RCMOS – Revista Científica Multidisciplinar O Saber. ISSN: 2675-9128. São Paulo - SP.
Ano VII, v.1 2026 | submissão: 01/10/2026 | aceito: 08/10/2026 | publicação: 13/10/2026

Adesão situada, exame local: liberdade religiosa, autonomia e a condição de independência local da examinabilidade

Situated adherence, local examination: religious freedom, autonomy, and the condition of local independence of examinability

Adhesión situada, examen local: libertad religiosa, autonomía y la condición de independencia local de la examinabilidad

Pablo Dietrich
Mestrando em Direito pela Faculdade Estácio de Sá. Bacharel em Direito pela Fundação Universidade Regional de Blumenau (FURB). Pós-graduando em Ciências da Religião e em Filosofia e Sociologia pela Faculdade Líbano. Acadêmico de Teologia e de Licenciatura em Filosofia pela Faculdade Estácio de Sá.
Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/2467496149913328
ORCID: https://orcid.org/0009-0003-5447-0550
E-mail: pablodietrichh@hotmail.com

Resumo:
A liberdade religiosa assegura juridicamente um espaço de possibilidades — aderir, não aderir, permanecer, converter-se ou abandonar uma religião —, mas não decide se a adesão concreta de alguém lhe é autonomamente atribuível. Examina-se em que medida uma adesão religiosa juridicamente livre pode ser atribuída ao indivíduo como sua, dado que a sua formação e a sua manutenção dependem de afetos, tradição, autoridade, relações sociais e condições epistêmicas que ele não produziu. Com William James e Edward Shils, a adesão aparece como situada em sua formação, em sua manutenção e nos próprios instrumentos de exame. Da literatura da autonomia histórica e relacional recebe-se a tese de que causas sociais não eliminam a autonomia; a objeção da manipulação, em sua forma socialmente mediada, mostra que a apropriação reflexiva não basta quando as capacidades de exame foram constituídas pelo mesmo processo que formou a adesão. Em lugar de independência inteira ou suficiente, propõe-se uma condição necessária em forma de limiar: deve existir ao menos uma via de exame efetivamente acessível na qual as razões relevantes possam ser consideradas sem que a sua admissibilidade ou força dependa da pressuposição do próprio compromisso ou da autoridade localmente em disputa. A condição situa-se entre quatro pressões — a racionalidade constituída pela tradição (MacIntyre, Shils), a inevitabilidade de algum autossuporte epistêmico (Alston), a motivação antipseudocircular do princípio de Independência (Christensen) e a rejeição de uma imparcialidade forte (Pittard) —, e dela se deriva um Princípio de Independência Diagnóstica para o caso em que a dúvida do membro é convertida em evidência do defeito que a desqualifica. A distinção entre o ônus de examinar e o ônus de sair mostra que liberdade de saída não é liberdade de exame, e uma leitura imanente de Inácio de Loyola, de Newman e da Dei Filius mostra que a condição é compatível com a estabilidade do assentimento, o adiamento da mudança e a confiança em autoridades. O resultado vale simetricamente para a religião herdada, a conversão, a desconversão e o ateísmo herdado, e independe da verdade da crença.

Palavras-chave:
adesão religiosa; autonomia; liberdade religiosa; tradição; manipulação; independência epistêmica; crítica imanente.

Abstract:
Religious freedom legally secures a space of possibilities, namely to adhere, not to adhere, to remain, to convert, or to leave a religion; it does not decide whether a given adherence is autonomously attributable to the person who holds it. This article asks to what extent a legally free religious adherence can be autonomously attributed to the individual, given that its

formation and maintenance depend on affects, tradition, authority, social relations, and epistemic conditions the individual did not produce. Drawing on William James and Edward Shils to establish adherence as situated in its formation, its maintenance, and its very instruments of examination, it takes from historical and relational theories of autonomy the thesis that social causes do not eliminate autonomy, and shows, through the socially mediated form of the manipulation objection, that reflective appropriation is insufficient when the capacities for examination were constituted by the same process that formed the adherence. Rather than requiring complete or sufficient independence, it formulates a threshold-shaped necessary condition: there must exist at least one effectively accessible avenue of examination in which the relevant reasons can be weighed without their admissibility or force depending on presupposing the very commitment or the authority locally in dispute. The condition is built between four pressures, tradition-constituted rationality (MacIntyre, Shils), the inevitability of some epistemic self-support (Alston), the anti-question-begging motivation of the Independence principle (Christensen), and the rejection of strong impartiality (Pittard), and yields a Principle of Diagnostic Independence for cases in which a member's doubt is converted into evidence of the defect that disqualifies it. A distinction between the burdens of examining and the burdens of leaving shows that freedom of exit is not freedom of examination, and an immanent reading of Ignatius of Loyola, Newman, and Dei Filius shows the condition to be compatible with stability of assent, deferral of change, and trust in authority. The result is symmetrical across inherited religion, conversion, deconversion, and inherited atheism, and independent of the truth of the belief.

Keywords:
religious adherence; autonomy; religious freedom; tradition; manipulation; epistemic independence; immanent critique.

Resumen:
La libertad religiosa asegura jurídicamente un espacio de posibilidades — adherirse, no adherirse, permanecer, convertirse o abandonar una religión—, pero no decide si la adhesión concreta de alguien le es atribuible de manera autónoma. Se examina en qué medida una adhesión religiosa jurídicamente libre puede ser atribuida al individuo como propia, dado que su formación y su mantenimiento dependen de afectos, tradición, autoridad, relaciones sociales y condiciones epistémicas que él no produjo. Con William James y Edward Shils, la adhesión aparece como situada en su formación, en su mantenimiento y en los propios instrumentos de examen. De la literatura de la autonomía histórica y relacional se recibe la tesis de que causas sociales no eliminan la autonomía; la objeción de la manipulación, en su forma socialmente mediada, muestra que la apropiación reflexiva no basta cuando las capacidades de examen fueron constituidas por el mismo proceso que formó la adhesión. En lugar de independencia entera o suficiente, se propone una condición necesaria en forma de umbral: debe existir al menos una vía de examen efectivamente accesible en la cual las razones relevantes puedan ser consideradas sin que su admisibilidad o fuerza dependa de la presuposición del propio compromiso o de la autoridad localmente en disputa. La condición se sitúa entre cuatro presiones —la racionalidad constituida por la tradición (MacIntyre, Shils), la inevitabilidad de algún autosustento epistémico (Alston), la motivación antipseudocircular del principio de independencia (Christensen) y el rechazo de una imparcialidad fuerte (Pittard)—, y de ella se deriva un Principio de Independencia Diagnóstica para el caso en que la duda del miembro es convertida en evidencia del defecto que la descalifica. La distinción entre la carga de examinar y la carga de salir muestra que la libertad de salida no es la libertad de examen, y una lectura inmanente de Ignacio de Loyola, de Newman y de la Dei Filius muestra que la condición es compatible con la estabilidad del asentimiento, el aplazamiento del cambio y la confianza en

RCMOS – Revista Científica Multidisciplinar O
Saber. ISSN: 2675-9128. São Paulo - SP.
Ano VII, v.1 2026 | submissão: 01/10/2026 | aceito: 08/10/2026 | publicação: 13/10/2026

autoridades. El resultado vale simétricamente para la religión heredada, la conversión, la desconversión y el ateísmo heredado, y es independiente de la verdad de la creencia.

Palabras clave:
adhesión religiosa; autonomía; libertad religiosa; tradición; manipulación; independencia epistémica; crítica inmanente.

Introdução

Onde a liberdade religiosa é juridicamente assegurada, ela protege um espaço de possibilidades: aderir a uma religião, não aderir a nenhuma, permanecer na que se tem, converter-se a outra, abandonar a que se tinha[1]. O que essa garantia decide é que ninguém pode ser legitimamente coagido a ocupar uma dessas posições em vez de outra. O que ela não decide, porque não é do seu ofício decidir, é se a posição que alguém de fato ocupa lhe é atribuível como sua. A distinção entre a liberdade jurídica e a autonomia da adesão não é nova. A filosofia política a formulou ao mostrar que a autonomia exige mais do que a ausência de coerção, e pede um leque adequado de opções e condições para as usar[2]. É a partir dela que a pergunta se coloca: em que medida uma adesão religiosa juridicamente livre pode ser autonomamente atribuída ao indivíduo, dado que a sua formação e a sua manutenção dependem inevitavelmente de afetos, tradição, autoridade, relações sociais e condições epistêmicas que ele não produziu?

A pergunta atravessa várias literaturas que raramente se encontram. A psicologia da crença de William James e a teoria da tradição de Edward Shils descrevem o sujeito que adere como um sujeito situado, cujas opções vivas, cujos afetos e cujos próprios padrões de razão foram recebidos. A filosofia contemporânea da autonomia, nas suas versões histórica e relacional, mostrou que ter causas sociais não é ser heterônomo, e ofereceu, com a apropriação reflexiva não alienada, uma resposta forte à pergunta; mas a mesma literatura construiu contra si a objeção da manipulação, segundo a qual a própria reflexão pode ter sido moldada pelo que ela deveria certificar. A epistemologia do desacordo e da evidência de ordem superior elaborou, com o princípio de Independência, uma restrição contra a reutilização do raciocínio em disputa

[1] No direito brasileiro, a proteção está no art. 5º, VI a VIII, da Constituição de 1988, que assegura a inviolabilidade da liberdade de consciência e de crença, o livre exercício dos cultos e a garantia de que ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa. A garantia é aqui tomada como dado; interessa o que ela não decide.

[2] RAZ, Joseph. The morality of freedom. Oxford: Clarendon Press, 1986, sobre a autonomia como exigindo um leque adequado de opções; NUSSBAUM, Martha C. Liberty of conscience. New York: Basic Books, 2008, sobre a liberdade de consciência como garantia jurídica. O debate sobre direitos de saída realistas (OKIN, Susan Moller. “Mistresses of their own destiny”. Ethics, v. 112, n. 2, 2002; KUKATHAS, Chandran. The liberal archipelago. Oxford: Oxford University Press, 2003) é o vizinho mais próximo da pergunta; o ponto de afastamento aparece com a distinção entre o ônus de examinar e o ônus de sair (seção VI).

RCMOS – Revista Científica Multidisciplinar O
Saber. ISSN: 2675-9128. São Paulo - SP.
Ano VII, v.1 2026 | submissão: 01/10/2026 | aceito: 08/10/2026 | publicação: 13/10/2026

para adjudicar a disputa, e a epistemologia da experiência religiosa mostrou, com a circularidade epistêmica das práticas doxásticas, por que nenhuma restrição dessas pode proibir a autorreferência em geral. A filosofia das tradições, com MacIntyre, e a sociologia do conhecimento, com Berger e Luckmann, deram conta de como uma tradição sustenta a plausibilidade do que transmite e de como, ainda assim, pode examinar-se a partir de dentro. E a psicologia da coerção e a epistemologia social recente descreveram, com Lifton, Albert e Nguyen, as estruturas que imunizam um compromisso contra a crítica. Nenhuma dessas literaturas precisa ser corrigida para que o problema da adesão religiosa apareça; precisa ser articulada com as outras, numa cadeia em que cada elo faz o que o anterior não fazia.

Da articulação resultam quatro distinções que não se encontram formuladas, na literatura consultada, do modo como aqui aparecem: examinabilidade não equivale a suspensão do assentimento; o ônus de examinar não equivale ao ônus de sair; autoridade reconhecida não equivale a captura da via de revisão; e a dependência global de uma tradição é compatível com a exigência de independência local relativamente ao item examinado. O mais é recebido — a distinção entre liberdade religiosa e autonomia, a coexistência entre tradição e autonomia, a recusa da autocriação como exigência, a tese de que a origem heterônoma não implica manutenção heterônoma, a distinção entre autonomia e autenticidade, as estruturas de plausibilidade, a imunização contra a crítica, as câmaras de eco, a tradição como portadora de critérios internos —, e a indicação das fontes acompanha cada passo.

A tese tem limites precisos. A análise é simétrica: vale igualmente para a religião herdada, para a conversão, para a desconversão e para o ateísmo herdado, e toma as instituições acadêmicas como controle comparativo; abandonar uma religião não demonstra autonomia, e permanecer nela não demonstra heteronomia. O resultado independe da verdade ou da falsidade da crença: a condição proposta pode ser satisfeita por adesões a proposições verdadeiras e falsa, e violada por ambas. Autonomia não significa aqui ausência de causalidade, de tradição ou de autoridade, nem autocriação, nem independência social. O problema geral da manipulação fica sem solução, e os casos de implantação direta de valores sem mediação social relevante ficam de fora. E cinco noções que a discussão costuma fundir — verdade, justificação, legitimidade, autenticidade e autonomia — são mantidas separadas; só a última é tratada, e a segunda apenas onde a estrutura das vias de exame o exige.

RCMOS – Revista Científica Multidisciplinar O Saber. ISSN: 2675-9128. São Paulo - SP.
Ano VII, v.1 2026 | submissão: 01/10/2026 | aceito: 08/10/2026 | publicação: 13/10/2026

I. A adesão situada

A liberdade religiosa, onde é juridicamente assegurada, garante um espaço de possibilidades: aderir, não aderir, permanecer, converter-se, abandonar. O que ela procura assegurar juridicamente é um espaço protegido de possibilidades, e é muito. O que ela não assegura, porque não é do seu ofício assegurar, é que a adesão concreta de alguém, aquela que de fato ocupa uma das posições desse espaço, seja atribuível a esse alguém como sua. A pergunta pela autonomia da adesão começa exatamente onde a garantia jurídica termina, e o primeiro passo para formulá-la com honestidade é reconhecer o quanto a adesão, em sua formação e em sua manutenção, é devedora de condições que o aderente não produziu. Nada se conclui, por enquanto, sobre autonomia. Trata-se de fixar o que precisa ser explicado, e três fontes bastam para isso: a psicologia da crença de William James, a teoria da tradição de Edward Shils e, num papel deliberadamente restrito, a teoria dos afetos de Spinoza.

James começa por uma distinção que parece técnica e é, na verdade, a primeira descrição do sujeito situado. Uma hipótese é qualquer coisa que possa ser proposta à nossa crença, e as hipóteses são vivas ou mortas conforme apareçam ou não como possibilidades reais para quem as recebe. Se me pedem para acreditar no Mahdi, a ideia "se recusa a cintilar com qualquer credibilidade que seja"; para um árabe, "a hipótese está entre as possibilidades da mente: ela é viva"[3]. A lição que James extrai é a que importa aqui: o caráter vivo ou morto "não é uma propriedade intrínseca, mas está relacionado ao pensador individual", e "é medido pela disposição do indivíduo para agir"[4]. Uma opção entre hipóteses só é genuína quando é viva, forçosa e premente, e a vitalidade das duas alternativas é, ela própria, um dado da formação: "Sejam agnósticos ou sejam cristãos" é uma opção viva para o auditório de James porque, "pela formação que vocês têm, cada uma dessas hipóteses tem algum apelo"[5]. Antes de qualquer deliberação, portanto, o conjunto das opções religiosas que alguém pode sequer considerar já foi configurado, e configurado num sujeito que não escolheu a configuração. É por isso que a aposta de Pascal, para James, não convence ninguém que não estivesse já inclinado: "a menos

[3] JAMES, William. A vontade de crer. Trad. Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2001, p. 9–10. Original: "The will to believe", 1896.

[4] JAMES, A vontade de crer, cit., p. 10.

[5] JAMES, A vontade de crer, cit., p. 10.

RCMOS – Revista Científica Multidisciplinar O Saber. ISSN: 2675-9128. São Paulo - SP.
Ano VII, v.1 2026 | submissão: 01/10/2026 | aceito: 08/10/2026 | publicação: 13/10/2026

que haja alguma tendência preexistente a acreditar em missas e água benta, a opção oferecida à vontade por Pascal não é uma opção viva"[6].

A segunda contribuição de James é a descrição do que ele chama de natureza passional. Quando olhamos certos fatos, escreve ele, "é como se nossa natureza passional e volitiva se encontrasse na raiz de todas as nossas convicções"[7]. E ele é explícito sobre o que essa natureza abrange. Não se trata apenas das volições deliberadas que estabelecem hábitos de crença, mas de "todos os fatores de crença, como medo e esperança, preconceito e paixão, imitação e participação, a pressão circundante de nossa classe e nosso círculo social"; "na verdade, nós nos pegamos acreditando sem saber ao certo como ou por quê"[8]. James toma de Balfour o nome de "autoridade" para "todas essas influências, nascidas do clima intelectual, que tornam hipóteses possíveis ou impossíveis para nós, vivas ou mortas", e a ilustração que escolhe não poupa o seu próprio auditório: ali todos acreditam em moléculas, na conservação da energia, na democracia, no cristianismo protestante, "tudo isso sem nenhuma razão que mereça esse nome"; "não o discernimento, mas o prestígio das opiniões é o que as faz emitir a centelha"; "nossa fé é a fé na fé de outro e, nas maiores questões, esse é quase sempre o caso"[9]. A conclusão que ele tira é modesta, e é a que importa reter: "puro discernimento e lógica, o que quer que possam fazer idealmente, não são as únicas coisas que de fato produzem nossos credos"[10]. Duas cautelas de leitura são necessárias. A primeira é que James descreve a formação passional da crença para defender, em seguida, o direito de crer em certas condições; a defesa não interessa aqui, e não é endossada nem recusada. A segunda é que James não fala de autonomia da adesão, e a palavra "autonomia", quando aparece no ensaio, tem sentido metafísico, o de sermos "pequenos centros ativos por nós mesmos" num universo que também nos contém como partes passivas[11]. O que se toma de James é apenas o explanandum: a lista de fatores que participam da crença, a anterioridade da configuração das opções e a fé na fé de outro.

James descreve a situação a partir do sujeito; Shils a descreve a partir do que chega ao sujeito, e é essa a segunda fonte. Tradição, em seu sentido mais elementar, é um traditum, "anything which is transmitted or handed down from the past to the present, e o critério decisivo é apenas que, tendo sido criado por ações humanas, seja "handed down from one generation to

---

[6] JAMES, A vontade de crer, cit., p. 15.

[7] JAMES, A vontade de crer, cit., p. 12.

[8] JAMES, A vontade de crer, cit., p. 18.

[9] JAMES, A vontade de crer, cit., p. 19.

[10] JAMES, A vontade de crer, cit., p. 21.

[11] JAMES, A vontade de crer, cit., p. 45. Ler nessa passagem uma tese sobre a autonomia da adesão seria forçar o texto.

the next”[12]. Essa definição é silenciosa sobre a verdade do que se transmite e sobre o grau de deliberação racional envolvido em sua criação e em sua recepção, e o silêncio é deliberado: ele impede, de saída, a oposição entre tradição e razão que a crítica iluminista da tradição pressupunha[13]. Do traditum fazem parte objetos, crenças, imagens, práticas e instituições, e o que se transmite das práticas não são as ações, que cessam ao serem realizadas, mas os seus padrões e as crenças que recomendam ou proíbem a sua reencenação[14]. Três características dessa transmissão importam aqui. A primeira é a anterioridade: “Those who accept a tradition need not call it a tradition; its acceptability might be self-evident to them”, e o que é recebido “is the past in the present but it is as much part of the present as any very recent innovation”[15]. A segunda é a normatividade: toda tradição de crença “is presented with the intention of producing affirmation and acceptance”, e essa normatividade “is the inertial force which holds society in a given form over time”[16]. A terceira é a mais consequente para o que virá. Shils sustenta que a própria razão é tradicional: “The patterns of reason and scientific method are not acquired by each possessor who works them out for himself. They are for the most part transmitted to him”, e a transmissão do que é articulado só se torna efetiva pela recepção do que não é, dos elementos de conhecimento tácito adquiridos “by intimate association and empathy with the acts of exemplification in the persons who perform them”[17]. Se isso é verdade, os instrumentos com que alguém poderia examinar a sua adesão são, eles também, recebidos, e recebidos junto com o inarticulado que os torna operantes. A observação terá consequências; por ora, apenas se soma às outras.

Shils não é, porém, um teórico da tradição como prisão, e é preciso ler nele as duas metades da tensão. De um lado, ele recusa a figura do indivíduo autocontido: quem crê que o seu passado começa com o seu nascimento tem um “organ” do passado inteiramente vazio, “and they are wrong as well”[18]; e concede aos liberais do século XIX que não era arbitrário ver nas tradições limitações da liberdade, porque “Tradition hems an individual in; it sets the condition of his actions; it determines his resources; it even determines what he himself is”[19].

---

[12] SHILS, Edward. Tradition. Chicago: University of Chicago Press, 1981, p. 12.

[13] SHILS, Tradition, cit., p. 12: a concepção de tradição “is silent about whether there is acceptable evidence for the truth of the tradition or whether the tradition is accepted without its validity having been established”.

[14] SHILS, Tradition, cit., p. 12–13.

[15] SHILS, Tradition, cit., p. 13.

[16] SHILS, Tradition, cit., p. 23 e 25.

[17] SHILS, Tradition, cit., p. 21–22.

[18] SHILS, Tradition, cit., p. 43–44, na seção intitulada “The restricted autonomy of the individual”.

[19] SHILS, Tradition, cit., p. 197.

RCMOS – Revista Científica Multidisciplinar O
Saber. ISSN: 2675-9128. São Paulo - SP.
Ano VII, v.1 2026 | submissão: 01/10/2026 | aceito: 08/10/2026 | publicação: 13/10/2026

De outro lado, e no mesmo parágrafo, ele escreve uma frase decisiva para tudo o que segue: os seres humanos podem recusar crenças que lhes são oferecidas e escolher outras entre as disponíveis, e "Ratiocinated changes of belief draw on previously existent and affirmed beliefs and such changes are the freest which the mind can make"[20]. A mudança mais livre de que a mente é capaz não é a que parte do nada, mas a que raciocina a partir do já afirmado. Toda tradição, por mais dada que seja, "opens potentialities for a diversity of responses", e "The response to any tradition can be selective", mesmo quando quem responde crê estar aceitando ou rejeitando o todo[21]. E há mais do que seleção. As tradições, para Shils, "are indispensable; they are also very seldom entirely adequate. Their sheer existence disposes those who possess them to change them"; há mudanças que "originate within the tradition and are carried out by persons who have accepted it", e é no interior da devoção, sem intenção de originalidade, que "an alert critical intelligence will first sense that all is not as it should be with the tradition which it possesses"; a própria percepção dos defeitos "might indeed be part of the tradition itself"[22]. Shils oferece, assim, uma teoria sociológica da possibilidade de correção endógena, e essa teoria pesa tanto quanto a da transmissão. A teoria filosófica da racionalidade constituída pela tradição e das suas crises, que MacIntyre elaborou, encontra aqui um antecedente: Shils já havia mostrado que a tradição se examina a partir de dentro, ainda que sem a elaboração epistemológica que MacIntyre lhe dará.

Entre o sujeito de James e o traditum de Shils há uma camada que a sociologia do conhecimento nomeou: a de que a realidade subjetiva de um mundo, inclusive de um mundo religioso, depende de uma base social que a mantenha plausível, feita de conversas, de relações significativas e de instituições que confirmam continuamente o que se crê[23]. O ponto é simples: a adesão não é apenas formada por fatores passionais e transmitida por uma tradição; ela é mantida por uma infraestrutura que a torna crível todos os dias, e que também não foi produzida por quem dela depende.

Spinoza entra aqui com um papel restrito. James lista os afetos entre os fatores da crença, mas não explica por que eles não são apenas perturbações que um juízo bem conduzido deveria filtrar; e a psicologia contemporânea da coerção descreve mecanismos sem oferecer essa

[20] SHILS, Tradition, cit., p. 197.

[21] SHILS, Tradition, cit., p. 44–45.

[22] SHILS, Tradition, cit., p. 213, 215 e 216. Shils acrescenta, no fecho do livro, que "Not all traditions are benign; not all of them merit survival" (p. 328), o que afasta qualquer leitura apologética da sua teoria.

[23] BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. The social construction of reality. Garden City, NY: Doubleday, 1966, sobre a manutenção da realidade subjetiva pela conversa e pelos "outros significativos"; BERGER, Peter L. The sacred canopy. Garden City, NY: Doubleday, 1967, sobre as estruturas de plausibilidade da religião. A noção reaparece como o primeiro dos instrumentos de diagnóstico (S1).

explicação. Spinoza oferece aqui uma explicação filosófica particularmente útil: os afetos não comparecem como ruído exterior ao juízo, mas como parte da própria ordem causal em que o juízo se forma. No prefácio da terceira parte da Ética, ele recusa tratar o homem como "um império num império" e sustenta que os afetos "seguem-se da mesma necessidade e da mesma virtude da natureza das quais se seguem as outras coisas singulares", admitindo por isso "causas precisas, que nos permitem compreendê-los"[24]. E no escólio da proposição 9 da mesma parte inverte a ordem que o intelectualismo supõe: "não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apetecemos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apetecê-la, por desejá-la, que a julgamos boa"[25]. Lido junto com James, isso explica o que James apenas constata: medo e esperança, imitação e pertencimento não são ruído sobre o juízo, mas parte da sua constituição, e é por isso que a hipótese viva é viva antes de ser avaliada. O segundo serviço de Spinoza é o de fornecer um vocabulário para "ser mais ou menos próprio" que não exige ausência de causas. Agimos, diz ele, quando somos causa adequada do que sucede em nós ou fora de nós, isto é, quando isso pode ser compreendido pela nossa natureza só; padecemos quando somos causa apenas parcial[26]. A distinção entre atividade e passividade é, assim, uma gradação causal, e não a oposição entre o causado e o incausado[27]. Duas cautelas delimitam o empréstimo. Nem o necessitarismo de Spinoza nem a sua metafísica são adotados; toma-se a gramática da atividade e da passividade como heurística, e nada mais. E em Spinoza a atividade coincide com a adequação das ideias, o que, transposto sem cuidado, reduziria autonomia a racionalidade; a redução fica bloqueada desde já, porque a condição a ser proposta é sobre a existência de uma via de exame, e não sobre a verdade do que é examinado.

Tudo isso pode ser dito numa frase: a adesão religiosa é situada em sua formação, porque as opções que alguém pode considerar e os afetos que as tornam vivas foram configurados antes de qualquer deliberação; é situada em sua manutenção, porque uma tradição que se apresenta com a intenção de ser aceita e uma infraestrutura social que a torna plausível a sustentam; e é situada até nos instrumentos com que poderia ser examinada, porque a própria razão é recebida. Nada disso decide se a adesão é do aderente. O próprio James o sabia, e a sua versão da tese

---

[24] SPINOZA, Baruch de. Ética. Trad. Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, III, prefácio.

[25] SPINOZA, Ética, cit., III, prop. 9, escólio.

[26] SPINOZA, Ética, cit., III, definições 1 e 2; e III, prop. 1: a mente age na medida em que tem ideias adequadas e padece na medida em que as tem inadequadas.

[27] Spinoza acrescenta, no apêndice da Parte I e no escólio da prop. 2 da Parte III, que os homens "se creem livres, mas nem em sonho pensam nas causas que os dispõem a ter essas vontades e esses apetites, porque as ignoram". A observação vale aqui apenas como nota histórica: a tese de que a autonomia consista em conhecer as próprias causas não é adotada, e não é a resposta procurada.

que a filosofia da autonomia desenvolveria merece ser citada, porque é anterior a toda a literatura contemporânea da autonomia: "Não importa para um empirista de que parte uma hipótese pode chegar até ele; ele pode tê-la obtido por meios decentes ou não; a paixão pode tê-la sussurrado ou o acidente a sugerido; porém, se a tendência total do pensamento continua a confirmá-la, isso é o que ele leva em conta para considerá-la verdadeira"[28]. James fala de verdade, e não de autonomia, e a transposição não é imediata. Mas a estrutura do argumento, a de que a origem não decide o estatuto, é a mesma que Shils formula quando diz que as mudanças mais livres da mente são as que raciocinam a partir do já afirmado. A pergunta que resta é se essa estrutura pode ser tornada precisa: em que condições uma preferência ou um compromisso que tem causas sociais e históricas pode, ainda assim, ser autonomamente atribuído a quem o mantém.

II. Autonomia sem autogênese

A filosofia contemporânea da autonomia tomou como sua essa pergunta: em que condições uma preferência ou um compromisso que tem causas sociais e históricas pode, ainda assim, ser autonomamente atribuído a quem o mantém. A resposta que essa literatura construiu nas últimas décadas merece ser apresentada na sua versão mais forte, e por uma razão de método: a objeção que se lhe fará só tem valor se atingir algo que mereça ser atingido, e não uma caricatura do procedimentalismo.

O ponto de partida é a recusa de uma equivalência que parece óbvia e não é: a de que ser causado por fatores externos é o mesmo que ser heterônomo. Se a equivalência valesse, a autonomia exigiria autogênese, e como ninguém gera a si mesmo, ninguém seria autônomo; o conceito perderia toda função discriminante. A literatura da autonomia pessoal recusou a equivalência por um caminho que começa nos modelos hierárquicos e reflexivos e passa depois por duas correções, a histórica e a relacional. Nos modelos reflexivos, um desejo ou um valor é do agente quando ele, ao refletir sobre ele, o endossa ou se identifica com ele a partir de uma ordem superior de atitudes; o que torna o desejo meu não é a sua origem, mas a minha relação presente com ele[29]. Esses modelos já contêm a tese de que causas externas não eliminam a

[28] JAMES, A vontade de crer, cit., p. 30.

[29] A referência clássica é FRANKFURT, Harry G. Freedom of the will and the concept of a person. The Journal of Philosophy, v. 68, n. 1, p. 5–20, 1971. A distinção entre autonomia e autenticidade, que a literatura subsequente elaborou, não é desenvolvida aqui; a menção serve apenas para que a via de exame não seja confundida com a busca de um "eu verdadeiro": a condição proposta não pergunta se a adesão exprime quem o aderente realmente é, mas se ele dispõe de meios de a examinar.

RCMOS – Revista Científica Multidisciplinar O
Saber. ISSN: 2675-9128. São Paulo - SP.
Ano VII, v.1 2026 | submissão: 01/10/2026 | aceito: 08/10/2026 | publicação: 13/10/2026

autonomia, porque a identificação é compatível com qualquer história causal. Mas contêm-na de modo vulnerável, e a vulnerabilidade motivou a correção histórica.

A correção histórica deve-se a Christman e a Mele. Christman propôs que a autonomia de uma preferência depende não apenas da atitude presente do agente em relação a ela, mas do modo como ela foi formada: uma preferência é autônoma se o agente, ao atentar para o processo pelo qual ela se formou, não resistiria a esse processo, se essa ausência de resistência não é ela própria fruto de autoengano, e se o agente satisfaz condições mínimas de racionalidade[30]. Em trabalho posterior, Christman integrou a essa condição a constituição social e histórica do eu: o agente que reflete sobre a sua história não é um ponto sem posição, mas um eu formado por relações e narrativas que ele não escolheu, e a condição passa a ser a de não alienação, isto é, a de que o agente, ao considerar a sua história com as capacidades reflexivas de que dispõe, não se sinta alienado das preferências que ela produziu[31]. Mele distinguiu autonomia de autocontrole e propôs condições para que os valores de um agente sejam autonomamente seus: que não tenham sido produzidos por processos que contornam as suas capacidades de avaliação e de controle, que essas capacidades estejam intactas e que o agente não esteja sob compulsão[32]. O que as duas versões têm em comum é o deslocamento do critério: a pergunta não é mais se a preferência tem causas externas, o que é sempre verdade, mas se o processo causal que a produziu passou pelas capacidades do agente ou as contornou, e se o agente, com essas capacidades, o apropria. A origem heterônoma de uma preferência não implica a sua manutenção heterônoma; o que decide é a relação, sensível à história, entre o agente e o que a história lhe deu.

A correção relacional acrescenta a essa tese uma segunda, sem a qual a primeira ficaria incompleta para o problema da adesão. As autoras da autonomia relacional sustentaram que as próprias capacidades de reflexão, de avaliação e de apropriação são socialmente constituídas: ninguém as tem por natureza, elas se desenvolvem em relações, e podem ser desenvolvidas de modo pleno ou atrofiado conforme as relações em que o agente se formou[33]. Oshana foi mais longe e defendeu que a autonomia não é apenas uma competência interna

---

[30] CHRISTMAN, John. Autonomy and personal history. Canadian Journal of Philosophy, v. 21, n. 1, p. 1– 24, 1991.

[31] CHRISTMAN, John. The politics of persons: individual autonomy and socio-historical selves. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

[32] MELE, Alfred R. Autonomous agents: from self-control to autonomy. New York: Oxford University Press, 1995, caps. 9–10.

[33] MACKENZIE, Catriona; STOLJAR, Natalie (org.). Relational autonomy: feminist perspectives on autonomy, agency, and the social self. New York: Oxford University Press, 2000, em especial a introdução das organizadoras.

socialmente formada, mas um estatuto social-relacional: um agente só é autônomo se as suas condições externas efetivas, e não apenas as suas atitudes, lhe permitem governar-se, o que inclui dispor de opções reais, não estar sob dominação e ter os meios de agir de acordo com o que decide[34]. A tese relacional importa por duas razões. A primeira é que ela permite perguntar por condições sociais da autonomia da adesão sem abandonar o vocabulário da autonomia individual: perguntar se o aderente dispõe de certos meios não é substituir o indivíduo pela estrutura, e sim reconhecer que a autonomia individual tem condições que não são individuais. A segunda é que ela prepara a distinção entre as condições internas e as condições externas do exame: uma capacidade de examinar pode existir e ser inacessível, e uma via de exame pode estar disponível a quem não tem a capacidade de a usar.

Tomada na sua melhor versão, essa literatura oferece uma resposta com três camadas. A adesão religiosa, causada como é, pode ser autonomamente do aderente se ele, com capacidades de reflexão que são elas próprias socialmente formadas, e em condições sociais que lhe permitem exercê-las, considera a história pela qual a adesão se formou e não se aliena dela, isto é, a apropria. Essa resposta é forte. Ela não exige autogênese, não trata a tradição como adversária, não confunde autonomia com independência social e absorve sem dificuldade as duas passagens de James e de Shils já citadas: a de James, para quem não importa de onde a hipótese veio se a tendência total do pensamento continua a confirmá-la, e a de Shils, para quem as mudanças mais livres da mente são as que raciocinam a partir do já afirmado[35]. É por ser forte que ela merece uma objeção. A pergunta que resta não é se a resposta é falsa, e sim se ela é suficiente: se a apropriação reflexiva, não alienada e socialmente possibilitada da adesão basta para que a adesão seja do aderente, ou se há um caso em que todas essas condições estão satisfeitas e a adesão ainda assim não é dele.

III. A objeção decisiva da manipulação

O caso existe, e a literatura o construiu contra si própria. Mele o formulou com duas personagens. Ann é uma filósofa cujos valores, dedicados ao trabalho intelectual, foram formados ao longo de uma vida de escolhas, de esforços e de revisões. Beth é uma colega cujos valores eram outros até que, durante uma noite, uma equipe de especialistas os substituiu pelos de Ann, sem que ela o soubesse: Beth acorda com exatamente a hierarquia de desejos, os juízos de valor e as atitudes reflexivas de Ann, e, ao refletir sobre os seus novos valores, os endossa

[34] OSHANA, Marina. Personal autonomy in society. Aldershot: Ashgate, 2006.

[35] JAMES, A vontade de crer, cit., p. 30; SHILS, Tradition, cit., p. 197.

RCMOS – Revista Científica Multidisciplinar O
Saber. ISSN: 2675-9128. São Paulo - SP.
Ano VII, v.1 2026 | submissão: 01/10/2026 | aceito: 08/10/2026 | publicação: 13/10/2026

com a mesma convicção com que Ann endossa os seus[36]. O caso foi construído para mostrar que as condições reflexivas, as dos modelos hierárquicos, são satisfeitas por Beth e que Beth, mesmo assim, não é autônoma em relação aos valores implantados. A resposta histórica foi desenhada para dar conta de Beth, e é preciso conceder-lhe integralmente o que reivindica. Para Mele, o que distingue Beth de Ann não é nada do que se passa em Beth depois da intervenção, mas o modo objetivo pelo qual os seus valores foram adquiridos: um processo que contornou as suas capacidades críticas em vez de passar por elas. Para Christman, Beth, se atentasse para o processo que formou os seus valores, resistiria a ele, ou, se não resistisse, isso se deveria a fatores que inibem a autorreflexão, e a sua condição contém cláusulas destinadas a excluir exatamente essa hipótese[37]. Contra Beth, portanto, a resposta histórica dispõe de recursos reais.

Não se trata de derrotar essa resposta, e sim de localizar o ponto em que ela deixa de responder à pergunta pela adesão. Um teste de pressão ajuda a encontrar esse ponto, desde que se diga o que ele é e o que não é. Suponha-se um processo que afete não apenas os valores de Beth, mas também as disposições com que ela reconstruirá, depois, a sua própria história: a narrativa em que o processo lhe aparece como aceitável, a disposição de não se alienar do resultado, a confiança nas capacidades com que o avalia. Esse teste pressiona sobretudo as condições de não resistência e de não alienação, porque pergunta o que torna a própria não resistência reflexiva apta a certificar a história que a produziu, quando essa história pode ter produzido também a aptidão. Ele não derrota, porém, a restrição histórica de Mele: um processo que instala primeiro os valores e, como parte da mesma intervenção, as disposições que depois os ratificarão continua a ser um processo que contornou as capacidades críticas do agente, porque a pergunta de Mele é sobre o modo como os valores foram adquiridos, e não sobre as capacidades que existem depois. O que o teste mostra é mais restrito, e basta: ele revela uma pergunta residual, a de quais condições tornam a reflexão de um agente apta a certificar a formação que a produziu, e mostra que essa pergunta não é respondida pela genealogia dos valores, mesmo quando a genealogia está inteiramente disponível[38].

---

[36] MELE, Autonomous agents, cit., cap. 9. A reconstrução do caso é minha; os nomes e a estrutura são de Mele.

[37] CHRISTMAN, Autonomy and personal history, cit., onde a não resistência ao processo de formação é qualificada pela exigência de que ela não decorra de fatores que inibam a autorreflexão, de autoengano ou de irracionalidade.

[38] A extensão é construída a partir do caso de Beth; variantes próximas existem na literatura dos chamados manipulation arguments, em especial nos casos de manipulação global e de agentes projetados discutidos por MELE, Alfred R. Manipulated agents: a window to moral responsibility. New York: Oxford University Press, 2019, e a forma geral do caso não é reivindicada como original. Uma observação de Spinoza dá a essa insuficiência da reflexão uma razão estrutural: “O conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto verdadeiro, não pode refrear qualquer afeto; poderá refreá-lo apenas enquanto considerado como afeto” (SPINOZA, Ética, cit., IV, prop. 14; e IV, prop. 7). Se isso é verdade, a reflexão, como conteúdo cognitivo, não é por si um contrapeso ao que a formou; só o é na medida em que ela própria é uma força na vida afetiva do

RCMOS – Revista Científica Multidisciplinar O
Saber. ISSN: 2675-9128. São Paulo - SP.
Ano VII, v.1 2026 | submissão: 01/10/2026 | aceito: 08/10/2026 | publicação: 13/10/2026

Retire-se agora o manipulador. Não há equipe, não há noite e não há intervenção; há a socialização ordinária pela qual uma pessoa foi formada, e nela os valores, a linguagem, as capacidades de avaliação e os critérios do que conta como razão foram produzidos conjuntamente, ao longo de anos, pelo mesmo processo prolongado. Esse é o caso que interessa às adesões religiosas, e é também o caso em que os recursos da resposta histórica, sem serem falsos, deixam de ser suficientes. Não porque tenham sido refutados, mas porque não há aqui o que eles foram feitos para identificar: nenhum episódio de contorno, porque as capacidades não foram evitadas, foram constituídas; nenhuma descontinuidade com a história prévia, porque o processo é a história prévia; e nenhuma resistência a esperar da atenção ao processo, porque atentar para ele é já usar o que ele deu. A tese relacional, que é o ponto mais forte da posição recebida, é o que torna esse caso inevitável: se as capacidades reflexivas são socialmente constituídas, então a estrutura que constitui a adesão pode constituir também as capacidades com que a adesão seria examinada. É preciso, porém, ser exato sobre o que daí se segue, porque é fácil concluir demais. Da constituição social das capacidades não se segue que o seu exercício seja incapaz de avaliar a tradição que as constituiu; se isso se seguisse, a correção endógena que Shils descreve seria impossível, e MacIntyre não teria objeto. O que se segue é apenas isto: a constituição social das capacidades impede que a mera ocorrência da reflexão, ou da não alienação, seja tomada, sem análise adicional, como garantia de independência em relação à estrutura formadora. A apropriação reflexiva pode ser exame; pode também ser reprodução; e nada no fato de ela ter ocorrido diz qual das duas coisas ela foi.

A distinção decisiva é entre dois problemas que a palavra “manipulação” costuma fundir. O primeiro é genealógico: como os valores e as capacidades de um agente surgiram, e se o processo que os produziu passou pelo agente ou o contornou. Nesse problema a resposta histórica é forte, e nada há a acrescentar-lhe. O segundo é de examinabilidade: dadas as capacidades já formadas, que relação elas podem manter com a estrutura que as formou, e se essa estrutura lhes deixou, ou não, algum modo de a pôr em questão. Mesmo concedendo que uma teoria histórica consiga distinguir Beth de Ann pela genealogia, permanece, nas formações sociais ordinárias, um problema diferente: ali não há necessariamente um episódio de contorno a identificar, porque a própria capacidade crítica foi constituída no mesmo processo prolongado que formou a adesão, e a pergunta passa da genealogia da capacidade para a estrutura contemporânea do seu exercício. O argumento não exige, portanto, que a autonomia histórica

---

agente, e essa força pode ter sido formada junto com o resto. A teoria spinozana dos afetos não é adotada; a observação fica registrada como razão para não esperar da reflexão o que ela não pode dar.

RCMOS – Revista Científica Multidisciplinar O
Saber. ISSN: 2675-9128. São Paulo - SP.
Ano VII, v.1 2026 | submissão: 01/10/2026 | aceito: 08/10/2026 | publicação: 13/10/2026

seja derrotada; exige apenas que se reconheça que ela responde ao primeiro problema e não ao segundo.

Duas observações evitam que a objeção seja mal lida. A primeira é que ela é simétrica. A reflexão de quem foi criado sem religião, num círculo que tem a sua própria teoria de quem passa a crer, foi formada por esse círculo tanto quanto a reflexão de quem foi criado numa paróquia foi formada pela paróquia; e a reflexão de quem se desconverteu numa comunidade de ex-membros foi formada por essa comunidade. A objeção não distingue conteúdos, nem serve para distingui-los. A segunda é terminológica, e é uma decisão, não uma tese sobre a literatura. A literatura sobre manipulação não dispõe de uma definição consensual, e caracteriza o fenômeno ora pelo contorno das capacidades, ora pela pressão, ora pelo engano[39]. O termo fica reservado aqui para os casos paradigmáticos em que há uma intervenção manipulativa identificável, como a de Beth, e não é preciso classificar a socialização institucional ordinária como manipulação para que o problema exista: o que se afirma sobre essa socialização é apenas que a certificação reflexiva da adesão não faz, por si, o que a resposta histórica lhe pede, quando o certificador foi formado junto com o certificado. Chamar isso de manipulação seria importar para o caso ordinário o vocabulário do caso-limite, e é preciso resistir a essa importação com uma disciplina própria.

Chega-se assim a uma versão do problema que já não é a da literatura da autonomia. A pergunta não podia ser se a adesão foi causada. Podia ser se a adesão foi apropriada reflexivamente, e a resposta histórica e relacional dava a essa pergunta um conteúdo forte. Essa pergunta continua legítima, mas já não basta: no caso socialmente mediado, o fato de o agente refletir competentemente, não se alienar da sua história e endossar o resultado não basta, por si só, para mostrar que a estrutura formadora deixou aberta uma via pela qual a própria adesão pudesse ser posta em questão. O que se precisa saber é em que condições a estrutura que formou a adesão e a reflexão deixou, ou não, ao aderente algum meio de examinar a primeira que não seja apenas a segunda a confirmá-la. Essa pergunta tem de ser feita à estrutura, e não apenas ao agente, e é por isso que a forma social e institucional da adesão religiosa passa ao primeiro plano: nela, a estrutura que transmite o compromisso é a mesma que pode fornecer os instrumentos do seu exame.

[39] Para um panorama das caracterizações concorrentes, ver NOGGLE, Robert. The ethics of manipulation. In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2018 (rev. 2026), e MELE, Manipulated agents, cit.

RCMOS – Revista Científica Multidisciplinar O
Saber. ISSN: 2675-9128. São Paulo - SP.
Ano VII, v.1 2026 | submissão: 01/10/2026 | aceito: 08/10/2026 | publicação: 13/10/2026

IV. A forma social-institucional da adesão religiosa

A objeção deixou o problema numa forma que ainda não é a definitiva. A reflexão pela qual uma adesão se torna, para quem a mantém, objeto de identificação e apropriação pode ela própria ter sido moldada, e por isso o fato de uma adesão ter passado pela reflexão do agente não decide se ela é dele. Os casos de implantação direta, sem mediação social relevante, ficaram de lado; resta a forma em que quem molda a reflexão não é um manipulador pontual, mas a estrutura ordinária pela qual a adesão foi transmitida e é sustentada. Falta mostrar por que essa forma da objeção é especialmente relevante para as adesões religiosas, e mostrá-lo sem antecipar dois passos que pertencem a outro lugar. Não se trata de provar que alguma estrutura religiosa manipula ou torna heterônomos os seus membros; isso seria retomar a objeção sob outro nome. Nem de dizer que condição separa a influência da captura. O que se estabelece é mais modesto e indispensável: a mesma estrutura social que forma a adesão pode participar também da formação dos meios pelos quais a adesão será examinada. A palavra decisiva é "pode", e nenhuma outra caberia aqui.

Uma tradição religiosa, vista da posição do membro, faz pelo menos quatro coisas ao mesmo tempo. Ela transmite o compromisso, no sentido preciso que Shils deu à transmissão: apresenta-o com a intenção de que seja aceito, e apresenta-o antes que o receptor esteja em condições de o pedir ou de o recusar[40]. Ela sustenta a sua plausibilidade, no sentido que Berger e Luckmann deram à expressão: mantém, pela conversa cotidiana, pelas relações significativas e pelas instituições que confirmam o que se crê, a realidade subjetiva do mundo em que o compromisso faz sentido[41]. Ela organiza as práticas em que o compromisso está incorporado: o culto, a catequese, a frequência, os hábitos do calendário e do corpo, pelos quais aderir não é apenas crer, mas fazer. E ela fornece as autoridades a quem o membro recorre quando o compromisso precisa ser interpretado, aplicado ou defendido. Essas quatro funções não são quatro órgãos. Na vida concreta de uma comunidade, elas são frequentemente exercidas pelas mesmas pessoas, nos mesmos lugares e nos mesmos atos: a liturgia semanal transmite, torna plausível, incorpora em prática e apresenta uma autoridade, tudo numa hora. É essa concentração, e não qualquer das funções isoladamente, que prepara o ponto.

---

[40] SHILS, Tradition, cit., p. 12–13 e 23–25.

[41] BERGER; LUCKMANN, The social construction of reality, cit.; BERGER, The sacred canopy, cit., sobre a dependência da plausibilidade religiosa em relação à sua base social.

RCMOS – Revista Científica Multidisciplinar O Saber. ISSN: 2675-9128. São Paulo - SP.
Ano VII, v.1 2026 | submissão: 01/10/2026 | aceito: 08/10/2026 | publicação: 13/10/2026

O ponto é que a mesma estrutura pode fornecer também os instrumentos do exame. Isso segue de uma tese de Shils que aqui recebe o seu peso: se os padrões da própria razão são recebidos, e recebidos junto com o inarticulado que os torna operantes[42], então o membro que se volta para examinar a sua adesão o faz com um vocabulário, com categorias e com critérios que, em larga medida, a tradição lhe deu. Vale ser concreto sobre o que isso inclui. Inclui a linguagem em que a dúvida pode ser articulada, porque uma dúvida que não encontra palavras ainda não pode operar plenamente como objeto articulado de exame, e as palavras disponíveis vêm de algum lugar. Inclui as pessoas a quem a dúvida pode ser dirigida, porque o interlocutor natural de quem duvida de uma tradição é, muitas vezes, alguém formado por ela e encarregado de a representar. Inclui os critérios do que conta como razão relevante, porque uma tradição que tem uma teoria do mundo tem também uma teoria do que é evidência, do que é testemunho confiável e do que é argumento admissível. E inclui, com frequência, uma teoria da própria dúvida: a tradição não apenas responde às objeções, mas tem uma doutrina sobre o que a dúvida é, de onde vem e o que significa em quem a sente. Nada disso é, por si, uma patologia. É o modo normal como qualquer estrutura de transmissão opera, e é também, e este é o outro lado que não se pode perder de vista, a condição de possibilidade da correção endógena: se a percepção dos defeitos de uma tradição pode ser parte da própria tradição[43], é porque a tradição forneceu os instrumentos com que os seus defeitos são percebidos. A estrutura que pode formar os meios do exame é a mesma que torna o exame interno possível. Essa participação não é, portanto, suspeita; é ambivalente.

Por que, então, a adesão religiosa é o caso especialmente relevante, se a estrutura descrita é comum a toda transmissão? Não porque a religião seja a única a exibi-la, mas porque nela quatro traços que em outras adesões aparecem separados tendem a aparecer juntos. O primeiro é a totalidade do objeto: uma tradição religiosa oferece uma interpretação do mundo que inclui o próprio sujeito que examina, e por isso a sua teoria da dúvida não é um acréscimo, mas uma consequência da sua teoria do homem. O segundo é a coincidência, nas mesmas pessoas, das funções de transmitir e de julgar: quem ensinou o compromisso é, muitas vezes, quem será consultado sobre as objeções a ele. O terceiro é que o compromisso incide sobre os próprios critérios: aderir a uma tradição religiosa é, entre outras coisas, aceitar uma concepção do que conta como razão nas matérias que ela abrange, de modo que a disputa sobre P pode ser, ao mesmo tempo, uma disputa sobre o que é admissível na avaliação de P. O quarto é a profundidade afetiva e prática da adesão, que James descreveu: uma hipótese religiosa viva é

[42] SHILS, Tradition, cit., p. 21–22.

[43] SHILS, Tradition, cit., p. 213–216.

viva pelos afetos que a sustentam e pelas práticas em que está incorporada, e não apenas pelas razões que a apoiam. Nenhum desses traços é exclusivo. Um departamento acadêmico fornece a seus doutorandos as categorias com que o seu paradigma será criticado, e Shils mostrou que a ciência é, a esse respeito, tão tradicional quanto qualquer outra coisa[44]; um partido tem uma teoria da dissidência; uma família tem uma teoria do filho que se afasta. Esses casos servem de controle comparativo, e a diferença é de grau e de concentração, não de natureza. É exatamente por isso que a análise pode ser simétrica: o que vale para a adesão religiosa herdada vale, com os ajustes de grau, para a desconversão sustentada por uma comunidade de ex-membros, para o ateísmo herdado num círculo que tem a sua própria teoria de quem passa a crer, e para a adesão a uma disciplina.

A literatura que descreve o extremo desse espectro é útil aqui, desde que se diga que descreve o extremo. Lifton, ao analisar a reforma do pensamento, identificou sob os nomes de ciência sagrada e de doutrina sobre a pessoa o estado em que a doutrina se apresenta como inquestionável por natureza e em que a experiência do indivíduo é reinterpretada para caber nela, em vez de a doutrina ser revista à luz da experiência[45]. Albert catalogou as estratégias pelas quais um sistema de convicções se imuniza contra a crítica, tornando toda objeção, por construção, confirmação[46]. E Nguyen distinguiu, com uma precisão de que muito dependerá, a bolha epistêmica, em que vozes relevantes simplesmente não chegam, da câmara de eco, em que chegam e são ativamente desacreditadas por uma estrutura que ensina os membros a descontá-las[47]. A distinção de Nguyen importa porque desfaz uma resposta fácil ao problema. Poderia parecer que a participação da estrutura na formação dos instrumentos de exame se neutraliza pela simples exposição do membro a vozes de fora, e que uma sociedade pluralista, na qual essa exposição é garantida, resolve a questão. Não resolve, porque a exposição não decide se o que é ouvido pode contar. Uma estrutura que ensina a descontar de antemão tudo o que vem de fora é compatível com exposição ilimitada. Mas o que Lifton, Albert e Nguyen descrevem são casos em que a participação da estrutura nos meios de exame se tornou muito mais abrangente e sistemática, e o caso ordinário não é esse. O caso ordinário é o da tradição que forneceu os instrumentos do exame e que pode, ou não, ter deixado nesses instrumentos

---

[44] SHILS, Tradition, cit., p. 21–23.

[45] LIFTON, Robert Jay. Thought reform and the psychology of totalism. New York: W. W. Norton, 1961, cap. 22. Lifton descreve a situação-limite do totalismo; dele se toma a descrição do mecanismo, e nada do diagnóstico sobre grupos particulares.

[46] ALBERT, Hans. Traktat über kritische Vernunft. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1968. Trad. bras.: Tratado da razão crítica. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

[47] NGUYEN, C. Thi. Echo chambers and epistemic bubbles. Episteme, v. 17, n. 2, p. 141–161, 2020.

uma via em que o compromisso não seja o juiz de si mesmo. Dizer que a estrutura pode formar os meios do exame é dizer que a questão está aberta, e não que está fechada.

A pergunta pela autonomia da adesão não podia ser “a adesão foi causada?”, porque toda adesão o foi; nem “a adesão passou pela reflexão do agente?”, porque a reflexão pode ter sido formada pelo que ela examina. Ganha agora o seu objeto próprio: ela é sobre a estrutura dos meios de exame de que o membro dispõe. Se a mesma estrutura que transmite, torna plausível, incorpora e autoriza o compromisso pode também fornecer os instrumentos com que ele será examinado, então o que se precisa saber não é quanto dessa estrutura é externo ao membro, nem quanto do exterior ele ouve, mas se existe, para ele, ao menos um modo de examinar a adesão em que ela não seja pressuposta por aquilo que a examina. Formular essa exigência de modo que não peça o impossível, isto é, uma independência que ninguém tem, nem se dissolva numa escala sem corte, é o que resta fazer.

V. A condição de independência local da examinabilidade

A adesão religiosa é situada em sua formação, em sua manutenção e nos instrumentos com que poderia vir a ser examinada, e nenhuma dessas três circunstâncias decide, por si, se ela é do aderente. Que a formação e a manutenção não decidem, a literatura da autonomia histórica já mostrou; que a resposta procedimental, a que se contenta com o exame reflexivo, tampouco decide, a forma socialmente mediada da objeção da manipulação mostrou; e a terceira circunstância é a que distingue o caso religioso dos demais. O que resta é dizer que espécie de condição poderia separar, sem apelo a uma origem limpa nem a uma reflexão soberana, a adesão que é do aderente daquela que apenas passa por ele. A resposta que aqui se propõe não é uma teoria da autonomia, e não pretende dizer quando uma adesão é autônoma. Ela diz uma coisa menor e, por isso, mais defensável: sem o que uma adesão não pode ser atribuída autonomamente a quem a mantém. É uma condição necessária, formulada em forma de limiar, e o seu objeto não é o conteúdo da adesão nem o estado mental do aderente, mas a estrutura das vias pelas quais a adesão pode tornar-se objeto de exame.

Duas formulações que ocorrem naturalmente falham, e ver por que falham é o melhor caminho para a formulação correta. A primeira exigiria que a via de exame fosse inteiramente independente da tradição que formou a adesão. Essa exigência pede o que ninguém tem. Shils o disse com a figura de Arquimedes: o ponto de apoio fora do mundo nunca foi fornecido, e

RCMOS – Revista Científica Multidisciplinar O
Saber. ISSN: 2675-9128. São Paulo - SP.
Ano VII, v.1 2026 | submissão: 01/10/2026 | aceito: 08/10/2026 | publicação: 13/10/2026

quem quer mover a herança tem de fazê-lo a partir dela[48]. MacIntyre fez da impossibilidade desse ponto o eixo de sua filosofia da investigação: não há racionalidade que não seja constituída por uma tradição, e a pretensão iluminista de um tribunal neutro é, ela própria, a herança de uma tradição particular que se esqueceu de sê-lo[49]. Se a independência inteira fosse a condição, nenhuma adesão a satisfaria, inclusive as adesões científicas, e uma condição que nada discrimina não é uma condição. A segunda formulação parece mais modesta e é pior. Ela exigiria que a via fosse suficientemente independente, e com isso transforma a pergunta em uma escala sem ponto de corte. O único modo de fixar o corte seria reintroduzir, agora como ideal regulador, a mesma neutralidade que a primeira formulação pedia como fato. Além disso, a escala mede a coisa errada. Ela conta quanto do exterior chega ao aderente, quando o que importa não é quanto ele ouve, mas se o que ouve pode contar. A distinção de Nguyen entre bolha epistêmica e câmara de eco é exatamente esta: a bolha é uma estrutura em que vozes relevantes foram omitidas, e se desfaz com exposição; a câmara é uma estrutura em que as vozes relevantes são ouvidas e ativamente desacreditadas, e a exposição, longe de desfazê-la, pode reforçá-la[50]. A variável relevante, portanto, não é a quantidade de independência, mas a sua localização.

É isso que a condição procura capturar. Proponho formulá-la assim:

> Uma adesão a um compromisso P, formada e mantida em condições sociais, afetivas e tradicionais que o aderente não produziu, é autonomamente atribuível ao aderente somente se existe ao menos uma via de exame, efetivamente acessível a ele, na qual as razões relevantes para avaliar P podem ser consideradas sem que sua admissibilidade ou sua força dependa simplesmente da pressuposição da verdade de P ou da autoridade cuja legitimidade esteja localmente em disputa.

Cada termo da formulação tem uma função. “Somente se” marca condição necessária; a existência da via não basta para a autonomia, e a condição é silenciosa sobre o que mais seria preciso. “Ao menos uma via” é o que dá à condição a forma de limiar e não de escala: a pergunta não é quantas vias existem nem quão independentes são, mas se há uma que satisfaça a cláusula. “Efetivamente acessível” impede que a existência meramente formal de uma via conte; uma via cujo acesso tem, para aquele aderente, um ônus proibitivo não é uma via, e é por esta cláusula que a condição se liga aos instrumentos de diagnóstico. “Razões relevantes para avaliar P”

---

[48] SHILS, Tradition, cit., p. 198. A mesma ideia aparece, no registro epistemológico, na tese de Shils sobre a tradicionalidade da própria razão: os padrões do raciocínio e do método “are not acquired by each possessor who works them out for himself. They are for the most part transmitted to him” (p. 21).

[49] MACINTYRE, Alasdair. Whose justice? Which rationality? Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988, cap. XVIII (“The rationality of traditions”), especialmente a crítica ao que ele chama de perspectiva do observador neutro.

[50] NGUYEN, Echo chambers and epistemic bubbles, cit. A consequência que aqui se extrai — a de que a variável relevante para a autonomia da adesão não é a quantidade de exposição, mas a admissibilidade do que é ouvido — é desenvolvimento próprio, e não linguagem de Nguyen.

inclui as razões contra P e as razões a favor, porque o que está em questão é o exame e não a saída. “Admissibilidade ou força” distingue dois modos de neutralizar uma razão: o de não a deixar entrar e o de deixá-la entrar já esvaziada. “Simplesmente” é a palavra que evita o excesso: razões relacionadas ao conteúdo de P são obviamente admissíveis numa via que examina P, e a condição só é violada quando pressupor P faz todo o trabalho. E a cláusula final, “da verdade de P ou da autoridade cuja legitimidade esteja localmente em disputa”, cobre o caso, frequente nas adesões religiosas, em que o item disputado não é uma proposição, mas uma autoridade; ela é redigida de modo a não converter em item disputado toda autoridade que sustente P, porque uma autoridade pode sustentar P sem estar sendo questionada, e a condição deve permanecer rigorosamente local.

O que a condição não exige é tão importante quanto o que exige. Ela não exige neutralidade sem tradição, nem ponto de vista arquimediano, nem ausência de autoridade, nem independência em relação ao contexto social. A via de exame pode ser inteiramente interna à tradição. Um católico que examina um dogma mariano pela história do dogma, pela Escritura e pela conversa com um confessor está usando três vias internas, e a condição está satisfeita se, nessas vias, as razões que pesam contra o dogma não têm sua admissibilidade condicionada a que se pressuponha o dogma. Inversamente, a exposição de alguém a uma universidade secular não satisfaz a condição se o que ali se ouve contra a sua adesão é previamente desacreditado de modo que só pressupondo a adesão a razão contrária perde força. E a simetria vale na outra direção: o descrente cuja única via de avaliar a sua descrença desqualifica de antemão todo testemunho religioso como ilusão, de modo que só pressupondo a falsidade da religião o testemunho perde força, está na mesma posição estrutural. A condição não sabe de que lado está a verdade, e não precisa saber.

A fonte principal da condição é MacIntyre, tanto no que dele se toma quanto no ponto em que dele se afasta. O que se toma é a tese de que a investigação racional é constituída por uma tradição e ao mesmo tempo constitutiva dela, e que a racionalidade de uma tradição não se mede pela sua conformidade a padrões externos, mas pela sua capacidade de reconhecer as próprias crises epistemológicas e de as resolver por recursos que, mesmo inovadores, guardem continuidade com o que a tradição já era[51]. Isso significa que MacIntyre já concedeu o que a condição precisa: uma tradição pode examinar-se a si mesma, pode ser derrotada nos seus próprios termos, e a racionalidade não é neutralidade, mas a capacidade de sustentar o exame

[51] MACINTYRE, Alasdair. Epistemological crises, dramatic narrative and the philosophy of science. The Monist, v. 60, n. 4, p. 453–472, 1977; MACINTYRE, Whose justice? Which rationality?, cit., cap. XVIII, onde a resolução de uma crise exige que a inovação resolva os problemas que a tradição não resolvia, explique por que a tradição falhava neles e mantenha continuidade com as crenças fundamentais anteriores.

RCMOS – Revista Científica Multidisciplinar O
Saber. ISSN: 2675-9128. São Paulo - SP.
Ano VII, v.1 2026 | submissão: 01/10/2026 | aceito: 08/10/2026 | publicação: 13/10/2026

interno. Shils fornece o correlato sociológico dessa concessão, em outro registro e com peso igual. Para Shils, as tradições "are indispensable; they are also very seldom entirely adequate", e a sua simples existência dispõe quem as possui a modificá-las; há mudanças que se originam dentro da tradição e são levadas a cabo por quem a aceitou, e uma inteligência crítica alerta percebe primeiro, no interior da devoção, que nem tudo está como deveria; a percepção dos defeitos pode ser, ela própria, parte da tradição[52]. O afastamento de ambos está na unidade de análise. A unidade de MacIntyre é a tradição, em confronto com sua crise e com tradições rivais; a de Shils é a tradição em sua transmissão. A unidade aqui é o membro e sua adesão. E a diferença não é de escala apenas. Uma tradição pode ser racional no sentido de MacIntyre, isto é, dotada de recursos para reconhecer e resolver as próprias crises, e um membro dela pode não ter acesso efetivo a nenhuma via em que esses recursos operem, porque os recursos existem no nível dos seus teólogos e não no nível da sua paróquia. A condição aqui proposta é sobre o membro, e por isso uma tradição racional pode abrigar adesões que não a satisfazem, do mesmo modo que uma tradição em crise pode abrigar adesões que a satisfazem.

A forma da condição, e não seu conteúdo, vem da epistemologia do desacordo, e é preciso dizer com exatidão o que dela se toma. O que Christensen chamou de Independência é a exigência de que, ao avaliar as credenciais epistêmicas de quem discorda de mim sobre P, eu não me apoie no próprio raciocínio que me levou a crer em P, porque fazê-lo é pressupor, contra quem discorda, exatamente o que está em disputa[53]. O princípio não é adotado aqui, por uma razão que Pittard tornou clara no próprio domínio religioso: em sua forma forte, a exigência de imparcialidade em relação às próprias razões é excessiva, os casos que a motivam podem ser explicados por princípios mais fracos, e em desacordos fundamentais, como são os religiosos, ela não pode ser satisfeita sem prejuízo para a racionalidade de quem a satisfaz[54]. O que se toma de Christensen é, portanto, algo mais fraco do que o seu princípio: é a motivação que o sustenta, a percepção de que há uma forma de autoproteção epistêmica que consiste em reaplicar o

---

[52] SHILS, Tradition, cit., p. 213–216. Shils oferece uma teoria sociológica da possibilidade de correção endógena; MacIntyre, uma teoria filosófica da racionalidade tradicionalmente constituída e das crises epistemológicas. Os dois são tomados em divisão de trabalho, sem subordinar um ao outro.

[53] CHRISTENSEN, David. Disagreement as evidence: the epistemology of controversy. Philosophy Compass, v. 4, n. 5, p. 756–767, 2009; CHRISTENSEN, David. Disagreement, question-begging and epistemic selfcriticism. Philosophers' Imprint, v. 11, n. 6, p. 1–22, 2011, cujo resumo formula a exigência de que a avaliação das credenciais do desacordo seja independente do raciocínio inicial sobre a matéria disputada. Christensen reformulou depois o princípio em: Formulating independence. In: SKIPPER, Mattias; STEGLICH- PETERSEN, Asbjørn (org.). Higher-order evidence: new essays. Oxford: Oxford University Press, 2019. p. 13–34.

[54] PITTARD, John. Disagreement, deference, and religious commitment. New York: Oxford University Press, 2020, onde a crítica se dirige à exigência forte de imparcialidade das razões e culmina na defesa de um conciliacionismo fraco. A disputa entre Christensen e Pittard fica sem arbítrio; de Pittard toma-se apenas a razão para não importar o princípio em sua forma forte.

raciocínio contestado como se ele já tivesse resolvido a questão sobre a sua própria confiabilidade. Dessa motivação abstrai-se uma restrição de alcance menor, proposta independentemente das exigências de imparcialidade que Pittard discute: o item localmente contestado não pode, sem suporte adicional, fornecer a razão decisiva para desqualificar a sua contestação.

Uma segunda pressão, de sentido contrário, impede que essa restrição cresça até proibir toda autorreferência, e ela vem de Alston. Alston mostrou que uma prática doxástica fundamental, seja a percepção sensível, a memória ou a prática mística, não pode ter a sua confiabilidade certificada a partir de um ponto inteiramente exterior a ela, e que as formas de autossuporte em que ela então se apoia não são, por si, epistemicamente viciosas[55]. Se circularidade como tal fosse defeito, tudo seria defeituoso, e a condição aqui proposta cairia junto com todo o resto. É útil, então, separar três coisas que a palavra "circularidade" costuma confundir. Há a dependência constitutiva: raciocino com uma linguagem, com categorias, com práticas e com uma tradição que não criei, e nisso não há nada de problemático; é o que Shils e MacIntyre estabeleceram. Há o autossuporte epistêmico global: uma prática fundamental usa inevitavelmente alguns dos seus próprios produtos ao avaliar a sua confiabilidade, e Alston mostra por que isso não pode ser simplesmente proibido. E há a adjudicação local que pressupõe o disputado: P está precisamente em disputa, e P, ou a autoridade de P, é então usada como razão decisiva para determinar que a objeção a P não conta. Só o terceiro fenômeno é o que a condição exclui. A conclusão decisiva sai da combinação das três fontes, e não pertence a nenhuma delas isoladamente: não é preciso eliminar a dependência global para proibir uma forma específica de circularidade local. A condição é construída no espaço que resta entre quatro pressões, e cada uma impede que ela se deforme numa direção. Shils e MacIntyre impedem que ela se torne arquimediana; Alston impede que ela se torne anticircular; a motivação de Christensen impede que ela se torne permissiva; a crítica de Pittard impede que ela se torne uma exigência de imparcialidade forte demais para ser satisfeita. Não se pede que o aderente saia da circularidade em que todo conhecedor está. Pede-se que, quando P está em disputa, exista uma via em que P não seja o juiz de si mesmo.

Há uma forma específica de violar a condição que merece um nome próprio, porque é a forma mais característica das adesões institucionalmente sustentadas e a mais difícil de ver de

[55] ALSTON, William P. Perceiving God: the epistemology of religious experience. Ithaca: Cornell University Press, 1991, sobre a circularidade epistêmica das práticas doxásticas e sobre a racionalidade prática de engajar-se em práticas socialmente estabelecidas. De Alston toma-se apenas a tese negativa de que autorreferência e autossuporte não são automaticamente desqualificantes; nada mais da sua epistemologia da experiência religiosa é pressuposto.

dentro. Uma instituição pode responder à dúvida de um membro não respondendo à dúvida, mas reclassificando quem duvida. A dúvida passa a ser lida como sintoma de uma condição do membro, e a condição, uma vez atribuída, diminui a força epistêmica da dúvida que a revelou. Chamo de Princípio de Independência Diagnóstica a restrição que impede esse movimento de fechar-se sobre si:

> Quando uma instituição ou autoridade atribui ao membro uma condição que diminuiria a força epistêmica de sua dúvida, essa atribuição não pode ter como única ou decisiva justificação a própria ocorrência da dúvida ou a pressuposição daquilo que está sendo posto em dúvida.

A estrutura que o princípio proíbe pode ser escrita uma única vez, para que fique nítida: se a dúvida sobre P, Q(P), leva à atribuição de um defeito D ao questionador, e D reduz a credibilidade de Q(P), mas a única evidência relevante para D é a própria ocorrência de Q(P), então a dúvida foi convertida em evidência da sua própria inadmissibilidade, e a estrutura é circularmente autoprotetora. Um exemplo sem religião mostra que o problema não é religioso. Um departamento acadêmico que trata a dúvida de um doutorando sobre o paradigma dominante como sinal de que ele não compreendeu o paradigma, quando a única evidência da incompreensão é a dúvida, fez exatamente esse movimento; e um departamento que dispõe de outras evidências da incompreensão, como o desempenho do doutorando em tarefas que não envolvem a dúvida, não o fez. O exemplo religioso tem a mesma forma: a dúvida lida como orgulho, como falta de graça, como tentação, quando a única evidência do orgulho, da falta de graça ou da tentação é a dúvida. O que o princípio não proíbe é igualmente preciso. Ele não proíbe que a instituição tenha uma teoria da dúvida, nem que essa teoria diga que a dúvida pode ser tentação; uma tradição que não pudesse dizer isso não seria uma tradição. Não proíbe a atribuição de D quando há evidência independente de D. Não proíbe sequer que o conteúdo de P entre na avaliação da dúvida. Proíbe que a dúvida, ou a pressuposição de P, faça sozinha o trabalho justificatório da atribuição que a desqualifica.

O princípio tem antecedentes. Abramson descreveu, no plano interpessoal, a estrutura em que a dúvida do sujeito é convertida em evidência da sua falta de confiabilidade, de modo que quanto mais ele duvida, menos a sua dúvida conta; é o que ela analisa sob o nome de gaslighting, e a sua análise já contém o núcleo do que aqui se formula[56]. Lifton, ao descrever o totalismo ideológico, registrou sob a rubrica da doutrina sobre a pessoa o mecanismo pelo qual a experiência do indivíduo é reinterpretada para caber na doutrina, e não a doutrina revista à luz

[56] ABRAMSON, Kate. Turning up the lights on gaslighting. Philosophical Perspectives, v. 28, n. 1, p. 1–30, 2014. O Princípio de Independência Diagnóstica generaliza para o plano institucional uma estrutura que Abramson identificou no plano interpessoal; a generalização, e não a estrutura, é o que se acrescenta.

RCMOS – Revista Científica Multidisciplinar O
Saber. ISSN: 2675-9128. São Paulo - SP.
Ano VII, v.1 2026 | submissão: 01/10/2026 | aceito: 08/10/2026 | publicação: 13/10/2026

da experiência[57]; e a câmara de eco de Nguyen é, em uma de suas faces, a institucionalização do descrédito pré-emptivo que o princípio proíbe. O que o princípio acrescenta a essas descrições não é a estrutura, que elas já conhecem, mas o diagnóstico normativo: identificar o traço que torna essa modalidade específica de reclassificação da dúvida uma violação da independência local. Não é o fato de a instituição ter uma leitura da dúvida, nem o fato de essa leitura ser desfavorável ao duvidante; é o fato de a dúvida ser a única evidência daquilo que a desqualifica. Outras formas de captura da via de exame são possíveis; o princípio caracteriza apenas esta. Na literatura consultada não se encontra uma restrição de independência formulada para a relação entre uma instituição e a dúvida de seu próprio membro; os trabalhos mais próximos são os de Pittard, que discute e critica o princípio de Christensen no desacordo religioso entre indivíduos, e os de Abramson e Nguyen, que descrevem a estrutura sem a referir a uma restrição desse tipo.

Uma objeção previsível parece ameaçar a própria forma da condição. Se a autonomia da adesão exige uma via de exame localmente independente, não exigirá a autonomia dessa via uma segunda via que a examine, e assim sem fim? A resposta está no caráter local. A condição não pede que a via seja justificada desde o início nem que seja independente de tudo; pede que, em relação a P, ela não pressuponha P. A via pode apoiar-se em tudo o mais que o aderente crê, e é isso que Shils tinha em vista ao escrever que as mudanças raciocinadas de crença “draw on previously existent and affirmed beliefs and such changes are the freest which the mind can make”[58]. A exigência de que a via fosse fundada de modo último seria a exigência de um fundamento último, e Albert mostrou que essa exigência conduz ao regresso infinito, ao círculo ou à interrupção arbitrária, isto é, que ela é a doença e não a cura[59]. Nem sequer o princípio de Christensen, em sua forma forte, pediu independência em relação a todas as crenças do sujeito; pediu-a em relação ao raciocínio em disputa, e a restrição aqui adotada pede menos do que ele. O regresso só ameaça quem confunde a condição local com uma exigência de fundamentação.

A condição tem um alcance preciso. Ela não diz se alguma adesão particular a satisfaz; isso depende de fatos sobre as vias efetivamente acessíveis a um aderente concreto, e esses fatos pedem instrumentos de diagnóstico próprios. Ela torna a pergunta pela autonomia independente da verdade de P, porque pode ser satisfeita por adesões a proposições verdadeiras e falsas, e violada por ambas. Ela é simétrica, e vale para a religião herdada, para a conversão, para a desconversão e para o ateísmo herdado, do mesmo modo. E ela deixa em aberto,

---

[57] LIFTON, Thought reform and the psychology of totalism, cit., cap. 22. Lifton descreve o extremo do espectro, e dele não se generaliza; toma-se apenas a descrição do mecanismo.

[58] SHILS, Tradition, cit., p. 197.

[59] ALBERT, Traktat über kritische Vernunft, cit., cap. I (o trilema de Münchhausen).

RCMOS – Revista Científica Multidisciplinar O
Saber. ISSN: 2675-9128. São Paulo - SP.
Ano VII, v.1 2026 | submissão: 01/10/2026 | aceito: 08/10/2026 | publicação: 13/10/2026

deliberadamente, três compatibilidades que precisam ser estabelecidas: se uma adesão pode ser examinável sem que o assentimento seja suspenso, se o exame pode permanecer aberto enquanto a mudança é adiada, e se a confiança em uma autoridade pode coexistir com a independência local em relação a ela. Se essas três compatibilidades não puderem ser mostradas, a condição será satisfeita apenas por adesões instáveis, o que a tornaria inútil para o problema que a motivou.

VI. Instrumentos de diagnóstico

A condição diz sem o que uma adesão não pode ser atribuída autonomamente a quem a mantém, e diz isso em termos da estrutura das vias de exame de que o aderente dispõe. Ela não diz, porém, como se verifica, para um aderente concreto, se tal via existe e se é efetivamente acessível. Para essa verificação servem alguns instrumentos, subordinados à condição e sem pretensão de a substituir. Uma notação mínima mantém as distinções estáveis quando forem retomadas adiante.

Três infraestruturas sustentam uma adesão, e a primeira já foi nomeada. A infraestrutura de plausibilidade, que se chamará S1, é o conjunto das relações, conversas, instituições e rotinas que mantêm subjetivamente crível o mundo em que o compromisso faz sentido; o termo e a teoria são de Berger e Luckmann, e o rótulo apenas os põe ao lado dos outros dois[60]. A infraestrutura de realização prática, S2, é o conjunto das práticas, rituais, formas de ensino, frequências e hábitos pelos quais a adesão permanece incorporada em conduta, e não apenas em crença; Shils descreveu a transmissão de padrões de ação como o núcleo do que uma tradição transmite[61], e James mostrou por que uma adesão viva é viva pelos afetos e pelas práticas que a sustentam, e não só pelas razões que a apoiam. É essencial não tratar S1 e S2 como módulos causais independentes. O mesmo processo ocupa frequentemente os dois: a liturgia semanal torna o mundo plausível e incorpora o compromisso em prática num só ato, e uma comunidade de estudo faz o mesmo por outros meios. A distinção é analítica, e serve para perguntar duas coisas diferentes sobre um mesmo fato, não para supor dois fatos.

A terceira infraestrutura é a que interessa à condição. A infraestrutura de examinabilidade, S3, é o conjunto das capacidades, relações, fontes e práticas pelas quais a própria adesão pode tornar-se objeto de exame: a capacidade de formular a dúvida e de a sustentar sem colapso, as pessoas com quem ela pode ser conversada, as fontes que podem ser

[60] BERGER; LUCKMANN, The social construction of reality, cit.; BERGER, The sacred canopy, cit.

[61] SHILS, Tradition, cit., p. 12–13.

RCMOS – Revista Científica Multidisciplinar O
Saber. ISSN: 2675-9128. São Paulo - SP.
Ano VII, v.1 2026 | submissão: 01/10/2026 | aceito: 08/10/2026 | publicação: 13/10/2026

consultadas e as práticas, internas ou externas à tradição, em que o exame tem lugar. A forma de limiar da condição impõe uma disciplina no uso desse instrumento: S3 não é uma quantidade. Não se pergunta quanto de examinabilidade um aderente tem, nem se ele tem o suficiente, porque essas perguntas reintroduzem a escala sem ponto de corte que a condição recusou. Pergunta-se se existe, em S3, ao menos uma via que satisfaça a condição, isto é, uma via efetivamente acessível na qual as razões relevantes possam ser consideradas sem que a sua admissibilidade ou a sua força dependa de pressupor o compromisso ou a autoridade localmente em disputa. Uma S3 rica em vias que pressupõem todas o compromisso não satisfaz a condição; uma S3 pobre, com uma única via que a satisfaça, satisfaz. O Princípio de Independência Diagnóstica é o instrumento para reconhecer um modo particular de falha de S3, aquele em que a dúvida é convertida em evidência do defeito que a desqualifica; outras falhas são possíveis, e S3 fica aberta a elas.

A cláusula da acessibilidade efetiva pede um instrumento próprio, e é aqui que a tese relacional mostra o seu alcance. Chame-se ônus extrínseco de examinar, O_e, o conjunto das consequências sociais, institucionais, econômicas ou relacionais de perguntar, ler, pesquisar, conversar, confrontar ou duvidar: o que acontece a alguém, na sua comunidade, por fazer uma pergunta, por ler um livro, por procurar um interlocutor de fora, por manifestar uma hesitação. E chame-se ônus extrínseco de mudar ou sair, O_s, o que recai sobre o agente se ele efetivamente altera ou abandona a adesão: a perda de relações, de posição, de pertencimento, de meios de vida, de reconhecimento. Os dois são extrínsecos, isto é, impostos pelas condições sociais e não pela natureza do exame ou da mudança; e são diferentes, embora a discussão sobre autonomia e pertencimento costume confundi-los. O_e é o que determina se uma via de S3 é efetivamente acessível: uma via que existe, mas cujo uso é proibitivo para aquele aderente, não conta para a condição. O_s, ao contrário, não entra na condição; serve a um diagnóstico secundário, importante para outras perguntas, mas não para esta[62].

Os dois ônus precisam ser distinguidos porque variam independentemente, e os dois casos cruzados mostram o que está em jogo. No primeiro, O_e é baixo e O_s é alto. Uma pessoa pertence a uma comunidade em que perguntar, ler, discutir e duvidar são práticas acolhidas, em que o confessor ou o pastor recebe a dúvida como matéria de conversa e não de sanção, e em

[62] A literatura sobre direitos de saída realistas é a vizinha mais próxima desta distinção, e a sua preocupação central é com O_s e com as capacidades de conceber a saída: OKIN, Susan Moller. “Mistresses of their own destiny”: group rights, gender, and realistic rights of exit. Ethics, v. 112, n. 2, p. 205–230, 2002; KUKATHAS, The liberal archipelago, cit. OSHANA, Personal autonomy in society, cit., trata das condições externas da autonomia, entre as quais a disponibilidade de opções. Nessa literatura não aparece a distinção explícita entre o ônus de examinar e o de sair como dois eixos independentes; a distinção é proposta aqui, e a proximidade com o debate sobre saída fica declarada.

que a biblioteca, os interlocutores de fora e a formação teológica estão à mão; mas sair dessa comunidade significaria perder a família, o trabalho e o lugar no mundo. A adesão dessa pessoa pode satisfazer a condição, porque existe via acessível de exame, e pode satisfazê-la apesar de a saída ser quase impensável. No segundo caso, O_e é alto e O_s é baixo. Uma pessoa mantém uma afiliação frouxa, de que poderia afastar-se sem que ninguém notasse e sem perda relevante; mas, dentro dela, a pergunta é lida como deslealdade, a leitura de fora é desencorajada e a hesitação é tratada como sintoma. A saída é livre e o exame não é, e a adesão dessa pessoa pode não satisfazer a condição, embora ela pudesse abandoná-la amanhã. Os dois casos mostram algo decisivo: liberdade de saída não é liberdade de exame. A liberdade religiosa jurídica protege a saída, e protege-a formalmente; não protege, nem poderia, o exame, cujo ônus é imposto por estruturas que a norma jurídica não alcança. A distinção entre liberdade jurídica e autonomia da adesão não é, por isso, apenas conceitual: corresponde a dois ônus diferentes, e a norma só toca um deles.

Os instrumentos são simétricos. S1, S2 e S3 descrevem tanto a paróquia quanto a comunidade de ex-membros, tanto a família religiosa quanto a família que tem a sua teoria de quem passa a crer, tanto a tradição quanto o departamento acadêmico; e O_e e O_s descrevem ônus que qualquer pertencimento impõe. O que os instrumentos permitem dizer, para um aderente concreto, é se existe uma via de exame acessível e localmente independente, e não se a adesão é verdadeira, justificada, legítima ou autêntica. E deixam intacto um risco já anunciado. Se a condição só pudesse ser satisfeita por adesões instáveis, por aderentes que suspendem o assentimento sempre que examinam, que mudam sempre que duvidam e que recusam toda autoridade que não possam auditar, então ela não seria uma condição sobre a autonomia da adesão, mas uma preferência disfarçada pelo sujeito desvinculado. Resta mostrar que não é assim.

VII. Examinabilidade, assentimento e crítica imanente

O risco é real, e a maneira mais honesta de o enfrentar não é argumentar em abstrato que a condição é compatível com estabilidade, adiamento e autoridade, mas mostrá-lo no interior de uma tradição que tem, ela própria, gramáticas elaboradas do exame, da dúvida, do assentimento, da autoridade e da revisão. O método é o da crítica imanente. Vem de MacIntyre, para quem a racionalidade de uma tradição se mostra na capacidade de a examinar pelos seus

RCMOS – Revista Científica Multidisciplinar O
Saber. ISSN: 2675-9128. São Paulo - SP.
Ano VII, v.1 2026 | submissão: 01/10/2026 | aceito: 08/10/2026 | publicação: 13/10/2026

próprios critérios[63], e, no registro sociológico, de Shils, para quem a percepção dos defeitos de uma tradição pode ser parte da própria tradição[64]. A novidade está em aplicar esse método não à relação entre tradições, que é a unidade de MacIntyre, mas à relação entre o membro e a sua adesão. A tradição escolhida é a católica, por uma razão prática: nela, três textos de estatutos muito diferentes, as regras de discernimento de Inácio de Loyola, a Apologia de Newman e a constituição Dei Filius do Vaticano I, oferecem três gramáticas distintas do que é examinar sem duvidar, duvidar sem mudar e assentir sob autoridade. Simplificá-las numa oposição entre "aberta" e "fechada" seria perder exatamente o que elas ensinam. Não se trata de avaliar a tradição católica, e sim de mostrar que uma mesma tradição contém mais de uma gramática, o que permite analisar práticas institucionais sem lhes impor de fora um modelo liberal do sujeito.

O primeiro resultado é que a examinabilidade não equivale à suspensão do assentimento, e Newman é quem o estabelece. No último capítulo da Apologia, ao descrever a sua posição desde 1845, ele escreve a frase que a tradição posterior citou até a exaustão e que merece ser lida no que diz: "Ten thousand difficulties do not make one doubt, as I understand the subject; difficulty and doubt are incommensurate"[65]. A frase não diz que as dificuldades não devem ser examinadas; diz que o exame de uma dificuldade e a dúvida sobre o assentimento são coisas de ordens diferentes, e a vida de Newman, que passou décadas a examinar dificuldades de toda espécie antes e depois da conversão, mostra que a incomensurabilidade não é uma desculpa para não examinar, mas a condição para que se possa examinar sem que cada dificuldade se converta numa crise. No Ensaio sobre a gramática do assentimento, Newman elaborou a base dessa distinção: o assentimento é um ato incondicional, e não a conclusão condicionada de uma inferência, de modo que a fraqueza de uma inferência particular não transfere, por si, a sua fraqueza ao assentimento, que se apoia numa convergência de razões e não numa cadeia[66]. A consequência é precisa. Uma pessoa pode examinar dificuldades profundas sobre a sua adesão, considerar as razões contra ela numa via em que essas razões não são previamente esvaziadas, e não suspender o assentimento; e pode fazê-lo não por falta de honestidade, mas porque a gramática do assentimento não é a gramática da inferência. Logo, uma adesão pode ser estável

[63] MACINTYRE, Whose justice? Which rationality?, cit., cap. XVIII; MACINTYRE, Epistemological crises, dramatic narrative and the philosophy of science, cit.

[64] SHILS, Tradition, cit., p. 213–216.

[65] NEWMAN, John Henry. Apologia pro vita sua. London: Longmans, Green, and Co., 1908 [1865], cap. V ("Position of my mind since 1845"), p. 239. Newman acrescenta, na frase seguinte, que fala de dificuldades intrínsecas às doutrinas e às suas relações mútuas, e não apenas de dificuldades na evidência.

[66] NEWMAN, John Henry. An essay in aid of a grammar of assent. London: Burns, Oates, and Co., 1870, sobretudo a distinção entre assentimento e inferência e a análise da certeza. A teoria newmaniana da certeza não é adotada; toma-se apenas a distinção entre dificuldade e dúvida.

RCMOS – Revista Científica Multidisciplinar O
Saber. ISSN: 2675-9128. São Paulo - SP.
Ano VII, v.1 2026 | submissão: 01/10/2026 | aceito: 08/10/2026 | publicação: 13/10/2026

e examinável ao mesmo tempo, e a condição de independência local, que só pede a existência de uma via, é satisfeita por essa pessoa tanto quanto pela que, na mesma via, chega a duvidar. A estabilidade não é indício de captura, e a instabilidade não é indício de autonomia; o que decide é a via, não o resultado.

O segundo resultado é que suspender a mudança não equivale a suspender o exame, e Inácio de Loyola o estabelece com uma nitidez que a filosofia raramente alcança. Entre as regras de discernimento dos espíritos para a primeira semana dos Exercícios, a quinta e a sexta tratam do que fazer em desolação. A quinta prescreve que "en tiempo de desolación nunca hacer mudanza, mas estar firme y constante en los propósitos y determinación en que estaba el día antecedente a la tal desolación"; a sexta acrescenta que, "dado que en la desolación no debemos mudar los primeros propósitos, mucho aprovecha el intenso mudarse contra la misma desolación, así como es en instar más en la oración, meditación, en mucho examinar"[67]. O que Inácio recomenda não é encerrar o exame enquanto dura a desolação; é o contrário, intensificá-lo, e adiar apenas a decisão de mudar. Três coisas que a discussão sobre autonomia costuma tratar como uma só ficam aqui separadas: a suspensão da mudança, que Inácio prescreve; a suspensão do assentimento, sobre a qual a regra nada diz; e a suspensão do exame, que a regra proíbe. A regra é, portanto, uma via interna de exame, e satisfaz a condição se, na intensificação do exame que ela prescreve, as razões consideradas não têm a sua força esvaziada por pressupor o compromisso. E aqui aparece algo que o método imanente permite ver e que uma leitura externa perderia. A mesma regra pode ser usada de dois modos. Pode ser usada como Inácio a escreve, para manter o exame aberto enquanto se adia a mudança, e nesse uso a teoria da desolação que a fundamenta é uma teoria do estado afetivo, que recomenda não decidir sob ele. Mas pode também ser usada de outro modo, lendo a própria desolação como evidência de que a dúvida que a acompanha é falsa, de modo que a ocorrência da dúvida, reclassificada como desolação, torna-se a razão para a desqualificar; e esse uso é exatamente a estrutura que o Princípio de Independência Diagnóstica proíbe. A regra não decide qual dos dois usos uma comunidade fará dela. O que ela mostra é que a distinção entre o uso que mantém a via aberta e o que a fecha não é uma distinção entre a tradição e o seu exterior, mas uma distinção interna à tradição, formulável nos seus termos.

---

[67] INÁCIO DE LOYOLA. Exercícios espirituais, regras para sentir e conhecer as várias moções, primeira semana, regras 5 e 6 [318–319]; texto do autógrafo espanhol segundo ARZUBIALDE, Santiago. Ejercicios espirituales de S. Ignacio: historia y análisis. Bilbao: Mensajero; Santander: Sal Terrae, 1991. Na tradução inglesa de Elder Mullan (New York: P. J. Kenedy & Sons, 1914): "In time of desolation never to make a change; but to be firm and constant in the resolutions and determination in which one was the day preceding such desolation"; "Although in desolation we ought not to change our first resolutions, it is very helpful intensely to change ourselves against the same desolation, as by insisting more on prayer, meditation, on much examination".

RCMOS – Revista Científica Multidisciplinar O
Saber. ISSN: 2675-9128. São Paulo - SP.
Ano VII, v.1 2026 | submissão: 01/10/2026 | aceito: 08/10/2026 | publicação: 13/10/2026

A constituição Dei Filius, promulgada pelo Concílio Vaticano I em 24 de abril de 1870, é o terceiro texto, e funciona não como terceiro caso simétrico, mas como caso-limite que testa o princípio. No capítulo terceiro, sobre a fé, o texto afirma que não é igual a condição dos que aderiram à verdade católica pelo dom celeste da fé e a dos que, levados por opiniões humanas, seguem uma religião falsa, "illi enim, qui fidem sub Ecclesiae magisterio susceperunt, nullam umquam habere possunt iustam causam mutandi, aut in dubium fidem eandem revocandi"; e o cânon sexto sobre a fé anatematiza quem disser que a condição dos fiéis e a dos que ainda não chegaram à fé verdadeira é igual, "ita ut catholici iustam causam habere possint, fidem, quam sub Ecclesiae magisterio iam susceperunt, assensu suspenso in dubium vocandi, donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei suae absolverint"[68]. Lido no que diz, o texto não proíbe o exame e não nomeia dificuldades. O que ele nega é que haja causa justa para mudar a fé recebida ou para a pôr em dúvida, e o cânon especifica o alvo com uma precisão que uma leitura apressada perde: o que se condena é a tese de que o católico possa ter causa justa para pôr a fé em dúvida com o assentimento suspenso, até que conclua uma demonstração científica da sua credibilidade e verdade. A gramática da Dei Filius é, portanto, uma gramática do assentimento e da causa justa, e não uma gramática do exame; ela está mais próxima de Newman, para quem a dificuldade não é dúvida e o assentimento não espera pela demonstração, do que de uma proibição de examinar. E é, ao mesmo tempo, mais forte do que Inácio, porque Inácio adia a mudança por razão de estado afetivo e a Dei Filius nega a causa justa em geral. É por isso que ela é o caso-limite. Se o texto for lido como negando antecipadamente a quem recebeu a fé qualquer causa justa de dúvida, ele parece o candidato mais claro a uma violação do Princípio de Independência Diagnóstica. A resposta é que o texto atribui a impossibilidade de causa justa à condição objetiva do fiel, o dom da fé recebida sob o magistério, e não ao fato de ele duvidar. A estrutura em que a dúvida é a evidência do defeito que a desqualifica não está no texto; a atribuição não é feita ao duvidante por duvidar, mas ao fiel por ser fiel, e o que o texto diz de quem duvida é que a dúvida não tem causa justa, o que é uma tese sobre a dúvida e não uma reclassificação de quem a sente. Essa estrutura pode, porém, estar presente em usos pastorais do texto, quando a ausência de causa justa é convertida em diagnóstico de quem alega uma, e é a distinção entre texto e uso que evita aqui tanto a crítica antirreligiosa quanto a apologia. Se a recepção teológica do capítulo autoriza essa leitura é

[68] CONCÍLIO VATICANO I. Constitutio dogmatica Dei Filius, 24 abr. 1870, cap. 3 e cânon 6 de fide; texto latino conforme a edição da Santa Sé (vatican.va), correspondente a DH 3014 e DH 3036 (DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter. Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2007). O incipit do trecho do cap. 3 é "Quocirca minime par est conditio eorum…".

RCMOS – Revista Científica Multidisciplinar O
Saber. ISSN: 2675-9128. São Paulo - SP.
Ano VII, v.1 2026 | submissão: 01/10/2026 | aceito: 08/10/2026 | publicação: 13/10/2026

questão que fica em aberto; o que se sustenta é apenas que o Princípio de Independência Diagnóstica permite formular, com precisão, onde estaria a fronteira.

O terceiro resultado é que a autoridade reconhecida não equivale à autoridade que captura os meios da sua própria revisão, e a epistemologia da confiança o estabelece. Foley mostrou que a confiança nos outros deriva da confiança em si próprio: se confio nas minhas faculdades, e reconheço que as dos outros são semelhantes às minhas, tenho razão para confiar nos outros, e essa razão não é uma concessão da autonomia, mas uma consequência dela[69]. Zagzebski foi mais longe e defendeu que a autoridade epistêmica, quando racionalmente reconhecida, tem força preemptiva: o fato de a autoridade crer que P substitui as minhas razões para crer que P em vez de se lhes somar, e isso é racional quando a minha própria confiança reflexiva em mim reconhece que crerei mais provavelmente a verdade seguindo a autoridade do que julgando por conta própria[70]. Essas teses parecem, à primeira vista, incompatíveis com a condição de independência local, porque uma autoridade preemptiva é uma autoridade cujas razões o membro não pesa. Não são. O que Zagzebski exige é que a preempção seja ela própria fundada em razões de primeira pessoa, na avaliação reflexiva que o sujeito faz da confiabilidade da autoridade a partir da confiança que tem em si, e essas razões a autoridade não controla. Isso é exatamente a independência local: a via em que a autoridade é avaliada não pressupõe a autoridade. A patologia não está em confiar, nem em deferir preemptivamente, nem em reconhecer que a autoridade sabe mais do que o membro; está no caso em que todas as vias efetivamente acessíveis de avaliar a autoridade dependem circularmente daquela mesma autoridade, de modo que a única razão para confiar é a que a autoridade fornece sobre si. Uma tradição que ensina os seus membros a reconhecer a autoridade do magistério pela história, pela coerência, pelos frutos e pelo testemunho de pessoas que o membro tem razões próprias para respeitar deixou aberta uma via localmente independente; uma que ensina que a única razão para reconhecer o magistério é o que o magistério diz de si fechou-a. E a distinção, mais uma vez, é interna: a própria tradição católica distingue os motivos de credibilidade, que são razões acessíveis a quem ainda não crê, do ato de fé, e essa distinção é uma via de avaliação da autoridade que não a pressupõe.

A condição é, portanto, compatível com uma adesão estável, porque examinar dificuldades não é suspender o assentimento; é compatível com o adiamento da mudança,

---

[69] FOLEY, Richard. Intellectual trust in oneself and others. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

[70] ZAGZEBSKI, Linda Trinkaus. Epistemic authority: a theory of trust, authority, and autonomy in belief. New York: Oxford University Press, 2012, sobre a tese da preempção e a sua justificação a partir da autoconfiança epistêmica.

porque suspender a mudança não é suspender o exame; e é compatível com a confiança em autoridades, porque reconhecer uma autoridade não é entregar-lhe os meios de a avaliar. Nenhuma dessas compatibilidades foi obtida importando para a tradição um modelo externo do sujeito; todas foram obtidas de gramáticas que a própria tradição elaborou, e o método imanente é o que permite dizer que a condição não privilegia, secretamente, o sujeito cético, instável ou desvinculado. Não se mostrou, porém, que a tradição examinada, ou qualquer outra, satisfaz de fato a condição para os seus membros; isso depende de como as gramáticas são usadas, e a regra de Inácio mostra que a mesma gramática admite o uso que mantém a via aberta e o que a fecha.

VIII. Fontes e contribuição

Reunidas as fontes, vê-se onde cada uma trabalha. A descrição do sujeito situado vem de James: hipóteses vivas e mortas, a natureza passional como fator da crença, a autoridade do clima intelectual e a fé na fé de outro. De Shils vêm a tradição como traditum transmitido entre gerações, a anterioridade e a normatividade do que se transmite, a tradicionalidade da própria razão, a autonomia restrita do indivíduo e, com peso igual, a possibilidade sociológica de correção endógena. De Berger e Luckmann, as estruturas de plausibilidade. De Spinoza, e apenas isto, a tese de que os afetos pertencem à mesma ordem causal em que o juízo se forma e a gramática da atividade e da passividade como gradação causal. De Christman, Mele, Mackenzie, Stoljar e Oshana, a autonomia histórica e relacional, com a tese de que a origem heterônoma não implica manutenção heterônoma, e, de Mele, o caso de Beth e a objeção da manipulação. De MacIntyre, a racionalidade constituída pela tradição, as crises epistemológicas, os critérios internos e a crítica imanente. De Alston, a tese negativa de que o autossuporte das práticas doxásticas não é, por si, vicioso. De Christensen, a motivação antipseudocircular do princípio de Independência, e não o princípio; de Pittard, a razão para não o importar em forma forte. De Lifton, Albert e Nguyen, as descrições da ciência sagrada, da imunização e da câmara de eco. De Newman, a incomensurabilidade entre dificuldade e dúvida; de Inácio, a regra de não mudar em desolação e de intensificar o exame; de Zagzebski e Foley, a compatibilidade entre confiança em autoridades e racionalidade. E de Abramson, a estrutura interpessoal em que a dúvida do sujeito é convertida em evidência da sua falta de confiabilidade.

A integração é o primeiro plano em que há algo de novo, e ela se submete a um teste: cada elo da cadeia deve fazer o que o anterior não fazia, e nenhum deve poder ser removido

sem perda. James e Shils fixam o explanandum, e sem eles a pergunta pela autonomia não teria objeto; Christman, Mele e a autonomia relacional mostram por que o explanandum não decide a questão, e sem eles se confundiria causalidade com heteronomia; a objeção da manipulação, na sua forma socialmente mediada, mostra por que a resposta procedimental não basta, e sem ela o argumento pararia na apropriação reflexiva; a forma institucional da adesão religiosa mostra por que a objeção é aqui especialmente relevante, e sem ela o problema seria genérico; MacIntyre, Alston, Christensen e Pittard dão à condição a sua forma, entre quatro pressões, e sem qualquer deles a condição se deformaria numa direção; os instrumentos de diagnóstico tornam a condição aplicável a casos concretos, e sem eles ela ficaria no papel; e a crítica imanente mostra que a condição não é uma preferência disfarçada pelo sujeito desvinculado, e sem ela a condição seria suspeita. Na literatura consultada não se encontra essa cadeia montada para o problema da adesão religiosa; a novidade está na articulação, e não nas peças.

O segundo plano é o da transposição de uma restrição de independência para a relação entre uma instituição e a dúvida do seu próprio membro, e aqui a modéstia é obrigatória. O princípio de Christensen não foi transposto; da sua motivação abstraiu-se uma restrição mais fraca, a de que o item localmente contestado não pode, sem suporte adicional, fornecer a razão decisiva para desqualificar a sua contestação, formulada para o caso institucional como Princípio de Independência Diagnóstica. Não se encontra, na literatura consultada, restrição de independência formulada para essa relação. Os vizinhos mais próximos são quatro: Pittard e Bogardus, que discutem o princípio de Christensen e o desacordo com o cético no domínio religioso, entre indivíduos, e não na relação entre instituição e membro[71]; Nguyen, cuja câmara de eco descreve o descrédito preemptivo das fontes externas, e não a reclassificação da dúvida interna; e Abramson, cuja análise do gaslighting contém, no plano interpessoal, a estrutura que o princípio generaliza para o plano institucional. O que se acrescenta a Abramson é a generalização e o diagnóstico normativo, isto é, a identificação do traço que torna essa modalidade de reclassificação da dúvida uma violação da independência local; a estrutura psicológica é dela.

O terceiro plano é o dos resultados parciais, e são quatro, cada um com o seu estatuto. O primeiro, o de que examinabilidade não equivale a suspensão do assentimento, é uma aplicação de Newman ao vocabulário da autonomia: a distinção entre dificuldade e dúvida é dele, e o que vale para o assentimento vale, mutatis mutandis, para a examinabilidade. O segundo, o de que o ônus de examinar não equivale ao ônus de sair, é proposto como resultado

[71] PITTARD, Disagreement, deference, and religious commitment, cit.; BOGARDUS, Tomas. Disagreeing with the (religious) skeptic. International Journal for Philosophy of Religion, v. 74, n. 1, p. 5–17, 2013.

RCMOS – Revista Científica Multidisciplinar O
Saber. ISSN: 2675-9128. São Paulo - SP.
Ano VII, v.1 2026 | submissão: 01/10/2026 | aceito: 08/10/2026 | publicação: 13/10/2026

próprio; o debate sobre direitos de saída realistas é o seu vizinho, e nele não aparece a distinção explícita entre os dois eixos. O terceiro, o de que autoridade reconhecida não equivale a captura da via de revisão, é uma síntese de Zagzebski com a tese da câmara de eco; próprias são a formulação em termos de via de revisão e a localização exata da patologia. O quarto, o de que a dependência global de uma tradição é compatível com a exigência de independência local, resulta da junção de teses que Alston, MacIntyre, Shils e Christensen formularam separadamente e para outros problemas; o que se reivindica é a junção, no problema da adesão. A leitura das três gramáticas católicas é um resultado de organização, não de doutrina: nada do que Inácio, Newman e a Dei Filius dizem é descoberta nova, e o que se mostrou é que uma mesma tradição contém mais de uma gramática do exame.

IX. Objeções

A primeira objeção retoma a manipulação no ponto em que ficou, e é a mais séria. Se a reflexão pode ser moldada pela estrutura, também pode sê-lo a própria via de exame localmente independente: a tradição que forma o membro pode formar também a via em que ele examinará a tradição, e então a condição é satisfeita por uma via que a estrutura instalou. A resposta tem duas partes. A primeira é que a condição não pede que a via seja de origem independente; pede que, nela, a admissibilidade e a força das razões não dependam de pressupor o item em disputa. A genealogia da via é irrelevante se o teste é satisfeito, pela mesma razão pela qual a origem heterônoma não implica manutenção heterônoma; uma via instalada pela tradição, em que as razões contra a tradição podem contar, é uma via que satisfaz a condição. A segunda parte é uma concessão. Uma estrutura que instale a via e, ao mesmo tempo, controle o que nela conta como razão relevante viola a condição, e não há aqui um critério independente, para todos os casos, que diga quando o controle ocorre. Há um teste local com uma estrutura reconhecível, o do Princípio de Independência Diagnóstica, e da admissão de que, fora dessa estrutura, a distinção entre a via que a tradição deixou aberta e a que ela apenas parece ter deixado permanece gradual.

A segunda objeção é o regresso: para saber se a via é localmente independente, seria preciso outra via que a examinasse, e assim sem fim. A resposta já está na forma da condição, e resume-se ao caráter local e finito da exigência: a condição é sobre P, e não sobre tudo, e a via pode apoiar-se em tudo o mais que o aderente crê, como queria Shils ao chamar de mais livres as mudanças raciocinadas a partir do já afirmado[72]. Exigir que a via fosse fundada de

[72] SHILS, Tradition, cit., p. 197.

RCMOS – Revista Científica Multidisciplinar O
Saber. ISSN: 2675-9128. São Paulo - SP.
Ano VII, v.1 2026 | submissão: 01/10/2026 | aceito: 08/10/2026 | publicação: 13/10/2026

modo último seria exigir um fundamento último, com o trilema que Albert descreveu[73]. O regresso só ameaça quem confunde a restrição local com uma exigência de fundamentação, e a restrição adotada pede menos do que o próprio princípio de Christensen, que nunca pediu independência em relação a todas as crenças do sujeito.

A terceira objeção é macintyreana, e vem do lado oposto: se não há padrões de racionalidade fora de tradições, a independência local é uma ilusão, porque toda via de exame é interna a alguma tradição e pressupõe os seus critérios. A resposta é que a condição não exige neutralidade, e que MacIntyre é seu aliado e não seu adversário. As vias examinadas, a regra de Inácio, a distinção de Newman, os motivos de credibilidade, são todas internas à tradição católica, e satisfazem a condição se, nelas, o item em disputa não faz todo o trabalho justificatório. A própria noção macintyreana de crise epistemológica pressupõe que uma tradição pode reconhecer, pelos seus critérios, que os seus recursos falharam; se isso é possível, a independência local é possível, porque é exatamente isso que ela é. O que a condição acrescenta a MacIntyre é a unidade de análise: uma tradição pode ter os recursos para a sua própria crise e um membro pode não ter acesso a eles.

A quarta objeção é a da autoridade legítima. A religião envolve, por natureza, autoridade, e uma condição que exigisse que toda autoridade fosse auditável pelo membro seria uma condição que nenhuma tradição satisfaz e que, de resto, confunde autonomia com a recusa de deferir. A resposta é o terceiro resultado: a confiança em autoridades, inclusive a deferência preemptiva de Zagzebski, é compatível com a condição, desde que a via em que a autoridade é avaliada não pressuponha a autoridade; a patologia é a captura de todas as vias de avaliação, não a confiança. Uma tradição que distingue motivos de credibilidade do ato de fé deixou aberta uma via localmente independente, e o fez nos seus próprios termos.

A quinta objeção é a do ônus inevitável do pertencimento. Todo pertencimento torna a saída onerosa, e a família, a nação e a profissão o fazem tanto quanto a religião; uma condição que se apoiasse nisso não distinguiria nada. A objeção está correta, e é por isso que o ônus de sair não serve de critério. Ônus de examinar e ônus de sair foram distinguidos precisamente para que o segundo, inevitável, não contamine a condição; o que entra nela é o primeiro, que determina a acessibilidade efetiva da via. Uma adesão de que só se sai com perdas enormes pode satisfazer a condição, e uma adesão de que se sai sem perda alguma pode violá-la.

A sexta objeção é a mais difícil, e a resposta a ela é a mais curta. A linha entre influenciar e capturar é indeterminada; toda formação influencia os meios de exame, e dizer quando a

[73] ALBERT, Traktat über kritische Vernunft, cit., cap. I.

RCMOS – Revista Científica Multidisciplinar O
Saber. ISSN: 2675-9128. São Paulo - SP.
Ano VII, v.1 2026 | submissão: 01/10/2026 | aceito: 08/10/2026 | publicação: 13/10/2026

influência se torna captura parece exigir exatamente o critério geral que aqui não se tem. Esse critério não é oferecido nem prometido. O que se oferece é um teste local com uma estrutura reconhecível, o da dúvida convertida em única evidência do defeito que a desqualifica, e admite que, fora dessa estrutura, a distinção permanece gradual. Vale notar que a literatura também não dispõe do critério: Cassam, ao tratar do fechamento de mente como vício epistêmico, e Nguyen, ao distinguir a câmara de eco da bolha, descrevem estruturas sem oferecer uma regra geral que diga onde a influência termina[74]. O que se pode dizer é que, para o modo particular de captura que o princípio identifica, a distinção é nítida, e que, para os demais, ela é uma tarefa de diagnóstico caso a caso, com os instrumentos de diagnóstico, e não de definição.

Conclusão

A pergunta era em que medida uma adesão religiosa juridicamente livre pode ser autonomamente atribuída ao indivíduo, dado que a sua formação e a sua manutenção dependem de condições que ele não produziu, e a resposta é proporcional ao que se pôde demonstrar. Primeiro, a pergunta sobrevive à concessão de que toda adesão é situada, porque ser causado não é ser heterônomo, e a literatura da autonomia histórica e relacional já o havia estabelecido. Segundo, a resposta dessa literatura, a apropriação reflexiva não alienada, é insuficiente na forma socialmente mediada da objeção da manipulação, não porque seja falsa, mas porque responde a um problema genealógico e não ao problema da examinabilidade, que é o que se coloca quando a adesão e as capacidades de a examinar foram constituídas pelo mesmo processo. Terceiro, uma condição necessária, local e em forma de limiar é formulável para esse problema, e pode ser construída sem pedir a independência que ninguém tem, sem se dissolver numa escala sem corte, sem proibir a autorreferência que toda prática doxástica exige e sem importar uma exigência de imparcialidade forte demais para ser satisfeita. Quarto, a crítica imanente mostra que a condição é compatível com uma adesão estável, com o adiamento da mudança e com a confiança em autoridades, de modo que ela não privilegia o sujeito cético, instável ou desvinculado.

Os limites são igualmente claros. Não se mostrou que qualquer adesão específica, nem qualquer tradição, satisfaz a condição para os seus membros; isso depende de como as gramáticas de que uma tradição dispõe são efetivamente usadas, e a regra de Inácio mostra que a mesma gramática admite o uso que mantém a via aberta e o que a fecha. Não se ofereceu um

[74] CASSAM, Quassim. Vices of the mind: from the intellectual to the political. Oxford: Oxford University Press, 2019; NGUYEN, Echo chambers and epistemic bubbles, cit.

critério geral que distinga influência de captura, mas apenas um teste local para uma modalidade reconhecível. O problema da manipulação não foi resolvido, e os casos de implantação direta ficam onde a literatura os tem. E não se disse quando uma adesão é autônoma, mas apenas sem o que ela não pode ser atribuída autonomamente a quem a mantém. A distinção inicial fica, ao fim, mais precisa do que estava: a liberdade religiosa jurídica protege a saída, e protege-a formalmente; a autonomia da adesão depende do exame, cujo ônus a norma não alcança e cujas vias a própria estrutura que forma a adesão pode abrir ou fechar. Quando uma adesão religiosa social, afetiva e tradicionalmente formada pode ser autonomamente atribuída ao indivíduo? Não quando ele a gerou por si, nem quando ela sobreviveu a uma reflexão qualquer, mas somente se existe, para ele, ao menos uma via em que a adesão não é o juiz de si mesma.

Referências

ABRAMSON, Kate. Turning up the lights on gaslighting. Philosophical Perspectives, v. 28, n. 1, p. 1–30, 2014.

ALBERT, Hans. Traktat über kritische Vernunft. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1968. Trad. bras.: Tratado da razão crítica. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

ALSTON, William P. Perceiving God: the epistemology of religious experience. Ithaca: Cornell University Press, 1991.

ARZUBIALDE, Santiago. Ejercicios espirituales de S. Ignacio: historia y análisis. Bilbao: Mensajero; Santander: Sal Terrae, 1991.

BERGER, Peter L. The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion. Garden City, NY: Doubleday, 1967.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. The social construction of reality: a treatise in the sociology of knowledge. Garden City, NY: Doubleday, 1966.

BOGARDUS, Tomas. Disagreeing with the (religious) skeptic. International Journal for Philosophy of Religion, v. 74, n. 1, p. 5–17, 2013.

CASSAM, Quassim. Vices of the mind: from the intellectual to the political. Oxford: Oxford University Press, 2019.

CHRISTENSEN, David. Disagreement as evidence: the epistemology of controversy. Philosophy Compass, v. 4, n. 5, p. 756–767, 2009.

CHRISTENSEN, David. Disagreement, question-begging and epistemic self-criticism. Philosophers' Imprint, v. 11, n. 6, p. 1–22, 2011.

CHRISTENSEN, David. Formulating independence. In: SKIPPER, Mattias; STEGLICH-PETERSEN, Asbjørn (org.). Higher-order evidence: new essays. Oxford: Oxford University Press, 2019. p. 13–34.

CHRISTMAN, John. Autonomy and personal history. Canadian Journal of Philosophy, v. 21, n. 1, p. 1–24, 1991.

CHRISTMAN, John. The politics of persons: individual autonomy and socio-historical selves. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

CONCÍLIO VATICANO I. Constitutio dogmatica Dei Filius de fide catholica, 24 abr. 1870. In: DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter. Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2007. n. 3000–3045.

FOLEY, Richard. Intellectual trust in oneself and others. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

FRANKFURT, Harry G. Freedom of the will and the concept of a person. The Journal of Philosophy, v. 68, n. 1, p. 5–20, 1971.

INÁCIO DE LOYOLA. The spiritual exercises of St. Ignatius of Loyola. Translated by Elder Mullan. New York: P. J. Kenedy & Sons, 1914.

JAMES, William. A vontade de crer. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2001.

KUKATHAS, Chandran. The liberal archipelago: a theory of diversity and freedom. Oxford: Oxford University Press, 2003.

LIFTON, Robert Jay. Thought reform and the psychology of totalism: a study of “brainwashing” in China. New York: W. W. Norton, 1961.

MACINTYRE, Alasdair. Epistemological crises, dramatic narrative and the philosophy of science. The Monist, v. 60, n. 4, p. 453–472, 1977.

MACINTYRE, Alasdair. Whose justice? Which rationality? Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.

MACKENZIE, Catriona; STOLJAR, Natalie (org.). Relational autonomy: feminist perspectives on autonomy, agency, and the social self. New York: Oxford University Press, 2000.

MELE, Alfred R. Autonomous agents: from self-control to autonomy. New York: Oxford University Press, 1995.

MELE, Alfred R. Manipulated agents: a window to moral responsibility. New York: Oxford University Press, 2019.

NEWMAN, John Henry. An essay in aid of a grammar of assent. London: Burns, Oates, and Co., 1870.

NEWMAN, John Henry. Apologia pro vita sua. London: Longmans, Green, and Co., 1908 [1865].

NGUYEN, C. Thi. Echo chambers and epistemic bubbles. Episteme, v. 17, n. 2, p. 141– 161, 2020.

NOGGLE, Robert. The ethics of manipulation. In: ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Uri (ed.). The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Stanford: Stanford University, 2018 (rev. 2026). Disponível em: https://plato.stanford.edu/entries/ethics-manipulation/. Acesso em: 8 out. 2026.

NUSSBAUM, Martha C. Liberty of conscience: in defense of America's tradition of religious equality. New York: Basic Books, 2008.

OKIN, Susan Moller. "Mistresses of their own destiny": group rights, gender, and realistic rights of exit. Ethics, v. 112, n. 2, p. 205–230, 2002.

OSHANA, Marina. Personal autonomy in society. Aldershot: Ashgate, 2006.

PITTARD, John. Disagreement, deference, and religious commitment. New York: Oxford University Press, 2020.

RAZ, Joseph. The morality of freedom. Oxford: Clarendon Press, 1986.

SHILS, Edward. Tradition. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

SPINOZA, Baruch de. Ética. Tradução de Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

ZAGZEBSKI, Linda Trinkaus. Epistemic authority: a theory of trust, authority, and autonomy in belief. New York: Oxford University Press, 2012.