

RESPUESTAS

Catalina González Quintero

Universidad de los Andes
Bogotá, Colombia
Email: cgonzale@uniandes.edu.co

1 Introducción

Quisiera comenzar agradeciendo especialmente a Andrea Lozano (Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia), Carlota Salgado Ferreira (PUC, Río de Janeiro, Brasil) y Efraín Lazos (UNAM, México) por haber leído cuidadosamente mi libro y por haberme ofrecido comentarios tan agudos. No sólo me siento honrada de que tan excelentes académicos latinoamericanos hayan participado en este simposio, sino que también tomo sus comentarios como una prueba de que el trabajo colaborativo todavía es posible en una disciplina tan marcada por prácticas antagónicas. Creo que este simposio es un ejemplo de que la academia filosófica latinoamericana tiene un papel significativo en el desarrollo de la disciplina a nivel global.

Me referiré a los comentarios de Lozano, Salgado Ferreira y Lazos en orden ya que tratan los temas de mi libro consecutivamente. En concreto, Andrea Lozano comenta los capítulos 2 y 3, centrados en el Escepticismo Académico antiguo; Salgado Ferreira los capítulos 4 y 5, dedicados al Escepticismo Académico de David Hume; y Lazos, los capítulos 6 y 7, que tratan de la adopción del método escéptico académico por parte de Immanuel Kant. Sin más preámbulos, paso a ofrecer mis respuestas y reflexiones.

2 Respuesta a Andrea Lozano

Andrea Lozano comienza resumiendo con precisión la tesis de mi libro, a saber, que Cicerón, Kant y Hume utilizaron estrategias escépticas propias del Escepticismo Académico antiguo para examinar y, en algunos casos, aceptar algunas creencias religiosas por motivos morales, aunque estas no superaran las pruebas teóricas más rigurosas. De este modo, mi libro muestra cómo, para este tipo de escepticismo, un agente puede sostener ciertos principios religiosos de forma autónoma y al tiempo no dogmática. Además de esbozar el propósito del libro, Lozano destaca algunas consideraciones sobre los capítulos segundo y tercero a las que me referiré a continuación.

En primer lugar, Lozano considera refrescante mi aproximación a Cicerón no solo como fuente histórica para las teorías helenísticas, sino también como fuente de argumentos filosóficos originales. En efecto, los historiadores de la filosofía rara vez toman en serio a Cicerón como filósofo, pues tienden a interpretarlo meramente como una fuente retórica o literaria menor. Además, Lozano aprecia que mi interpretación del escepticismo de Cicerón se base en gran medida en su argumentación retórica, especialmente en las *Disputaciones Tusculanas*. Sin embargo, Lozano discrepa de mi opinión de que Cicerón mantiene una postura escéptica incluso en textos como *De natura deorum* y las *Disputaciones tusculanas*, tradicionalmente interpretados como de orientación estoica.

En respuesta a este comentario, permítanme comenzar diciendo que me alegra formar parte de una nueva generación de filósofos (incluida la propia Lozano) que interpreta a Cicerón como fuente rigurosa de pensamiento filosófico y rechaza el tradicional desprecio a la retórica como algo inferior a la filosofía; en otras palabras, que entiende que la filosofía es una empresa que no entra en conflicto intrínsecamente con la retórica. Aun así, a diferencia de Lozano, me resisto a interpretar a Cicerón como un filósofo ecléctico, pues creo que esta representación procede de un malentendido sobre la naturaleza del Escepticismo Académico. Si bien, reconozco que algunas de las obras de Cicerón, como *De Officiis*, son muy estoicas, no creo que sus diálogos puedan caracterizarse de forma similar, dado que una característica central del género dialógico es presentar varios puntos de vista sobre una cuestión específica, lo que refleja la metodología escéptica. En consecuencia, mantengo que deberíamos tomar los diálogos de Cicerón como una expresión de sus compromisos escépticos, al tiempo que reconozco que otros tratados puedan ser vistos como representativos del estoicismo.

El segundo comentario crítico de Lozano tiene que ver con mi interpretación de la distinción entre las respuestas de Sexto y de los escépticos académicos (Carnéades, sobre todo) al problema de la *apraxia*. En particular, Lozano cuestiona la distinción que realicé entre “condiciones psicológicas” y “consideraciones epistémicas”. Creo pertinente elaborar un poco más este punto.

En mi opinión, la respuesta de Carnéades a la objeción de la *apraxia* involucra importantes consideraciones epistémicas, ya que sólo las impresiones “persuasivas”, “probadas” e “irreversibles” pueden servir de base a las creencias. En cambio, Arcesilao y Sexto responden a la objeción con un lenguaje más psicológico. Por ejemplo, en respuesta a la afirmación de que la miel es dulce, tanto Arcesilao como Sexto suspenderían el juicio y actuarían sobre la base de representaciones subjetivas de la dulzura de la miel; mientras que Carnéades evaluaría la afirmación de acuerdo con criterios epistémicos e intersubjetivos, como qué tan persuasiva resulta ser para varias personas. En otras palabras, los pirrónicos se limitan a ceder a sus impresiones (lo que identifico como heteronomía práctica); mientras que los escépticos de la Academia Nueva mantienen voluntaria, pero no dogmáticamente, la creencia de que, en este caso, la miel es dulce (lo que identifico como autonomía práctica).

Antes de dejar los comentarios de Lozano, quiero señalar que ella ve correctamente mi interpretación de la autonomía de los escépticos académicos como un antecedente de la crítica kantiana. De hecho, mi argumentación se basa en la asociación de la respuesta al problema de la *apraxia* del Escepticismo Académico con la autonomía moderna y del Pirronismo con la heteronomía. Dado esto, aprecio su sugerencia de explorar en el futuro algunas conexiones entre este tipo de autonomía y los argumentos de Kant en la tercera *Crítica* sobre la moralidad y el gusto. Creo que es una vía interesante a seguir.

3 Respuesta a Carlota Ferreira

Las sugerencias críticas de Carlota Salgado Ferreira resultan particularmente iluminadoras en tanto apoyan mi análisis de formas que no había considerado hasta ahora. Aprecio particularmente cómo entreteje diferentes aspectos de la epistemología de Hume en mi argumentación, construyendo en el proceso una justificación más integral y cohesiva de mis tesis. Sus comentarios a mis capítulos sobre el Escepticismo Académico de Hume se centran en tres cuestiones principales: (1) los efectos psicológicos de la duda pirrónica -principalmente, la melancolía- que, según varios especialistas, incluídas nosotras mismas, llevaron a Hume a evitar el

Pirronismo y a abrazar el Escepticismo Académico; (2) el papel que juegan las reglas para las inferencias causales de Hume en la determinación del momento en el que adoptó el Escepticismo Académico; y (3) mi afirmación de que la postura de Hume/Philo respecto a la existencia y naturaleza de Dios en los *Diálogos sobre la Religión Natural* puede describirse como un “deísmo no dogmático y antirreligioso”.

El primer argumento de Ferreira apunta acertadamente a las secciones del *Tratado* relativas a la pasión de la curiosidad (T 2.3.10.1) y al “escepticismo con respecto a los sentidos” (T 1.4.2.37), donde Hume desarrolla la idea de que la duda causada por contradicciones sensibles o conceptuales produce desagrado; mientras que las representaciones que concuerdan con nuestras inclinaciones mentales naturales provocan una sensación de placer. También sugiere interpretar este malestar epistémico en relación con la noción humeana de hábito o costumbre en su explicación del proceso de formación de creencias. En particular, Ferreira señala que, dado que la facilidad con la que pasamos de una idea a otra, a través de los mecanismos de asociación, se basa en el hábito, sentimos una especie de desagrado cuando dicho hábito se ve interrumpido por una oposición inesperada de ideas o impresiones (T1.3.8.10). En consecuencia, argumenta, la duda que surge en situaciones en las que la formación de la creencia se ve así interrumpida, es fuente de angustia y, eventualmente, de melancolía. Creo que estas sugerencias son muy fructíferas, porque refuerzan mi afirmación y al tiempo abren caminos de reflexión futura. En el espíritu de continuar la conversación, me gustaría plantear preguntas a Ferreira con respecto a su opinión sobre el hecho de que Hume aparentemente ignorara o pasara por alto el planteamiento pirrónico de la suspensión de la creencia. En particular, me pregunto: dado que la *epoché* era para Sexto Empírico una solución al malestar de la duda, por producir un estado mental equilibrado (*ataraxia*), ¿por qué las referencias de Hume a la duda pirrónica pasan por alto este aspecto original? ¿Es posible que Hume derive su explicación a partir de Bayle y otros escépticos modernos o más bien de los ataques de los anti-escépticos, como el de Jean Pierre de Crousaz?

Su segunda sugerencia es que, dada la prominencia que gozan las reglas para juzgar causas y efectos en el primer libro del *Tratado*, debería abstenerme de sostener que Hume aún no abraza por completo el Escepticismo Académico en su obra temprana. Tal vez fui excesivamente cauta al afirmar que:

Puesto que los aspectos más esenciales de la normatividad académica de Hume se desarrollan en el *Tratado*, su teoría de la creencia parece involucrar una mezcla inconsciente de naturalismo y Escepticismo Académico; un equilibrio precario, o mejor, un conflicto, que sólo en la *Investigación* se convierte en un respaldo consciente al Escepticismo Académico. (p. 109).

Ferreira ve esta cautela como innecesaria en la medida en que los aspectos normativos de la teoría de la creencia de Hume están claramente expuestos en el *Tratado*. Acepto su sugerencia, pero todavía me pregunto por qué Hume no habló abiertamente del Escepticismo Académico en el *Tratado* como lo hizo en la *Investigación*. Aunque creo que es posible que en la primera obra ya estuviera convencido del Escepticismo Académico, pero no expresara abiertamente su posición para evitar la censura, sigo prefiriendo ser cauta en esta interpretación en particular. En primer lugar, porque, en mi opinión, la estrategia argumentativa del *Tratado* es más dialéctica, con tratamientos tanto dogmáticos como escépticos de cuestiones específicas, por lo cual me parece más difícil atribuir al joven Hume una adherencia inequívoca al Escepticismo Académico. Sin embargo, acepto que Hume ya estaba familiarizado con el probabilismo de Carnéades a través de Cicerón y que lo utilizó para elaborar su propia teoría normativa de la creencia.

El último comentario de Ferreira se refiere al capítulo quinto, donde afirmo que la posición de Hume en los *Diálogos*, expresada por Filón, puede describirse como una especie de “deísmo no dogmático y antirreligioso”. Critica aquí mi posición basándose en la distinción que hace Hume en el *Tratado* entre ideas adecuadas y relativas, las primeras de las cuales constituyen conocimiento y las segundas, sólo conjeturas o creencias. Concretamente, Ferreira critica aquí mi posición, concretamente sugiere que la idea de Dios aceptada por Filón al final de los *Diálogos* es meramente relativa, ya que no tiene origen empírico (no disponemos de ninguna impresión de Dios que la funde) sino que es el resultado del argumento del diseño del universo. Dado que las ideas relativas no proporcionan justificación racional, es decir, no cumplen la condición semántica para el conocimiento, Ferreira argumenta que mi afirmación de que esta creencia en Dios está *racionalmente justificada* no se sostiene y, por lo tanto, Hume no mantiene una forma de deísmo.

Estoy de acuerdo con el análisis de Ferreira sobre la distinción entre ideas relativas y adecuadas, la última de las cuales es una condición semántica para el conocimiento. Además, estoy de acuerdo con ella en que, desde el punto de vista de Hume, la idea de Dios es meramente relativa y no implica conocimiento alguno. Una vez más, le agradezco que me haya mostrado más apoyo textual para mi tesis de que esta creencia no es ni “natural” ni una “prueba”, sino más bien una mera “probabilidad”. Sin embargo, creo que sus reservas con mi tesis son innecesarias, ya que yo no sostengo que toda *afirmación racionalmente justificada* sea, para Hume, conocimiento. Dado que sólo las relaciones de ideas, es decir, las proposiciones demostrativas, constituyen “conocimiento”, ni las pruebas empíricas ni las probabilidades, entre las cuestiones de hecho, son, estrictamente hablando, conocimiento. Esto no significa, sin embargo, que las pruebas y las probabilidades no sean creencias *racionalmente justificadas*. En el caso de las pruebas, la justificación es tan fuerte como puede serlo para las cuestiones de hecho; mientras que varía en solidez para las probabilidades. Sin embargo, en ambos casos podemos tener *creencias* racionalmente justificadas.

Por esta razón, insisto en que el deísmo de Hume es *no-dogmático*: no sostiene, como otros deístas famosos, entre ellos Collins y Toland, que el argumento del diseño proporcione una *prueba racional suficiente* de la existencia de Dios, es decir, conocimiento. Creo que al final de los *Diálogos*, Filón se limita a afirmar que la inferencia de que puede haber un Dios, creador del universo, que tiene una similitud muy remota con la mente humana, está racionalmente justificada, aunque sólo como una *creencia* muy débil y probable. Que el deísmo de Hume no es dogmático se muestra también en que mantiene la duda y el examen escéptico. La conclusión de los *Diálogos* es sólo provisional y válida para efectos prácticos (antirreligiosos), pero, como escéptico académico, Hume sabe que no es definitiva. Quizá la dificultad resida en pensar que el conocimiento, en general, puede definirse como *creencia racionalmente justificada*. Pero no creo que el punto de vista de Hume sobre el conocimiento sea éste. Aún así, para aclarar mi posición, sugeriría que la creencia en Dios, que Hume aprueba, está *racionalmente justificada*, pero no suficientemente y, por tanto, no puede considerarse conocimiento.

4 Respuesta a Efraín Lazos

Efraín Lazos ofrece un comentario extenso, reflexivo y agudo sobre los dos capítulos finales de mi libro acerca de la adopción kantiana del Escepticismo Académico a través de Hume. Antes de responder, quiero señalar lo mucho que aprecio la forma en que Lazos comenta tanto los aspectos historiográficos como sistemáticos de mi interpretación del método escéptico en Kant. En mi opinión, muy pocos estudiosos de Kant pueden pasar hábilmente de un registro al otro, así que

estoy agradecida por sus preguntas desde ambos puntos de vista, las cuales siempre han abierto importantes vías de exploración y proporcionado interesantes temas de conversación.

Paso ahora a los comentarios críticos de Lazos. Principalmente, cuestiona dos aspectos importantes de mi argumentación: (i) mi afirmación de que el método escéptico de Kant implica un veredicto final que, siguiendo la metáfora del juez, resuelve los problemas antinómicos desde el punto de vista práctico, y (ii) la afirmación relacionada de que Kant introduce este veredicto práctico para evitar el problema de la *apraxia* que se derivaría naturalmente de la solución meramente teórica de las antinomias.

Comenzaré con el análisis que hace Lazos de mi uso de la metáfora del juez según Kant. Lazos señala pruebas textuales adicionales en las que Kant recrea la metáfora intercambiando la figura del “juez” por las del “sabio legislador” (A424/B452) y los “árbitros imparciales” (A423/B451). Basándose en los puntos en común de los tres personajes, Lazos afirma que la función esencial del juez/árbitro/legislador es dar una explicación *imparcial* de la disputa, es decir, mostrar cómo el conflicto no tiene una base sólida, en vez de dar un veredicto final, de tipo práctico, al mismo. En su opinión, Kant aplica el método escéptico a los problemas cosmológicos sólo para mostrar cómo las disputas antinómicas carecen de fundamento. De este modo, su solución a las antinomias sería, siguiendo la metáfora del juez, un modo de “desestimar el caso”. Afirma, además, que yo podría haber entendido tal desestimación como un veredicto práctico, pero, si lo hubiera hecho, estaría equivocada: “González Quintero podría responder que eso, a saber, desestimar un caso (o rechazar un dilema) es también una solución desde el punto de vista práctico. Independientemente de la diferencia en las consecuencias para los demandantes, esta respuesta es insatisfactoria”.

El análisis de Lazos es parcialmente correcto, en la medida en que yo afirmo que el punto de vista del juez o del filósofo crítico debería ser imparcial y tener como objetivo mostrar cómo el conflicto antinómico es, de hecho, ilusorio o carente de fundamento. Sin embargo, no creo que ésta sea la única tarea del filósofo crítico. En otras palabras, no creo que “desestimar el caso” sea el único resultado del análisis kantiano de las antinomias. Permítanme que me explique. En primer lugar, creo que podemos decir, en consonancia con Lazos, que la solución teórica de Kant a las antinomias es una forma de “desestimar el caso”, ya que muestra el carácter ilusorio de la dialéctica natural de la razón. Pero, como el mismo Lazos argumenta más adelante, esta solución teórica no sólo constituye una desestimación del caso, sino que implica también una respuesta filosófica positiva, a saber, cambiar el marco metafísico a la base del conflicto por el del Idealismo Trascendental. En segundo lugar, creo que Kant no sólo da una solución teórica significativa a las antinomias, sino que también ofrece una *solución práctica*, que está constituida por: (i) los principios regulativos cosmológicos, expuestos al final de la primera *Crítica*, y (ii) la prueba práctica de la libertad y los postulados de Dios y del alma inmortal elaborados en la segunda *Crítica*.

Creo que es difícil apreciar este último rasgo del método escéptico de Kant porque tendemos a interpretarlo como un dispositivo que se limita al examen de afirmaciones teóricas con exclusión de las prácticas o de las que tienen fundamentos prácticos. Pero ésta es una visión muy contemporánea del escepticismo, a saber, la idea de que sólo sirve para examinar afirmaciones teóricas y, de hecho, los estudiosos de Kant suelen restringir su análisis de su método escéptico a la Dialéctica Trascendental de la primera *Crítica*. Pero, siguiendo las enseñanzas de los escépticos antiguos, para quienes el escepticismo era visto principalmente como una forma de vida y no como una posición epistémica abstracta, prefiero hacer una

lectura más unitaria de las dos críticas de Kant para apreciar mejor su análisis global de la metafísica tradicional.

La segunda preocupación de Lazos – a saber, mi opinión de que el veredicto práctico de Kant pretende evitar el problema de la *apraxia* que surgiría naturalmente de la solución teórica de las antinomias – toca varios puntos. El primero se refiere a mi afirmación de que la solución teórica de Kant a la tercera antinomia implica una especie de “perspectivismo”. Para explicar por qué ésta no debe interpretarse como perspectivismo, Lazos introduce la distinción entre dos clases de compatibilismo: el compatibilismo de coexistencia y el compatibilismo modal. Considera que la tesis de la tercera antinomia –que hay *tanto* causalidad natural *como* libertad en el mundo– expresa un compatibilismo de coexistencia y la solución de la antinomia –que tanto la tesis como la antítesis pueden ser verdaderas porque la libertad es “posible para un subconjunto de fenómenos en el espacio y el tiempo, a saber, los eventos que son acciones de personas”– expresa un compatibilismo modal. Agradezco a Lazos su sugerencia de distinguir la tesis y la solución a la antinomia en términos de estas dos formas de compatibilismo y estoy de acuerdo con su descripción general. Sin embargo, no entiendo en qué sentido aceptar el compatibilismo modal implica necesariamente rechazar el perspectivismo. Lazos argumenta que es así porque el perspectivismo se identifica con el compatibilismo de coexistencia, el cual se refiere a “perspectivas sobre un mismo objeto en el mismo espacio lógico”. En contraste, el compatibilismo modal describe más apropiadamente al Idealismo Trascendental, que acepta que “ambos tipos de legalidad son compatibles porque no hay contradicción entre la legalidad de la causalidad natural (como principio sostenido por el entendimiento), y la posibilidad de una legalidad de la libertad (como idea trascendental de la razón)”. Sin embargo, sigue sin estar claro por qué el perspectivismo implica necesariamente hablar de dos aspectos observables o empíricos del mismo objeto y no de un principio metafísico real y otro posible que actúen en el mismo mundo. Quizás una fuente de nuestro desacuerdo sea el hecho de que mi visión del perspectivismo está ligada al sistema escéptico de Sexto Empírico. Recordemos que este recomendaba oponer: “las apariencias a las apariencias, las consideraciones teóricas a las consideraciones teóricas, o las apariencias a las consideraciones teóricas” (PH, I, 9), y veía todas éstas como posibles perspectivas sobre la cuestión examinada. Creo que el escepticismo de Sexto puede considerarse como una fuente antigua del perspectivismo y, si esto es así, estoy justificada al afirmar que la solución teórica de Kant a la antinomia de la libertad consiste en aceptar dos perspectivas del mundo, a saber, una basada en las “apariencias” (el principio de causalidad natural) y otra en “consideraciones teóricas” (la posibilidad metafísica de la libertad). Pero, como no expliqué esto en mi capítulo y Lazos probablemente tiene en mente un tipo diferente de perspectivismo, acepto su crítica y me gustaría tener una conversación sobre el asunto en el futuro.

El segundo punto que le preocupa a Lazos se refiere a mi interpretación del Idealismo Trascendental. Lazos afirma que puedo estar basando mi interpretación en la lectura deflacionista de H. Allison –una lectura que, según él, encaja bien con el perspectivismo– y no en la visión metafísica, no deflacionista, de Langton, Allais y otros. Puesto que mi lealtad a la versión de Allison no es explícita, Lazos me pide que elabore mi perspectiva sobre la distinción entre fenómenos y noúmenos, y me advierte que aceptar el punto de vista de Allison me comprometería a descartar nuestra ignorancia de las cosas en sí mismas.

Como Lazos percibe correctamente, acepto la lectura deflacionista de Allison del Idealismo Trascendental. Sin embargo, no veo por qué adherirse a esta interpretación implica descartar nuestra ignorancia de las cosas en sí mismas. Por el contrario, tiendo a considerar que las lecturas metafísicas de la distinción

fenómeno y nómeno (en particular la de Langton) violan el principio mismo de “humildad” que dicen defender. Por supuesto, no puedo ahondar aquí en mi interpretación de esas lecturas metafísicas, pero las definiciones mismas del nómeno como refiriéndose a “propiedades intrínsecas de las cosas” y de la libertad como una de esas propiedades intrínsecas no me parecen muy respetuosas de nuestra ignorancia de las cosas en sí mismas. Además, la opinión de que la interpretación de Allison es tautológica porque sólo afirma que “sin condiciones epistémicas no hay cognición de los objetos”, me parece –injustificadamente– despectiva, ya que su interpretación dice mucho más que eso. Creo que el punto de vista de Allison no se limita a afirmar que no podemos conocer lo que no podemos conocer, sino que interpreta correctamente a Kant en el sentido de que éste afirma que no podemos conocer ciertas cosas que *pensamos conocer* y que sólo conociendo bien nuestras condiciones cognitivas podemos *saber con seguridad que no podemos conocerlas*. Esta interpretación es a la vez deflacionista (en el sentido de que no postula entidades metafísicas como propiedades intrínsecas de las cosas) y respetuosa con nuestra ignorancia de las cosas en sí mismas.

El último punto de Lazo se refiere a mi afirmación de que la solución teórica de las antinomias es vulnerable a la objeción de la *apraxia*, ya que no proporciona suficiente orientación práctica. En oposición a mi caracterización, Lazos argumenta que la solución teórica de la tercera antinomia, en particular, “no es un logro pequeño, sino que tiene consecuencias filosóficas significativas” dado que “la mera posibilidad de la libertad permite la imputación de eventos espaciales y temporales a criaturas naturales como los seres humanos”. Y así, considera que la posibilidad de la libertad da una respuesta suficiente para orientar la acción.

No podría estar más de acuerdo con la valoración que hace Lazos de la importancia filosófica de la solución teórica de la tercera antinomia. Sin embargo, para nuestra desgracia, las consecuencias filosóficas de una postura no suelen ser las mismas que sus consecuencias prácticas. En otras palabras, aunque creo que la posibilidad de la libertad es una condición necesaria para la imputación de acciones y responsabilidad moral a los seres humanos, no creo que sea una condición suficiente. Una forma útil de verlo es considerar si nos bastaría con creer que posiblemente somos libres para afirmar que somos responsables de nuestras acciones. Siguiendo este razonamiento, si yo tuviera que defenderme de un crimen ante un juez, podría argumentar que es posible que sea libre y, por tanto, responsable de este acto, pero también es posible que no sea libre y, por tanto, no responsable. De este modo, el juez no tendría motivos suficientes para culparme o exonerarme del crimen. Por esto no creo que la mera posibilidad de nuestra libertad sea razón suficiente para atribuirnos responsabilidad. En mi opinión, esta es la razón por la que Kant tiene que proporcionar, además de su solución teórica a la antinomia, una definición práctica de la libertad y una prueba de tal libertad en la segunda *Crítica*: tenemos que afirmar que *somos* libres en el sentido restringido de que podemos obedecer a la razón y desobedecer las inclinaciones naturales para poder emitir juicios morales y, en consecuencia, atribuir legítimamente responsabilidad moral.

Por esta razón, creo que, *prácticamente* hablando, la mera afirmación de la posibilidad de la libertad equivale a la suspensión de la creencia. Sin embargo, quiero dejar claro que estoy sugiriendo que la suspensión es identificable con la solución teórica de la antinomia *únicamente en el sentido práctico*, es decir, sólo para actuar o juzgar moralmente las acciones. Desde el punto de vista teórico, por supuesto, afirmar la posibilidad de algo es muy diferente a suspender la creencia en el asunto.

Aun así, puede que mis inclinaciones retóricas me llevarán demasiado lejos al establecer la analogía entre la solución y la suspensión de la creencia. ¡Quizá tenga

que frenar mi afición a tales movimientos retóricos en el futuro! Pero ciertamente creo que es necesario pasar de la mera posibilidad de la libertad a la afirmación de su realidad práctica para poder atribuir responsabilidad; es decir, necesitamos creer que somos libres, aunque sólo sea desde un punto de vista práctico, para afirmar que actuamos bien o mal. Y, si esta interpretación es correcta, pregunto a Lazos: ¿es realmente tan sustancial la solución de la antinomia desde un punto de vista práctico?

5 Conclusión

A modo de conclusión, quiero volver a dar las gracias a estos excepcionales académicos y formidables colegas por haber abordado mi trabajo con tanta atención. Espero continuar el debate no sólo con ellos sino con muchos otros estudiosos del escepticismo. Como dije al principio de estas observaciones, estoy muy satisfecha de formar parte de una comunidad de académicos latinoamericanos que se ocupa de la historia del escepticismo de modo riguroso e innovador. Espero que mi libro pueda servir para abrir caminos futuros de exploración sobre el legado del Escepticismo Académico en la Modernidad.