En la medida en que la filosofía de la liberación, por algunas de sus características y por su propósito fundamental, participa de varios supuestos de la contemporaneidad, ella misma se ve involucrada en la crisis de dicho modelo y se hace objeto de la deconstrucción postmoderna.

Ciertamente, la situación actual del mundo y, en especial, de los países latinoamericanos, reclama una filosofía de la libertad y liberadora, pero esta tiene que reconstituirse teórica y prácticamente en claves distintas de las que han sido hasta ahora las vigentes en la mayoría de los discursos de la filosofía de la liberación latinoamericana; que –a pesar de sus rigurosas construcciones teóricas y su crítica radical a la modernidad capitalista eurocéntrica– no han

logrado tener eficacia liberadora ni mucho menos incidencia en la dinámica de la realidad histórica contemporánea de América Latina y de otras regiones de la periferia. No se han vinculado a praxis liberadoras, requisito fundamental para que se constituya el carácter liberador de una filosofía, tal como lo reclamaba Zea; y, por tanto, no han logrado convertirse en efectivos acompañantes críticos de los distintos procesos y prácticas de resistencia y emancipación llevados a cabo por diversos movimientos sociales, de distinta naturaleza y objetivo, que han emergido en las últimas décadas y en el presente.

Por consiguiente, no hay un diálogo genuino entre los contemporáneos latinoamericanos y los filósofos extranjeros que ellos emulan. No existe comunicación cuando unos hablan y otros solo toman notas. Por tal motivo, los contemporáneos latinoamericanos pocas veces forman parte, en realidad, de las comunidades filosóficas extranjeras a las que ellos creen pertenecer o desearían hacerlo. Además, parece que únicamente pueden hacerlo si escriben en otro idioma que no sea el español o el portugués; pero tener que dejar a un lado nuestro propio idioma para poder ser escuchados es, por muchas razones, lamentable.

Por otra parte, los contemporáneos latinoamericanos dialogan muy poco entre ellos, por lo cual sus comunidades filosóficas son muy endebles. Un modernizador rara vez lee a otro modernizador, ya que está muy ocupado en la lectura de los extranjeros. Cuando llega a leer a alguno de sus colegas, casi nunca lo cita y, cuando lo hace, no entabla con él un diálogo constructivo. Pareciera que ocuparse de la obra de un filósofo latinoamericano es, entre los modernizadores, una muestra de la poca ambición o calidad del que lo hace, algo casi de mal gusto, ya que, ¿por qué habría uno de citar a un filósofo latinoamericano cuando puede citar a uno de otro lado?

La característica compartida de estos movimientos es su espíritu revolucionario; es decir, han buscado sustituir el viejo orden, por considerarlo caduco y equivocado, por uno nuevo. Nuestras contemporaneidades han coincidido en su lucha contra la metafísica tradicional y el ensayismo filosófico; y en su defensa de una concepción de la filosofía como una ciencia rigurosa.

Los filósofos latinoamericanos encontraron en el positivismo, el marxismo, el neokantismo, la fenomenología y la analítica, métodos de investigación que aspiraban alcanzar los niveles de rigor y precisión de las ciencias. Sin embargo, las coincidencias que había en estos movimientos no se sumaron, sino que se perdieron: el positivismo luchó contra la escolástica; el neokantismo contra el positivismo; la fenomenología contra el neokantismo; el marxismo contra todos los demás; y lo mismo sucedió con la analítica. Por ende, los resultados de cada modernización casi siempre se perdieron en la siguiente.

Otra característica en común es que han fracasado en su intento de fundar una nueva tradición filosófica en nuestros países latinoamericanos. Ni el positivismo ni el marxismo ni la fenomenología ni el neokantismo lograron encauzar la filosofía latinoamericana como se habían propuesto; y lo mismo podría decirse, hasta el momento, de la analítica. Nuestras modernizaciones casi siempre han perdido su ímpetu en el transcurso de una generación, la de sus fundadores, y luego son sustituidas por nuevas modernizaciones.

Cada generación de contemporáneos ha caído en la tentación de fundar otra vez la filosofía en América Latina; pero, como ya se ha dicho, el periodo de aprendizaje de las nuevas ideas –que otros describirían como el periodo de mera imitación– se prolonga demasiado, y no se logran entablar conexiones profundas y estables con los demás ámbitos de la cultura y la sociedad. Esto es resultado no solo de la ausencia de diálogo genuino entre los modernizadores,

sino de la pobreza de su memoria. Se nos podría responder que no estamos obligados a leer a nuestros antepasados filosóficos puesto que, cuando ellos pretendían ser originales resultaban ser malos filósofos, y nadie está obligado a leer a un mal filósofo. Por otra parte, si tan solo eran divulgadores de filósofos extranjeros, se nos diría que es preferible leer a dichos filósofos extranjeros de manera directa.

Debemos aceptar que hay pocas razones para leer a un mal filósofo o a un simple divulgador; pero no estamos convencidos de la verdad *a priori* de la tesis de que no hay nada que aprender de nuestro pasado filosófico. Para hacer este juicio, es preciso leer con atención las obras del pasado y hacer una crítica cuidadosa de ellas; de esta lectura obtendremos elementos que nos permitirán consolidar nuestra filosofía, ya sea rescatando lo que encontremos de valor en ella o descartando, con fundamento, lo que sea preferible olvidar.

Al mismo tiempo, el problema de la libertad y la liberación no es, como algunos creen, si existe o no, sino en qué consiste. Según nuestra opinión, la voluntad libre consistirá en poder hacer lo que uno quiere; por ejemplo, puedo, si quiero, alzar ahora una mano. Con respecto a este enunciado, cabe hacer un comentario: la liberación que depende de mi voluntad no es libertad de voluntad, sino de acción. Sin embargo, aun si ello no fuera así, tendríamos que suponer que el acto de la voluntad está determinado por antecedentes psicológicos, ya que la alternativa sería que sujeto produjera el acto de voluntad mágicamente desde la nada. El problema que ha preocupado a la tradición filosófica no ha sido el de ejemplificar el movimiento de una mano, sino el de la responsabilidad. ¿Cómo entender que nos podemos responsabilizar y reprochar recíprocamente, y también cada uno a sí mismo? Esta responsabilización implica que sujeto puede controlar lo que ella quiere.

Es aquí donde tiene sentido hablar no solo de libertad de acción, sino de libertad de voluntad. Depende de mí si me decido a actuar según un querer o según otro. El querer del sujeto mismo es un querer de segundo nivel, un querer reflexivo, cuyo objeto son los deseos o quererres que uno encuentra en sí. Esto, claro está, es un fenómeno específicamente humano; en el caso de los animales, también se puede hablar de libertad de acción, pero no consideramos a los animales como responsables, aunque pueden mover sus patas cuando quieren.

El problema filosófico de la libertad y la liberación no es, entonces, un problema que concierne al querer, en general, sino específicamente a esta capacidad humana de una voluntad reflexiva que está implicada cuando se dice *depende de mí o de él*. Esto ha sido visto con claridad en la tradición Kantiana y de Zea. Santo Tomás hizo la distinción entre un querer sensual y un querer racional. El querer sensual es el querer simple, un querer que es, simplemente, un hecho de la conciencia. El querer racional es el querer basado en deliberaciones. Cuando deliberamos, preguntamos por razones. Esta capacidad de deliberación es vista por Santo Tomás como lo que distingue a los hombres de los animales. Al mismo tiempo, Aristóteles vincula esta capacidad con el hecho de tener conciencia del futuro. Si los sujetos no se refirieran explícitamente a fines y a su vida futura, tendrían poca ocasión de deliberar.

En Kant y Zea, se encuentra una caracterización de la libertad humana y la liberación muy similar a la de Santo Tomás, en contraste con lo que él llama la voluntad de los brutos. Es obvio que la deliberación y la libertad solo pueden ser efectivas si los sujetos tienen la capacidad de suspender sus deseos inmediatos; contamos con la capacidad de suspender los deseos para poder preguntarnos si son provechosos y buenos. Además, podemos añadir, reprochar a alguien tiene sentido únicamente en el grado en que se presupone que tiene esta capacidad de autocontrol.

El problema central con respecto a la libertad y la liberación (Kant-Zea) de la voluntad siempre ha sido la pregunta de si este fenómeno es compatible o no con el determinismo causal. Muchos no han entendido que esto no es un problema que surge en relación con el fenómeno del querer, en general, que se puede ejemplificar con mover una mano, sino solo en relación con la voluntad deliberativa. En el caso de un querer simple, el determinismo no causa problemas; la acción es libre, voluntaria cuando no es coaccionada, y parece obvio que la voluntad, a su vez, es determinada causalmente. Es una debilidad pensar que ser determinado causalmente significa ser coaccionado. En definitiva, el movimiento dialéctico kantiano presenta un concepto de libertad es pertinente para el pensamiento latinoamericano.

El balanceo entre la filosofía de la libertad práctica de Immanuel Kant y la noción de liberación en el pensamiento de Leopoldo Zea permite explorar cómo los conceptos de libertad y autonomía se han desarrollado y adaptado a través del tiempo y diferentes contextos culturales. Ambos filósofos abordan la libertad desde perspectivas que reflejan sus respectivas realidades históricas y culturales.

Para Kant, la libertad práctica es una idea regulativa que guía la acción moral y justifica la responsabilidad moral. Es una capacidad inherente del ser humano para autodeterminarse y actuar de acuerdo con las leyes morales descubiertas por la razón, fundamentales para la dignidad humana. Zea sostiene que la liberación en América Latina implica un reconocimiento crítico de la historia y una revalorización de las culturas autóctonas. Esta liberación no es solo política o económica, sino también cultural y epistemológica. Zea aboga por una filosofía que responda a las necesidades y realidades de los pueblos latinoamericanos, en oposición a la imposición de modelos filosóficos y culturales extranjeros.

El balanceo de estos enfoques de la libertad se observa que mientras Kant se enfoca en la libertad como una condición necesaria para la moralidad individual y la autonomía racional, Zea amplía esta noción para incluir una dimensión colectiva y contextual de liberación. La libertad práctica de Kant se fundamenta en la razón y la moralidad universal, mientras que la liberación de Zea está profundamente arraigada en la historia, cultura y luchas específicas de los pueblos latinoamericanos.

La transición de la libertad práctica kantiana a la liberación en Zea refleja un movimiento de una filosofía abstracta y universal hacia una filosofía concreta y contextualizada. Kant ve la libertad como una propiedad inherente del individuo racional, necesaria para la moralidad. Zea, en cambio, ve la libertad como un proceso histórico y cultural que debe ser conquistado y defendido continuamente frente a las fuerzas de opresión.

Ambas concepciones de la libertad son complementarias. La libertad práctica de Kant proporciona una base filosófica para la autonomía individual y la responsabilidad moral, mientras que la liberación de Zea enfatiza la importancia de las condiciones históricas y culturales que permiten o impiden esa autonomía. En este sentido, la filosofía de Zea puede ser vista como una extensión y contextualización de la noción kantiana de libertad, adaptada a las realidades y necesidades específicas de América Latina.

El balance entre la libertad práctica de Kant y la liberación de Zea ilumina con destellos de genialidad la maleabilidad de los conceptos filosóficos frente a los distintos contextos históricos y culturales. Kant, con su rigor y precisión, cimenta la autonomía y la moralidad individual como pilares inamovibles, mientras que Zea, con su voz apasionada y resonante, nos convoca a un viaje colectivo hacia la emancipación y la forja de una identidad cultural robusta y auténtica. Esta integración de visiones no solo enriquece nuestra comprensión de la libertad, sino

que la transforma en una sinfonía polifónica, donde cada nota—personal y colectiva—contribuye a la melodía sublime de la verdadera libertad en el entramado de nuestra existencia contemporánea. Así, esta síntesis se alza como un faro, desafiándonos a abrazar una libertad que es tan profunda y multifacética como la humanidad misma.

Referencia

- Abaci, U. (2022). *Noumenal Freedom and Kant's Modal Antinomy*. 27(2), 175–194.
<https://doi.org/10.1017/S1369415421000340>
- Abellán, J. L. (1979). *Historia crítica del pensamiento español*.
- Allison, H. E., & Kant, I. (2004). *Kant's transcendental idealism* (Revised and enlarged edition). Yale University Press.
- Anaya, M. M. (2022). Vigencia Del Pensamiento Filosófico-Político Del Mexicano Universal Leopoldo Zea. *Revista Notas Historicas y Geograficas*, 29, 290–306.
- Aristóteles|. (1994). *La metafísica de aristoteles*. Editorial Gredos, S.A.
- Arteta Ripoll, C. (2009). Filósofos latinoamericanos receptores de Kant. *Amauta*, 7(14).
<https://investigaciones.uniatlantico.edu.co/revistas/index.php/Amauta/article/view/680>
- Back, R. (2023). Compreensão, aprendizagem e linguagem: Uma abordagem hermenêutica. *Educação e Pesquisa*, 49, e260638. <https://doi.org/10.1590/s1678-4634202349260638>
- Barabas, A. M. (2023). *Las cuevas en la cosmología y la ritualidad de los pueblos originarios actuales*. 30(183), 72–73.
- Beade, I. P. (2010). Acerca del carácter cosmológico-práctico de la “Tercera antinomia de la razón pura”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 27, 189–216.
- Beck, L. W. (2003). *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Textbook Publishers.
- Beck, L. W. (2013). La Teoría Kantiana de la Definición. *Eidos: Revista de Filosofía de*

la Universidad Del Norte, 18, 178–197.

Beltrán, I. (2021). Intelectuales: Entre el compromiso social y el conocimiento estricto. Ética, política y epistemología en Leopoldo Zea. *Isegoria*, 65.
<https://doi.org/10.3989/isegoria.2021.65.08>

Bennett, J. (1981). *La crítica de la razón pura de Kant. 2: La Dialéctica / Versión esp.de Julio Cesar Armero*.

Berg, A. (2023). Kant and the Freedom to Do What We Want. En J. Conant & D. Ometto (Eds.), *Practical Reason in Historical and Systematic Perspective* (pp. 211–236). De Gruyter.
<https://doi.org/10.1515/9783110981339-008>

Boerlegui, C. (2010). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao: Universidad de Deusto.

Boff, L. (1988). Libertad y liberación. Puntos de contacto y de fricción en el primer y tercer mundo. *Revista Latinoamericana de Teología*, 5(14), 187–205.
<https://doi.org/10.51378/rlt.v5i14.6128>

Brink, D. O. (2024). Perfect Freedom: T. H. Green's Kantian Conception. *Journal of the History of Philosophy*, 62(2), 289–315. <https://doi.org/10.1353/hph.2024.a925521>

Cacciatore, G. (2004). Una filosofía para América Latina: Leopoldo Zea. *Telos: Revista de Estudios Interdisciplinarios en Ciencias Sociales*, 6(1), 9–25.

Camacho, J. (2000). An ante statue discourse: Oratory and poetic in Jose Marti. *Explicacion de Textos Literarios*, 29(2), 17–25. Scopus.

Cardozo, J. J. (2006). Latinoamérica y su incorporación en una tarea de alcance universal:

La filosofía. *Revista Virtual Universidad Católica del Norte*, 19.

Casales García, R. (2014). La división de la filosofía práctica en Kant. *Revista Valenciana, estudios de filosofía y letras*, 15, 7. <https://doi.org/10.15174/rv.v0i15.72>

Cassirer, E. (1997). *Kant: Vida y doctrina* (1. ed). Fondo de Cultura Económica.

Corbitt, R. D. (1955). José Martí's views on the united states. *Kentucky Foreign Language Quarterly*, 2(4), 152–159. Scopus. <https://doi.org/10.1080/00230332.1955.11000536>

Cuda, E. (2020). La justicia social en Juan Carlos Scannone. *Medellín. Biblia, Teología y Pastoral para América Latina y El Caribe*, 46(178 extraordinario), 481–499.

Cutipa, W. A. Q., Ramirez, A. J. M., Dávila, O. V., Figueroa, J. M., Marín, J. L. P., & Soto, L. S. (2023). *Un filosofar a la altura del hombre: Un enfoque de Leopoldo Zea*.

da Silva Soares Busquet, L., de Oliveira, C. C., de Oliveira, E. F. R., & de Fatima dos Santos Moraes, J. (2021). Pedagogy of the oppressed, by Paulo Freire: Eliciting dialogues and reflections from experiences in/with Education. *Praxis Educativa*, 16. Scopus. <https://doi.org/10.5212/PRAXEDUC.V.16.15629.070>

De Caro, M. (2021). *The antinomy of freedom today*; 34, 81–96. <https://doi.org/10.19272/202102901007>

de Melo, R. F. (2021). Hermenêuticas topológicas, Filosofia latinoamericana e pensamento decolonial: A tarefa de descolonizar nosso pensamento. *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, 10(2), 23–42.

Đikanović, M. (2021). *The Problem of the Third Antinomy*. 18(35), 31–48. <https://doi.org/10.19090/arhe.2021.35.31-48>

Dos Santos, F. L. B. (2015). Origins of radical thought in Latin America: A comparative study of José Martí, Juan B. Justo, and Ricardo Flores Magón. *Revista Brasileira de Historia*, 35(70), 237–256. Scopus. <https://doi.org/10.1590/1806-93472015v35n70009>

Dussel, E. (1994). *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Editorial Nueva América Bogotá.

Dussel, E. (2011). *Filosofía de la liberación*. Fondo de Cultura Económica.

Dussel, E. (2021). *Método para una filosofía de la liberación: Obras selectas 7*. Amazon Digital Services LLC - KDP Print US.

Echeverría, C. F. (2019). Revisitando la discusión entre augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea. La filosofía latinoamericana: El lugar de un diferendo. *Revista de Filosofía (Chile)*, 76, 57–74. <https://doi.org/10.4067/S0718-43602019000200057>

Espeche, X. (2017). Los límites de la ausencia. Un ensayo sobre historia de las ideas: José Aricó, Leopoldo Zea y Carlos Real de Azúa. *Orbis Tertius*, 22(25).

Estermann, J. (2014). Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la Filosofía Intercultural. *Polis. Revista Latinoamericana*, 38.

Flores, Y. (2021). América Latina y su episteme analógica. *Revista ProPulsión*, 3(1), 125–130.

Fountain, A. (2014). José Martí, the United States, and race. En *Jose Marti, the U. S., and Race* (p. 162). University Press of Florida; Scopus.
<https://www.scopus.com/inward/record.uri?eid=2-s2.0-84948112391&partnerID=40&md5=b17b637e0aa59099209501fe47a409e6>

- Furé, D. S. (2015). Seminario Especial: Bob Marley: Time will tell Homenaje en el 70 aniversario de su natalicio. *Cuadernos del Caribe*, 20, 11–12.
- Gadamer, H.-G. (1999). *Verdad y Método I*. Sigueme.
- Galeano, E. (2015). *Las venas abiertas de América Latina*. Siglo Veintiuno Editores.
- Gava, G. (2019). *Kant, the Third Antinomy and Transcendental Arguments*. 100(2), 453–481. <https://doi.org/10.1111/papq.12267>
- Gilson, É. (2021). *El espíritu de la filosofía medieval* (Vol. 35). Ediciones Rialp.
- Giménez, B. A. (2016). *Libertad y autonomía en la Crítica de la Razón Práctica de Kant: La identidad formal entre libertad y autonomía en la filosofía moral de Kant*. EAE.
- Giusti, M. (2011). *La cuestión de la dialéctica*. Anthropos.
- Gómez, A. C. (2016). Globalización y desarrollo económico, Colombia como caso de estudio. *Ejil-EAFIT Journal of International Law*, 7(2), 33–67.
- González Padilla, R. (2023). Hacia una fenomenología especulativa del mundo: Sobre la influencia de Heidegger en la cosmología de Eugen Fink. *Claridades. Revista de Filosofía*, 15(1), 181–194. <https://doi.org/10.24310/Claridadescrf.v15i1.15727>
- Granja, D. Ma. (2013). El postulado de la inmortalidad del alma en la filosofía moral Kantiana. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 41(1), 249. <https://doi.org/10.21555/top.v41i1.80>
- Grier, M. (2023). The Transcendental Dialectic. En S. Baiasu & M. Timmons, *The Kantian Mind* (1a ed., pp. 119–129). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003406617-15>
- Guadarrama, P. (1993). La filosofía latinoamericana de la liberación. *Editorial el Buho*.

Guadarrama, P. (2008). Filosofía latinoamericana: Momentos de su desarrollo. *Eikasía: revista de filosofía*, 17, 1–45.

Hernández, R., Fernández, C., & Baptista, P. (2014). *Metodología de la investigación* (Vol. 6). México: McGraw-Hill.

Herrera, D. (2004). Nosotros y la ética material de Kant. *Praxis Filosófica*, 18.

Herszenbaun, M. A. (2014). Un estudio sobre la premisa mayor del silogismo cosmológico kantiano. *Diánoia*, 59(72), 49–62.

Herszenbaun, M. A. (2018). *La antinomia de la razón pura en Kant y Hegel*. CTK E-Books.

Iracheta, F. (2012). Libertad práctica y trascendental en la “Crítica de la razón pura”. *Ideas y Valores*, 61, 91–125.

Kant, I. (1919). *Lo bello y lo sublime: Ensayo de estética y moral*. Espasa-Calpe.

Kant, I. (1979). *Filosofía de la historia*. Fondo de Cultura Económica.

Kant, I. (1984). *Teoría y práctica*. Leviatán.

Kant, I. (2002). *Lecciones de ética*. Crítica.

<https://books.google.com.co/books?id=Dw8CIIlgcOssC>

Kant, I. (2005). *Fundamentos de La Metafísica*. Tecnos.

Kant, I. (2007a). *Crítica de la razón pura*. Cuhue.

Kant, I. (2007b). *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita*. Prometeo Libros.

- Kant, I. (2009). *Crítica del juicio*. Espasa Calpe.
- Kant, I. (2012). *Sobre la paz perpetua*. Ediciones Akal.
- Kant, I. (2020). *Crítica de la razón práctica*. Editorial Verbum.
- Kozel, A. (2013). Ethos y desarrollo en Leopoldo Zea. *Andamios*, 9(20), 13–34.
<https://doi.org/10.29092/uacm.v9i20.369>
- Kronenberg, C. W. (2014). The power of ideas: The ethical-aesthetic dimension of José Martí's humanist teachings. *Hispanic Research Journal*, 15(4), 318–331. Scopus.
<https://doi.org/10.1179/1468273714Z.000000000084>
- Lewin, B. (1967). *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la independencia de Hispanoamérica*. Sociedad Editora Latino Americana.
- Marquinez, G. (1981). *Que es eso de—Filosofía latinoamericana?: Introducción al filosofar*.
- Marquínez, G. (1986). *El hombre latinoamericano y sus valores*. Nueva America.
- Marquinez, G. (1986). *Filosofía de la religión*. Bogotá: USTA.
- Marquínez, G. (1993). *La Filosofía en America Latina: Historia de las ideas*. El Buho.
- Martinelli, R. (2021). *Kant and the anthropological antinomy*; 34, 13–26.
<https://doi.org/10.19272/202102901002>
- Masalova, O. A. (2023). Typology of Dialogue of Cultures in Latin America in the Concept of Leopoldo Zea. *Cuadernos Iberoamericanos*, 11(4), 108–123.
<https://doi.org/10.46272/2409-3416-2023-11-4-108-123>

- Maurer, A. A. (1982). *Medieval Philosophy*. Pontifical Institute of Medieval Studies.
- Mejia Vergnaud, A. (2009). Reseña de “Kant y la Antinomia de la Razón Política Moderna” de P. Muchnik. *Ideas Y Valores*, 58(140), 239–242.
- Miro, F. (1974). *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. Fondo de Cultura Económica.
- Moledo, F. (1969). Génesis de los Conceptos Kantianos de Dialéctica y de Dialéctica Trascendental. *Estudios Kantianos [EK]*, 2(1). <https://doi.org/10.36311/2318-0501/2014.v2n1.3808>
- Moran Beltrán, L. E. (2022). Historia de las Ideas en America Latina: Leopoldo Zea. *Revista Notas Historicas y Geograficas*, 28, 173–183.
- Navarro, C. A. (2021). La fenomenología como filosofía crítica para el estudio de la realidad inmediata. *Revista Humanidades*, 11(1), 61–74.
- Onof, C. (2021). *Kant and the Possibility of Transcendental Freedom*. 112(3), 343–371. <https://doi.org/10.1515/kant-2021-0025>
- Pie, A. V. (2014). Jose Gaos, Edmundo O’Gorman, Leopoldo Zea and seminar for the study of thought in the countries of Spanish language; [José Gaos, Edmundo O’Gorman, Leopoldo Zea y el seminario para el estudio del pensamiento en los países de lengua Española]. *Historia Mexicana*, 63(4), 1761–1808.
- Quiñónez Castro, A. (2017). América Latina como posibilidad.: El sujeto histórico en la filosofía de Leopoldo Zea. *Revista Humanidades*, 4. <https://revistas.ues.edu.sv/index.php/humanidades/article/view/1932>

Ramírez, A. R., & Soto, W. (2020). Religion explained? Debate regarding the concept of religion as a “natural phenomenon” in Daniel Dennett’s perspective. *Scientia et Fides*, 8, 77–97.

Ramirez, A., Toro, C., & Triana, F. (2023). Encontrando un terreno común: La relación de la humanidad con la naturaleza: Una comparación de Tomás de Aquino y la ética ambiental. *Biblica et Patristica Thoruniensia*, 16, 205–220. <https://doi.org/10.12775/BPTh.2023.011>

Reale, G. (2010). *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Herder.

Retamar, R. F. (2019). Hacia una intelectualidad revolucionaria en Cuba. *Revista de la Casa de las Américas*, N° 296-297, 21–36.

Rettig, C. (2011). Libertad, objeto práctico y acción. La facultad de juicio en la filosofía moral de Kant. *Anuario filosófico*, 44(3), 654–657.

Rincón-Soto, L. (2022). La visión antropológica de Zea: Una reflexión filosófica a 100 años de su nacimiento. *Revista de Filosofía (Venezuela)*, 39(Especial), 268–278. <https://doi.org/10.5281/zenodo.6426338>

Rodríguez, M. N. C. (2022). De la educación liberadora a la pedagogía decolonial. *Revista de Filosofía (Venezuela)*, 39(Especial), 780–786. Scopus. <https://doi.org/10.5281/zenodo.6469158>

Sahu, M. (2021). The kantian notion of freedom and autonomy of artificial agency. *Prometeica - Revista de Filosofía y Ciencias*, 23, 136–149. <https://doi.org/10.34024/prometeica.2021.23.10811>

Salazar, A. (2004). *Existe una filosofía de nuestra América?* Siglo Veintiuno.

Saunders, J. (Ed.). (2023). *Freedom after Kant: From German idealism to ethics and the*

self. Bloomsbury Academic.

Scannone, J. C. (2009). La filosofía de la liberación: Historia, características, vigencia actual. *Teología y vida*, 1, 59–73.

Song, D. (2019). Kant’s Copernican Revolution. *NeuroQuantology*, 17(1).
<https://doi.org/10.14704/nq.2019.17.1.1955>

Soto Urrea, W. H., Ramírez Téllez, A. R., Maldonado Ruiz, J. F., Pérez Jiménez, J. A., Hernández Vidal, N., & Vidal Arizabaleta, M. C. (2021). *¿Revolucion (es) moral (es)? De la necesidad de pensar otros “mundos posibles”. Una mirada reflexiva al transhumanismo*. Ediciones USTA.

Stiglitz, J. E. (2017). *Globalization and its discontents revisited: Anti-globalization in the era of Trump*. WW Norton & Company.

Straulino, S. (2018). La pregunta por la verdad en la lógica trascendental de Kant. *Estudios*, 16, 37–55.

Strawson, P. F. (2019). *Los límites del sentido: Ensayo sobre la crítica de la razón pura de Kant*. Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

Teufel, T. (2023). Teleological Power of Judgment – Dialectic. En S. Baiasu & M. Timmons, *The Kantian Mind* (1a ed., pp. 260–271). Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781003406617-29>

Tovar, L. (2013). Guillermo Hoyos Vazquez (1935-2013). *Ideas y Valores*, 62, 299–337.

Tovar, L. (2015). La historia de las ideas en América Latina, modelo para desarmar. *Investigaciones en filosofía y cultura en Colombia*, 41–57.

Triantafyllos, G. (2011). El carácter práctico de la razón pura. Una defensa normativa de la teoría kantiana de la motivación moral. *Eidos*, 14, 152-191,.

Turró, S. (1996). *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*. Anthropos. <https://books.google.com.co/books?id=zC-TQF5paHQC>

Vega Reñón, L. (2008). Sobre parallogismos: Ideas para tener en cuenta. *Crítica (México, DF)*, 40(119), 45–65.

Wood, A. (2024). *Ian Proops: Kant on Transcendental Freedom (The Fiery Test of Critique: Chs. 11-12)*. <https://doi.org/10.1017/S1369415424000141>

Zabalza Iriarte, J. (1979). *El derecho, Tomás de Aquino y Latinoamérica*. Colombia, Universidad de Santo Tomás.

Zanatta, R. P. P., Filho, N. C. S., & de Lima Dias, M. S. (2021). Educación y sujeto posmoderno en la sociedad neoliberal y las posibilidades de emancipación por la pedagogía de Paulo Freire. *Acta Scientiae*, 23(4), 52–76. Scopus. <https://doi.org/10.17648/ACTA.SCIENTIAE.6533>

Zea, L. (1945). *En torno a una filosofía americana*. El Colegio de México México.

Zea, L. (1949). *Dos etapas del pensamiento en hispanoamerica del romanticismo al positivismo*. El Colegio de México.

Zea, L. (1956). *Del liberalismo a la revolución en la educación mexicana* (México: Biblioteca del Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución).

Zea, L. (1976). Dialéctica de la conciencia americana. *Revista de filosofía Diánoia*, 4(4), 3-18-3-18.

Zea, L. (1977). *Latinoamérica Tercer Mundo: Análisis sobre un contrasentido: Subdesarrollo y solidaridad*.

Zea, L. (1978). *Filosofía de la historia americana*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Zea, L. (1980). *Simón Bolívar, integración en la libertad*. Monte Avila Latinoamericana.

Zea, L. (1989). *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo XXI.
<https://books.google.com.co/books?id=V11SGscbmRAC>

Zea, L. (1996). *Fin del siglo XX: ¿centuria perdida?* Fondo de Cultura Económica.

Zea, L. (2012). *Ortega el Americano*. 25, 193–204.