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

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

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

Pablo Dietrich
Estudiante de maestría en Derecho en la Faculdade Estácio de Sá. Licenciado en Derecho por la Fundação Universidade Regional de Blumenau (FURB). Estudiante de posgrado en Ciencias de la Religión y en Filosofía y Sociología en la Faculdade Líbano. Estudiante de Teología y de la licenciatura para la formación docente en Filosofía en la Faculdade Estácio de Sá.
Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/2467496149913328
ORCID: https://orcid.org/0009-0003-5447-0550
Correo electrónico: pablodietrichh@hotmail.com

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 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.

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

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 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

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

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.

Introducción

Donde la libertad religiosa es jurídicamente asegurada, protege un espacio de posibilidades: adherirse a una religión, no adherir a ninguna, permanecer en la que se tiene, convertirse a otra, abandonar la que se tenía[1]. Lo que esa garantía decide es que nadie puede ser legítimamente coaccionado a ocupar una de esas posiciones en lugar de otra. Lo que ella no decide, porque no es de su oficio decidir, es si la posición que alguien de hecho ocupa le es atribuible como propia. La distinción entre la libertad jurídica y la autonomía de la adhesión no es nueva. La filosofía política la formuló al mostrar que la autonomía exige más que la ausencia de coerción, y pide un abanico adecuado de opciones y condiciones para usarlas[2]. Es a partir de ella que la pregunta se coloca: ¿en qué medida una adhesión religiosa jurídicamente libre puede ser autónomamente atribuida al individuo, dado que su formación y su mantenimiento dependen inevitablemente de afectos, tradición, autoridad, relaciones sociales y condiciones epistémicas que él no produjo?

La pregunta atraviesa varias literaturas que raramente se encuentran. La psicología de la creencia de William James y la teoría de la tradición de Edward Shils describen al sujeto que adhiere como un sujeto situado, cuyas opciones vivas, cuyos afectos y cuyos propios estándares de razón fueron recibidos. La filosofía contemporánea de la autonomía, en sus versiones histórica y relacional, mostró que tener causas sociales no es ser heterónomo, y ofreció, con la apropiación reflexiva no alienada, una respuesta fuerte a la pregunta; pero la misma literatura construyó contra sí la objeción de la manipulación, según la cual la propia reflexión puede haber

[1] En el derecho brasileño, la protección está en el art. 5o, VI a VIII, de la Constitución de 1988, que asegura la inviolabilidad de la libertad de conciencia y de creencia, el libre ejercicio de los cultos y la garantía de que nadie será privado de derechos por motivo de creencia religiosa. La garantía es tomada aquí como dado; interesa lo que ella no decide.

[2] RAZ, Joseph. The morality of freedom. Oxford: Clarendon Press, 1986, sobre la autonomía como exigiendo un abanico adecuado de opciones; NUSSBAUM, Martha C. Liberty of conscience. New York: Basic Books, 2008 sobre la libertad de conciencia como garantía jurídica. El debate sobre derechos de salida 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) es el vecino más cercano de la pregunta; el punto de alejamiento aparece con la distinción entre la carga de examinar y la carga de salir (sección VI).

sido moldeada por lo que ella debería certificar. La epistemología del desacuerdo y de la evidencia de orden superior elaboró, con el principio de Independencia, una restricción contra la reutilización del razonamiento en disputa para resolver la disputa, y la epistemología de la experiencia religiosa mostró, con la circularidad epistémica de las prácticas doxásticas, por que ninguna restricción de esas puede prohibir la autorreferencia en general. La filosofía de las tradiciones, con MacIntyre, y la sociología del conocimiento, con Berger y Luckmann, dieron cuenta de como una tradición sustenta la plausibilidad de lo que transmite y de cómo, aun así, puede examinarse a partir de dentro. Y la psicología de la coerción y la epistemología social reciente describieron, con Lifton, Albert y Nguyen, las estructuras que inmunizan un compromiso contra la crítica. Ninguna de esas literaturas necesita ser corregida para que el problema de la adhesión religiosa aparezca; necesita ser articulada con las otras, en una cadena en que cada eslabón hace lo que el anterior no hacía.

De la articulación resultan cuatro distinciones que no se encuentran formuladas, en la literatura consultada, del modo como aparecen aquí: examinabilidad no equivale a suspensión del asentimiento; la carga de examinar no equivale al tono de salir; autoridad reconocida no equivale a captura de la vía de revisión; y la dependencia global de una tradición es compatible con la exigencia de independencia local respecto al ítem examinado. Lo más es recibido — la distinción entre libertad religiosa y autonomía, la coexistencia entre tradición y autonomía, la denegación de la autocreación como exigencia, la tesis de que el origen heterónomo no implica mantenimiento heterónomo, la distinción entre autonomía y autenticidad, las estructuras de plausibilidad, la inmunización contra la crítica, las cámaras de eco, la tradición como portadora de criterios internos—, y la indicación de las fuentes acompaña cada paso.

La tesis tiene límites precisos. El análisis es simétrico: vale igualmente para la religión heredada, para la conversión, para la desconversión y para el ateísmo heredado, y toma las instituciones académicas como control comparativo; abandonar una religión no demuestra autonomía, y permanecer en ella no demuestra heteronomía. El resultado es independiente de la verdad o de la falsedad de la creencia: la condición propuesta puede ser satisfecha por adhesiones a proposiciones verdaderas y falsas, y violada por ambas. Autonomía no significa aquí ausencia de causalidad, de tradición o de autoridad, ni autocreación, ni independencia social. El problema general de la manipulación queda sin solución, y los casos de implantación directa de valores sin mediación social relevante quedan fuera. Y cinco nociones que la discusión suele fusionar — verdad, justificación, legitimidad, autenticidad y autonomía— se mantienen separadas; sólo la última es tratada, y la segunda sólo donde la estructura de las vías de examen lo 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. La adhesión situada

La libertad religiosa, donde es jurídicamente asegurada, garantiza un espacio de posibilidades: adherir, no adherirse, permanecer, convertirse, abandonar. Lo que busca garantizar jurídicamente es un espacio protegido de posibilidades, y es mucho. Lo que ella no asegura, porque no es de su oficio asegurar, es que la adhesión concreta de alguien, aquella que de hecho ocupa una de las posiciones de ese espacio, sea atribuible a ese alguien como propia. La pregunta por la autonomía de la adhesión comienza exactamente donde la garantía jurídica termina, y el primer paso para formularla con honestidad es reconocer lo que la adhesión, en su formación y en su mantenimiento, es deudora de condiciones que el adherente no produjo. Nada se concluye, por ahora, sobre autonomía. Se trata de fijar lo que necesita ser explicado, y tres fuentes bastan para eso: la psicología de la creencia de William James, la teoría de la tradición de Edward Shils y, en un papel deliberadamente restringido, la teoría de los afectos de Spinoza.

James comienza por una distinción que parece técnica y es, en realidad, la primera descripción del sujeto situado. Una hipótesis es cualquier cosa que pueda ser propuesta a nuestra creencia, y las hipótesis son vivas o muertas conforme aparezcan o no como posibilidades reales para quien las recibe. Si me piden creer en el Mahdi, la idea “se niega a cintilar con cualquier credibilidad que sea”; para un árabe, “la hipótesis está entre las posibilidades de la mente: ella es viva”[3]. La lección que James extrae es la que importa aquí: el carácter vivo o muerto “no es una propiedad intrínseca, pero está relacionado al pensador individual”, y “es medido por la disposición del individuo para actuar”[4]. Una opción entre hipótesis sólo es genuina cuando es viva, forzosa y apremiante, y la vitalidad de las dos alternativas es, ella misma, un dato de la formación: “Sean agnósticos o sean cristianos” es una opción viva para el auditorio de James porque, “por la formación que tienen, cada una de esas hipótesis tiene algún llamado”[5]. Antes de cualquier deliberación, por lo tanto, el conjunto de las opciones religiosas que alguien puede siquiera considerar ya ha sido configurado y configurado en un sujeto que no ha elegido la configuración. Es por eso que la apuesta de Pascal para James no convence a nadie que no

[3] JAMES, William. La voluntad de creer. Trad. Cecilia 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

estuviera ya inclinado: “a menos que haya alguna tendencia preexistente a creer en misas y agua bendita, la opción ofrecida a voluntad por Pascal no es una opción viva”[6].

La segunda contribución de James es la descripción de lo que él llama de naturaleza pasional. Cuando miramos ciertos hechos, escribe él, “es como si nuestra naturaleza pasional y volitiva se encontrara en la raíz de todas nuestras convicciones”[7]. Y él es explícito sobre lo que esta naturaleza abarca. No se trata sólo de las voliciones deliberadas que establecen hábitos de creencia, sino de “todos los factores de creencia, como miedo y esperanza, prejuicios y pasión, imitación y participación, la presión circundante de nuestra clase y nuestro círculo social”; “en realidad nos tomamos creyendo sin saber al cierto como o por qué”[8]. James toma de Balfour el nombre de “autoridad” para “todas estas influencias, nacidas del clima intelectual, que hacen las hipótesis posibles o imposibles para nosotros, vivas o muertas”, y la ilustración que elige no ahorra su propio auditorio: allí todos creen en moléculas, en la conservación de la energía, en la democracia, en el cristianismo protestante, “todo eso sin ninguna razón que merezca ese nombre”; “no el discernimiento, pero el prestigio de las opiniones es lo que las hace emitir la chispa”; “nuestra fe es la fe en la fe de otro y, en las mayores cuestiones, ese es casi siempre el caso”[9]. La conclusión que saca es modesta, y es la que importa retener: “puro discernimiento y lógica, lo que quiere que puedan hacer idealmente, no son las únicas cosas que de hecho producen nuestros credos”[10]. Dos cautelas de lectura son necesarias. La primera es que James describe la formación pasional de la creencia para defender, en seguida, el derecho a creer en ciertas condiciones; la defensa no interesa aquí, y no se apoya ni se niega. La segunda es que James no habla de autonomía de la adhesión, y la palabra “autonomía”, cuando aparece en el ensayo, tiene sentido metafísico, el de ser “pequeños centros activos por nosotros mismos” en un universo que también nos contiene como partes pasivas[11]. Lo que se toma de James es sólo el explanandum: la lista de factores que participan de la creencia, la anterioridad de la configuración de las opciones y la fe en la fe de otro.

James describe la situación desde el sujeto; Shils la describe desde aquello que llega al sujeto, y esa es la segunda fuente. La tradición, en su sentido más elemental, es un traditum, “anything which is transmitted or handed down from the past to the present”, y el criterio

[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, La voluntad de creer, cit., p. 45. Leer en este pasaje una tesis sobre la autonomía de la adhesión sería forzar el texto.

decisivo es únicamente que, habiendo sido creado por acciones humanas, sea “handed down from one generation to the next”[12]. Esta definición guarda silencio sobre la verdad de lo transmitido y sobre el grado de deliberación racional implicado en su creación y recepción. El silencio es deliberado: impide, desde el comienzo, la oposición entre tradición y razón que presuponía la crítica ilustrada de la tradición[13]. Del traditum forman parte objetos, creencias, imágenes, prácticas e instituciones. Lo que se transmite de las prácticas no son las acciones, que cesan al realizarse, sino sus patrones y las creencias que recomiendan o prohíben su repetición[14]. Tres características de esta transmisión importan aquí. La primera es la anterioridad: “Those who accept a tradition need not call it a tradition; its acceptability might be self-evident to them”, y lo recibido “is the past in the present but it is as much part of the present as any very recent innovation”[15]. La segunda es la normatividad: toda tradición de creencia “is presented with the intention of producing affirmation and acceptance”, y esa normatividad “is the inertial force which holds society in a given form over time”[16]. La tercera es la de mayores consecuencias para lo que sigue. Shils sostiene que la propia razón es 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”. La transmisión de lo articulado sólo se hace efectiva mediante la recepción de lo no articulado: elementos de conocimiento tácito adquiridos “by intimate association and empathy with the acts of exemplification in the persons who perform them”[17]. Si esto es cierto, los instrumentos con los que alguien podría examinar su adhesión también son recibidos, junto con lo no articulado que los hace operativos. La observación tendrá consecuencias; por ahora, se suma a las otras.

Shils no es, sin embargo, un teórico de la tradición como prisión, y es necesario leer en él las dos mitades de la tensión. De un lado, rechaza la figura del individuo autocontenido: quien cree que su pasado comienza con su nacimiento tiene un “organ” del pasado totalmente vacío, “and they are wrong as well”[18]; y concede a los liberales del siglo XIX que no era arbitrario ver en las tradiciones limitaciones de la libertad, porque “Tradition hems an individual in; it sets the condition of his actions; it determines his resources; it even determines what he

---

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

[13] SHILS, Tradition, cit., p. 12: la concepción de tradición “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 y 25.

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

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

himself is”[19]. De otro lado, y en el mismo párrafo, escribe una frase decisiva para todo lo que sigue: los seres humanos pueden rechazar creencias que les son ofrecidas y elegir otras entre las disponibles, y “Ratiocinated changes of belief draw on previously existent and affirmed beliefs and such changes are the freest which the mind can make”[20]. El cambio más libre de que la mente es capaz no es la que parte del nada, sino la que razona desde el ya afirmado. Toda tradición, por más dada que sea, “opens potentialities for a diversity of responses”, y “The response to any tradition can be selective”, incluso cuando quien responde cree estar aceptando o rechazando todo[21]. Y hay más que selección. Las tradiciones, para Shils, “are indispensable; they are also very seldom entirely adequate. Their sheer existence disposes those who possess them to change them”; hay cambios que “originate within the tradition and are carried out by persons who have accepted it”, y es en el interior de la devoción, sin intención de originalidad, que “an alert critical intelligence will first sense that all is not as it should be with the tradition which it possesses”; la propia percepción de los defectos “might indeed be part of the tradition itself”[22]. Shils ofrece, así, una teoría sociológica de la posibilidad de corrección endógena, y esa teoría pesa tanto como la de la transmisión. La teoría filosófica de la racionalidad constituida por la tradición y sus crisis, que MacIntyre elaboró, encuentra aquí un antecedente: Shils ya había mostrado que la tradición se examina a partir de dentro, aunque sin la elaboración epistemológica que MacIntyre le dará.

Entre el sujeto de James y el traditum de Shils hay una capa que la sociología del conocimiento nombró: la de que la realidad subjetiva de un mundo, inclusive de un mundo religioso, depende de una base social que la mantenga plausible, hecha de conversaciones, de relaciones significativas y de instituciones que confirman continuamente lo que se cree[23]. El punto es simple: la adhesión no es sólo formada por factores pasionales y transmitida por una tradición; se mantiene por una infraestructura que la torna creíble todos los días, y que tampoco fue producida por quien de ella depende.

Spinoza entra aquí con un papel restringido. James lista los afectos entre los factores de la creencia, pero no explica por qué no son sólo perturbaciones que un juicio bien conducido

---

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

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

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

[22] SHILS, Tradition, cit., p. 213, 215 y 216. Shils añade, en el cierre del libro, que “Not all traditions are benign; not all of them merit survival” (p. 328), lo que aleja cualquier lectura apologética de su teoría.

[23] BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. The social construction of reality. Garden City, NY: Doubleday, 1966, sobre el mantenimiento de la realidad subjetiva por la conversación y por los “otros significativos”; BERGER, Peter L. The sacred canopy. Garden City, NY: Doubleday, 1967, sobre las estructuras de plausibilidad de la religión. La noción reaparece como el primero de los instrumentos de diagnóstico (S1).

debería filtrar; y la psicología contemporánea de la coerción describe mecanismos sin ofrecer esa explicación. Spinoza ofrece aquí una explicación filosófica particularmente útil: los afectos no aparecen como ruido exterior al juicio, sino como parte del propio orden causal en que el juicio se forma. En el prefacio de la tercera parte de la Ética, él rechaza tratar al hombre como "un imperio en un imperio" y sostiene que los afectos "seguen de la misma necesidad y de la misma virtud de la naturaleza de las cuales se siguen las otras cosas singulares", admitiendo por eso "causas precisas, que nos permiten comprenderlos"[24]. Y en el escolio de la proposición 9 de la misma parte invierte el orden que supone el intelectualismo: "no es porque juzguemos buena una cosa que nos esforzamos por ella, la queremos, la apetecemos o la deseamos; al contrario, es porque nos esforzamos por ella, la queremos, la apetecemos y la deseamos que la juzgamos buena"[25]. Leído junto con James, esto explica lo que James sólo constata: miedo y esperanza, imitación y pertenencia no son ruido sobre el juicio, sino parte de su constitución, y es por eso que la hipótesis viva es viva antes de ser evaluada. El segundo servicio de Spinoza es el de proporcionar un vocabulario para "ser más o menos propio" que no exige ausencia de causas. Actuamos, dice, cuando somos una causa adecuada de lo que sucede en nosotros o fuera de nosotros, esto es, cuando eso puede ser comprendido por nuestra naturaleza solo; sufrimos cuando somos causa apenas parcial[26]. La distinción entre actividad y pasividad es, así, una gradación causal, y no la oposición entre el causado y el incausado[27]. Dos cautelas delimitan el préstamo. Ni el necesitarismo de Spinoza ni su metafísica son adoptados; se toma la gramática de la actividad y de la pasividad como heurística, y nada más. Y en Spinoza la actividad coincide con la adecuación de las ideas, lo que, transpuesto sin cuidado, reduciría autonomía la racionalidad; la reducción queda bloqueada desde ya, porque la condición a ser propuesta es sobre la existencia de una vía de examen, y no sobre la verdad de lo que es examinado.

Todo esto puede ser dicho en una frase: la adhesión religiosa se encuentra en su formación, porque las opciones que alguien puede considerar y los afectos que las tornan vivas fueron configurados antes de cualquier deliberación; es situada en su mantenimiento, porque una tradición que se presenta con la intención de ser aceptada y una infraestructura social que la torna plausible la sostienen; y es situada hasta en los instrumentos con que podría ser

[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, definiciones 1 y 2; y III, prop. 1: la mente actúa en la medida en que tiene ideas adecuadas y padece en la medida en que las tiene inadecuadas.

[27] Spinoza añade, en el apéndice de la Parte I y en el escolio de la prop. 2 de la parte III, que los hombres "se creen libres, pero ni en sueño piensan en las causas que los tienen a tener esas ganas y esos apetitos, porque las ignoran". La observación vale aquí apenas como nota histórica: la tesis de que la autonomía consista en conocer las propias causas no es adoptada, y no es la respuesta buscada.

examinada, porque la propia razón es recibida. Nada de eso decide si la adhesión es del adherente. El propio James lo sabía, y su versión de la tesis que la filosofía de la autonomía desarrollaría merece ser citada, porque es anterior a toda la literatura contemporánea de la autonomía: "No importa para un empirista de que parte una hipótesis puede llegar hasta él; él puede haberla obtenido por medios decentes o no; la pasión puede haberla susurrado o el accidente la sugerido; sin embargo, si la tendencia total del pensamiento continúa la confirma, eso es lo que él lleva en cuenta para considerarla verdadera"[28]. James habla de verdad, y no de autonomía, y la transposición no es inmediata. Pero la estructura del argumento, la de que el origen no decide el estatuto, es la misma que Shils formula cuando dice que los cambios más libres de la mente son las que razonan a partir del ya afirmado. La pregunta que queda es si esa estructura puede ser tornada precisa: en qué condiciones una preferencia o un compromiso que tiene causas sociales e históricas puede, sin embargo, ser autónomamente atribuido a quien lo mantiene.

II. Autonomía sin autogénesis

La filosofía contemporánea de la autonomía hizo suya esta pregunta: en qué condiciones una preferencia o un compromiso que tiene causas sociales e históricas puede, aun así, ser autónomamente atribuido a quien lo mantiene. La respuesta que esa literatura construyó en las últimas décadas merece ser presentada en su versión más fuerte, y por una razón de método: la objeción que se le hará sólo tiene valor si alcanza algo que merece ser alcanzado, y no una caricatura del procedimentalismo.

El punto de partida es la negativa de una equivalencia que parece obvia y no es: la de que ser causado por factores externos es el mismo que ser heterónomo. Si la equivalencia fuera válida, la autonomía exigiría la autogénesis, y como nadie se genera a sí mismo, nadie sería autónomo; el concepto perdería toda función discriminante. La literatura de la autonomía personal rechazó la equivalencia por un camino que comienza en los modelos jerárquicos y reflexivos y pasa después por dos correcciones, la histórica y la relacional. En los modelos reflexivos, un deseo o un valor es del agente cuando él, al reflexionar sobre él, lo respalda o se identifica con él a partir de un orden superior de actitudes; lo que hace mío el deseo no es su origen, sino mi relación presente con él[29]. Estos modelos ya contienen la tesis de que causas

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

[29] La referencia clásica es 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. La distinción entre autonomía y autenticidad, que la literatura subsiguiente elaboró, no es desarrollada aquí; la mención sirve apenas para que la vía de examen no sea

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

externas no eliminan la autonomía, porque la identificación es compatible con cualquier historia causal. Pero la contienen de modo vulnerable, y la vulnerabilidad motivó la corrección histórica.

La corrección histórica se debe a Christman y a Mele. Christman propuso que la autonomía de una preferencia depende no sólo de la actitud presente del agente en relación a ella, sino del modo como ella fue formada: una preferencia es autónoma si el agente, al atentar para el proceso por el cual se formó, no resistiría a ese proceso, si esa ausencia de resistencia no es ella propia fruto de autoengaño, y si el agente cumple condiciones mínimas de racionalidad[30]. En trabajo posterior, Christman integró a esa condición la constitución social e histórica del yo: el agente que reflexiona sobre su historia no es un punto sin posición, pero un yo formado por relaciones y narrativas que él no escogió, y la condición pasa a ser la de no alienación, esto es, la de que el agente, al considerar su historia con las capacidades reflexivas de que dispone, no se sienta alienado de las preferencias que ella produjo[31]. Mele distinguió autonomía de autocontrol y propuso condiciones para que los valores de un agente sean autónomamente sus: que no hayan sido producidos por procesos que contornan sus capacidades de evaluación y de control, que esas capacidades estén intactas y que el agente no esté bajo compulsión[32]. Lo que las dos versiones tienen en común es el desplazamiento del criterio: la pregunta no es más si la preferencia tiene causas externas, lo que es siempre verdad, pero si el proceso causal que la produjo pasó por las capacidades del agente o las contorno, y si el agente, con esas capacidades, lo apropia. El origen heterónomo de una preferencia no implica su mantenimiento heterónomo; lo que decide es la relación, sensible a la historia, entre el agente y lo que le dio la historia.

La corrección relacional añade a esa tesis una segunda, sin la cual la primera quedaría incompleta para el problema de la adhesión. Las autoras de la autonomía relacional sustentaron que las propias capacidades de reflexión, de evaluación y de apropiación son socialmente constituidas: nadie las tiene por naturaleza, ellas se desarrollan en relaciones, y pueden ser desarrolladas de modo pleno o atrofiado conforme las relaciones en que el agente se formó[33].

---

confundida con la búsqueda de un “yo verdadero”: la condición propuesta no pregunta si la adhesión expresa quien el adherente realmente es, pero si él dispone de medios de la examinar.

[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, en especial la introducción de las organizadoras.

Oshana fue más lejos y defendió que la autonomía no es sólo una competencia interna socialmente formada, sino un estatuto social-relacional: un agente solo es autónomo si sus condiciones externas efectivas, y no apenas sus actitudes, le permiten gobernarse, lo que incluye disponer de opciones reales, no estar bajo dominación y tener los medios de actuar de acuerdo con lo que decide[34]. La tesis relacional importa por dos razones. La primera es que permite preguntar por condiciones sociales de la autonomía de la adhesión sin abandonar el vocabulario de la autonomía individual: preguntar si el adherente dispone de ciertos medios no es sustituir al individuo por la estructura, sino reconocer que la autonomía individual tiene condiciones que no son individuales. La segunda es que prepara la distinción entre las condiciones internas y las condiciones externas del examen: una capacidad de examinar puede existir y ser inaccesible, y una vía de examen puede estar disponible a quien no tiene la capacidad de utilizarla.

Tomada en su mejor versión, esa literatura ofrece una respuesta con tres capas. La adhesión religiosa, causada como es, puede ser autónomamente del adherente si él, con capacidades de reflexión que son ellas propias socialmente formadas, y en condiciones sociales que le permiten ejercerlas, considera la historia por la cual la adhesión se formó y no se aliena de ella, esto es, apropia. Esa respuesta es fuerte. Ella no exige autogénesis, no trata la tradición como adversaria, no confunde autonomía con independencia social y absorbe sin dificultad las dos pasajes de James y de Shils ya citadas: la de James, para quien no importa de donde la hipótesis vino si la tendencia total del pensamiento continúa la confirmarla, y la de Shils, para quien los cambios más libres de la mente son las que razonan a partir del ya afirmado[35]. Es por ser fuerte que ella merece una objeción. La pregunta que queda no es si la respuesta es falsa, sino si es suficiente: si la apropiación reflexiva, no alienada y socialmente posibilitada de la adhesión basta para que la adhesión sea del adherente, o si hay un caso en que todas esas condiciones están satisfechas y la adhesión todavía no es suya.

III. La objeción decisiva de la manipulación

El caso existe, y la literatura lo construyó contra sí misma. Mele lo formuló con dos personajes. Ann es una filósofa cuyos valores, dedicados al trabajo intelectual, fueron formados a lo largo de una vida de elecciones, de esfuerzos y de revisiones. Beth es una colega cuyos valores eran otros hasta que, durante una noche, un equipo de expertos los reemplazó por los de Ann, sin que ella lo supiera: Beth despierta con exactamente la jerarquía de deseos, los

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

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

juicios de valor y las actitudes reflexivas de Ann, y al reflexionar sobre sus nuevos valores, los respalda con la misma convicción con que Ann respalda sus[36]. El caso fue construido para mostrar que las condiciones reflexivas, las de los modelos jerárquicos, son satisfechas por Beth y que Beth, aun así, no es autónoma en relación a los valores implantados. La respuesta histórica fue diseñada para dar cuenta de Beth, y es necesario concederle íntegramente lo que reivindica. Para Mele, lo que distingue a Beth de Ann no es nada de lo que se pasa en Beth después de la intervención, sino el modo objetivo por el cual sus valores fueron adquiridos: un proceso que eludió sus capacidades críticas en lugar de pasar por ellas. Para Christman, Beth, se atentara para el proceso que formó sus valores, resistiría a él o, si no resistiera, eso se debería a factores que inhiben la autorreflexión, y su condición contiene cláusulas destinadas a excluir exactamente esa hipótesis[37]. Contra Beth, por lo tanto, la respuesta histórica dispone de recursos reales.

No se trata de derrotar esa respuesta, sino de localizar el punto en que ella deja de responder a la pregunta por la adhesión. Una prueba de presión ayuda a encontrar ese punto, desde que se diga lo que él es y lo que no es. Supongamos un proceso que afecte no sólo a los valores de Beth, sino también a las disposiciones con las que ella reconstruirá, después, su propia historia: la narrativa en que el proceso le aparece como aceptable, la disposición de no alienarse del resultado, la confianza en las capacidades con que lo evalúa. Esa prueba presiona sobre todo las condiciones de no resistencia y de no alienación, porque pregunta lo que hace que la propia no resistencia reflexiva sea capaz de certificar la historia que la produjo, cuando esa historia puede haber producido también la aptitud. Sin embargo, no derrota la restricción histórica de Mele: un proceso que instala primero los valores y, como parte de la misma intervención, las disposiciones que después los ratificarán sigue siendo un proceso que eludió las capacidades críticas del agente, porque la pregunta de Mele es sobre el modo en que se adquirieron los valores, y no sobre las capacidades que hay después. Lo que la prueba muestra es más limitado, y basta: revela una pregunta residual, la de cuales condiciones tornan la reflexión de un agente capaz a certificar la formación que la produjo, y muestra que esa pregunta no es respondida por la genealogía de los valores, incluso cuando la genealogía está totalmente disponible[38].

---

[36] MELE, Autonomous agents, cit., cap. 9. La reconstrucción del caso es mía; los nombres y la estructura son de Mele.

[37] CHRISTMAN, Autonomy and personal history, cit., donde la no resistencia al proceso de formación es calificada por la exigencia de que ella no decorra de factores que iniban la autorreflexión, de autoengaño o de irracionalidad.

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

Ahora se retire el manipulador. No hay equipo, no hay noche y no hay intervención; hay la socialización ordinaria por la cual una persona fue formada, y en ella los valores, el lenguaje, las capacidades de evaluación y los criterios de lo que cuenta como razón fueron producidos conjuntamente, a lo largo de años, por el mismo proceso prolongado. Ese es el caso que interesa a las adhesiones religiosas, y también es el caso en que los recursos de la respuesta histórica, sin ser falsos, dejan de ser suficientes. No porque hayan sido refutados, sino porque no hay aquí lo que fueron hechos para identificar: ningún episodio de contorno, porque las capacidades no fueron evitadas, fueron constituidas; ninguna descontinuidad con la historia previa, porque el proceso es la historia previa; y ninguna resistencia a esperar de la atención al proceso, porque atentar para él es ya usar lo que él dio. La tesis relacional, que es el punto más fuerte de la posición recibida, es lo que hace ese caso inevitable: si las capacidades reflexivas son socialmente constituidas, entonces la estructura que constituye la adhesión puede constituir también las capacidades con que la adhesión sería examinada. Sin embargo, hay que ser exacto sobre lo que sigue, porque es fácil concluir demasiado. De la constitución social de las capacidades no se sigue que su ejercicio sea incapaz de evaluar la tradición que las constituyó; si eso se siguiera, la corrección endógena que Shils describe sería imposible, y MacIntyre no tendría objeto. Lo siguiente es sólo esto: la constitución social de las capacidades impide que la mera ocurrencia de la reflexión, o de la no alienación, sea tomada, sin análisis adicional, como garantía de independencia en relación a la estructura formadora. La apropiación reflexiva puede ser examen; también puede ser reproducción; y nada en el hecho de que ella haya ocurrido dice cuál de las dos cosas fue.

La distinción decisiva es entre dos problemas que la palabra “manipulación” suele fusionar. El primero es genealógico: como los valores y las capacidades de un agente surgieron, y si el proceso que los produjo pasó por el agente o el contorno. En ese problema la respuesta histórica es fuerte, y nada hay que añadirle. El segundo es de examinabilidad: dadas las capacidades ya formadas, que relación ellas pueden mantener con la estructura que las formó, y si esa estructura les dejó, o no, algún modo de cuestionarla. Incluso otorgando que una teoría

[38] La extensión es construida a partir del caso de Beth; variantes próximas existen en la literatura de los llamados manipulation arguments, en especial en los casos de manipulación global y de agentes proyectados discutidos por MELE, Alfred R. Manipulated agents: a window to moral responsibility. New York: Oxford University Press, 2019, y la forma general del caso no es reivindicada como original. Una observación de Spinoza da a esa insuficiencia de la reflexión una razón estructural: “El conocimiento verdadero del bien y del mal, mientras que verdadero, no puede frenar cualquier afecto; podrá limitarlo apenas como considerado como afecto” (SPINOZA, Ética, cit., IV, prop. 14; y IV, prop. 7). Si eso es cierto, la reflexión, como contenido cognitivo, no es por sí un contrapeso al que la formó; sólo lo es en la medida en que ella misma es una fuerza en la vida afectiva del agente, y esa fuerza puede haber sido formada junto con el resto. La teoría spinozana de los afectos no es adoptada; la observación queda registrada como razón para no esperar de la reflexión lo que ella no puede dar.

histórica pueda distinguir Beth de Ann por la genealogía, permanece en las formaciones sociales ordinarias, un problema diferente: allí no hay necesariamente un episodio de contorno a identificar, porque la propia capacidad crítica fue constituida en el mismo proceso prolongado que formó la adhesión, y la pregunta pasa de la genealogía de la capacidad para la estructura contemporánea de su ejercicio. El argumento no exige, por lo tanto, que la autonomía histórica sea derrotada; solo exige que se reconozca que ella responde al primer problema y no al segundo.

Dos observaciones evitan que la objeción sea mala. La primera es que ella es simétrica. La reflexión de quien fue creado sin religión, en un círculo que tiene su propia teoría de quién pasa a creer, fue formada por ese círculo tanto como la reflexión de quien fue creado en una parroquia fue formada por la parroquia; y la reflexión de quien se desconvertió en una comunidad de ex miembros fue formada por esa comunidad. La objeción no distingue contenido, ni sirve para distinguirlos. La segunda es terminológica, y es una decisión, no una tesis sobre la literatura. La literatura sobre manipulación no dispone de una definición consensual, y caracteriza el fenómeno ora por el contorno de las capacidades, ora por la presión, ora por el engaño[39]. El término queda reservado aquí para los casos paradigmáticos en que hay una intervención manipulativa identificable, como la de Beth, y no es necesario clasificar la socialización institucional ordinaria como manipulación para que el problema exista: lo que se afirma sobre esa socialización es apenas que la certificación reflexiva de la adhesión no hace, por sí, lo que la respuesta histórica le pide, cuando el certificador fue formado junto con el certificado. Llamar esto de manipulación sería importar para el caso ordinario el vocabulario del caso límite, y es necesario resistir esta importación con una disciplina propia.

Se llega así a una versión del problema que ya no es la de la literatura de la autonomía. La pregunta no podía ser si la adhesión fue causada. Podría ser si la adhesión fue apropiada reflexivamente, y la respuesta histórica y relacional daba a esa pregunta un contenido fuerte. Esa pregunta continúa legítima, pero ya no basta: en el caso socialmente mediado, el hecho de que el agente reflexione competentemente, no se aliene de su historia y respalde el resultado no basta, por sí solo, para mostrar que la estructura formadora dejó abierta una vía por la cual la propia adhesión pudiese ser puesta en cuestión. Lo que se necesita saber es en qué condiciones la estructura que formó la adhesión y la reflexión dejó, o no, al adherente algún medio de examinar la primera que no sea apenas la segunda a confirmarla. Esa pregunta debe hacerse a la estructura, y no sólo al agente, y es por eso que la forma social e institucional de la adhesión

[39] Para un panorama de las caracterizaciones competidores, ver NOGGLE, Robert. The ethics of manipulation. In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2018 (rev. 2026), y MELE, Manipulated agents, cit.

religiosa pasa al primer plano: en ella, la estructura que transmite el compromiso es la misma que puede suministrar los instrumentos de su examen.

IV. La forma social e institucional de la adhesión religiosa

La objeción dejó el problema en una forma que todavía no es la definitiva. La reflexión por la cual una adhesión se torna, para quien la mantiene, objeto de identificación y apropiación puede ella propia haber sido moldeada, y por eso el hecho de que una adhesión haya pasado por la reflexión del agente no decide si ella es suya. Los casos de implantación directa, sin mediación social relevante, quedaron de lado; queda la forma en que quien moldea la reflexión no es un manipulador puntual, pero la estructura ordinaria por la cual la adhesión fue transmitida y es sustentada. Falta mostrar por qué esa forma de la objeción es especialmente relevante para las adhesiones religiosas, y mostrarlo sin anticipar dos pasos que pertenecen a otro lugar. No se trata de demostrar que alguna estructura religiosa manipula o hace heterónomos a sus miembros; eso sería retomar la objeción bajo otro nombre. Ni de decir que condición separa la influencia de la captura. Lo que se establece es más modesto e indispensable: la misma estructura social que forma la adhesión puede participar también de la formación de los medios por los cuales la adhesión será examinada. La palabra decisiva es “puede”, y ninguna otra cabería aquí.

Una tradición religiosa, vista de la posición del miembro, hace al menos cuatro cosas al mismo tiempo. Ella transmite el compromiso, en el sentido preciso que Shils dio a la transmisión: lo presenta con la intención de que sea aceptado, y lo presenta antes de que el receptor esté en condiciones de pedir o rechazarlo.[40]. Ella sustenta su plausibilidad, en el sentido que Berger y Luckmann dieron a la expresión: mantiene, por la conversación cotidiana, por las relaciones significativas y por las instituciones que confirman lo que se cree, la realidad subjetiva del mundo en que el compromiso tiene sentido[41]. Ella organiza las prácticas en que el compromiso está incorporado: el culto, la catequesis, la frecuencia, los hábitos del calendario y del cuerpo, por los cuales adherir no es sólo creer, sino hacer. Y proporciona a las autoridades a las que el miembro recurre cuando el compromiso debe interpretarse, aplicado o defendido. Esas cuatro funciones no son cuatro órganos. En la vida concreta de una comunidad, son frecuentemente ejercidas por las mismas personas, en los mismos lugares y en los mismos actos:

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

[41] BERGER; LUCKMANN, The social construction of reality, cit.; BERGER, The sacred canopy, cit., sobre la dependencia de la plausibilidad religiosa en relación a su 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

la liturgia semanal transmite, torna plausible, incorpora en práctica y presenta una autoridad, todo en una hora. Es esa concentración, y no cualquiera de las funciones aisladamente, que prepara el punto.

El punto es que la misma estructura puede proporcionar también los instrumentos del examen. Esto sigue de una tesis de Shils que aquí recibe su peso: si los patrones de la propia razón son recibidos, y recibidos junto con el conocimiento tácito que los hace operativos[42], entonces el miembro que se vuelve para examinar su adhesión lo hace con un vocabulario, con categorías y con criterios que, en gran medida, la tradición le dio. Vale ser concreto sobre lo que esto incluye. Incluye el lenguaje en que la duda puede ser articulada, porque una duda que no encuentra palabras todavía no puede operar plenamente como objeto articulado de examen, y las palabras disponibles vienen de algún lugar. Incluye a las personas a las que la duda puede ser dirigida, porque el interlocutor natural de quien duda de una tradición es, muchas veces, alguien formado por ella y encargado de representarla. Incluye los criterios de lo que cuenta como razón relevante, porque una tradición que tiene una teoría del mundo también tiene una teoría de lo que es evidencia, de lo que es testimonio confiable y de lo que es un argumento admisible. E incluye, con frecuencia, una teoría de la propia duda: la tradición no sólo responde a las objeciones, sino que tiene una doctrina sobre lo que la duda es, de donde viene y lo que significa en quien la siente. Nada de eso es, por sí, una patología. Es el modo normal como cualquier estructura de transmisión opera, y es también, y este es el otro lado que no se puede perder de vista, la condición de posibilidad de la corrección endógena: si la percepción de los defectos de una tradición puede ser parte de la propia tradición[43], es porque la tradición proporcionó los instrumentos con que sus defectos son percibidos. La estructura que puede formar los medios del examen es la misma que hace posible el examen interno. Esa participación no es, por lo tanto, sospechosa; es ambivalente.

¿Por qué, entonces, la adhesión religiosa es el caso especialmente relevante, si la estructura descrita es común a toda transmisión? No porque la religión sea la única que la exhibe, sino porque en ella cuatro rasgos que en otras adhesiones aparecen separados tienden a aparecer juntos. El primero es la totalidad del objeto: una tradición religiosa ofrece una interpretación del mundo que incluye al propio sujeto que examina, y por eso su teoría de la duda no es un aumento, sino una consecuencia de su teoría del hombre. El segundo es la coincidencia, en las mismas personas, de las funciones de transmitir y de juzgar: quien enseñó el compromiso es, muchas veces, quien será consultado sobre las objeciones a él. El tercero es

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

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

que el compromiso se refiere a los propios criterios: adherir a una tradición religiosa es, entre otras cosas, aceptar una concepción de lo que cuenta como razón en las materias que abarca, de modo que la disputa sobre P puede ser, al mismo tiempo, una disputa sobre lo que es admisible en la evaluación de P. El cuarto es la profundidad afectiva y práctica de la adhesión, que James describió: una hipótesis religiosa viva es viva por los afectos que la sustentan y por las prácticas en que está incorporada, y no sólo por las razones que la apoyan. Ninguno de estos rasgos es exclusivo. Un departamento académico proporciona a sus doctores las categorías con que su paradigma será criticado, y Shils mostró que la ciencia es, a ese respecto, tan tradicional como cualquier otra cosa[44]; un partido tiene una teoría de la disidencia; una familia tiene una teoría del hijo que se aleja. Esos casos sirven de control comparativo, y la diferencia es de grado y de concentración, no de naturaleza. Es exactamente por eso que el análisis puede ser simétrico: lo que vale para la adhesión religiosa heredada, con los ajustes de grado, para la desconversión sostenida por una comunidad de ex miembros, para el ateísmo heredado en un círculo que tiene su propia teoría de quien pasa a creer, y para la adhesión a una disciplina.

La literatura que describe el extremo de este espectro es útil aquí, desde que se diga que describe el extremo. Lifton, al analizar la reforma del pensamiento, identificó bajo los nombres de ciencia sagrada y de doctrina sobre la persona el estado en que la doctrina se presenta como incuestionable por naturaleza y en que la experiencia del individuo es reinterpretada para caber en ella, en vez de la doctrina ser revista a la luz de la experiencia[45]. Albert catalogó las estrategias por las cuales un sistema de convicciones se inmuniza contra la crítica, tornando toda objeción, por construcción, confirmación[46]. Y Nguyen distinguió, con una precisión de que mucho dependerá, la burbuja epistémica, en la que voces relevantes simplemente no llegan, de la cámara de eco, en la que llegan y son activamente desacreditadas por una estructura que enseña a los miembros a desacreditarlas[47]. La distinción de Nguyen importa porque deshace una respuesta fácil al problema. Podría parecer que la participación de la estructura en la formación de los instrumentos de examen se neutraliza por la simple exposición del miembro a voces de fuera, y que una sociedad pluralista, en la cual esa exposición es garantizada, resuelve la cuestión. No resuelve, porque la exposición no decide si lo que es oído puede contar. Una

[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 describe la situación límite del totalismo; se toma la descripción del mecanismo, y nada del diagnóstico sobre grupos particulares.

[46] ALBERT, Hans. Traktat über kritische Vernunft. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1968. Trad. bras.: Tratado de la razón crítica. Río de Janeiro: Tiempo Brasileño, 1976.

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

estructura que enseña a descontar de antemano todo lo que viene de fuera es compatible con exposición ilimitada. Pero lo que Lifton, Albert y Nguyen describen son casos en los que la participación de la estructura en los medios de examen se ha vuelto mucho más amplia y sistemática, y el caso ordinario no es ese. El caso ordinario es el de la tradición que proporcionó los instrumentos del examen y que puede, o no, haber dejado en esos instrumentos una vía en que el compromiso no sea el juez de sí mismo. Decir que la estructura puede formar los medios del examen es decir que la cuestión está abierta, y no que está cerrada.

La pregunta por la autonomía de la adhesión no podía ser "¿la adhesión fue causada?", porque toda adhesión lo fue; ni "la adhesión pasó por la reflexión del agente?", porque la reflexión puede haber sido formada por lo que ella examina. Gana ahora su propio objeto: ella es sobre la estructura de los medios de examen de que el miembro dispone. Si la misma estructura que transmite, hace plausible, incorpora y autoriza el compromiso puede también suministrar los instrumentos con que él será examinado, entonces lo que se necesita saber no es cuanto de esa estructura es externo al miembro, ni cuánto del exterior él escucha, sino si existe, para él, al menos un modo de examinar la adhesión en que ella no sea presupuesta por aquello que la examina. Formular esa exigencia de modo que no pida lo imposible, es decir, una independencia que nadie tiene, ni se disuelva en una escala sin corte, es lo que queda hacer.

V. La condición de independencia local de la examinabilidad

La adhesión religiosa se sitúa en su formación, en su mantenimiento y en los instrumentos con que podría venir a ser examinada, y ninguna de esas tres circunstancias decide, por sí, si ella es del adherente. Que la formación y el mantenimiento no deciden, la literatura de la autonomía histórica ya mostró; que la respuesta procedimental, la que se contenta con el examen reflexivo, tampoco decide, la forma socialmente mediada de la objeción de la manipulación mostró; y la tercera circunstancia es la que distingue el caso religioso de los demás. Lo que queda es decir que una especie de condición podría separar, sin pedir un origen limpio ni a una reflexión soberana, la adhesión que es del adherente de aquella que apenas pasa por él. La respuesta que aquí se propone no es una teoría de la autonomía, y no pretende decir cuando una adhesión es autónoma. Ella dice una cosa menor y, por eso, más defendible: sin lo que una adhesión no puede ser atribuida autónomamente a quien la mantiene. Es una condición necesaria, formulada en forma de umbral, y su objeto no es el contenido de la adhesión ni el estado mental del adherente, sino la estructura de las vías por las cuales la adhesión puede convertirse en objeto de examen.

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

Dos formulaciones que ocurren naturalmente fallan, y ver por qué fallan es el mejor camino para la formulación correcta. La primera requeriría que la vía de examen fuese totalmente independiente de la tradición que formó la adhesión. Esa exigencia pide lo que nadie tiene. Shils lo dijo con la figura de Arquímedes: el punto de apoyo fuera del mundo nunca fue proporcionado, y quien quiere mover la herencia tiene que hacerlo a partir de ella[48]. MacIntyre hizo de la imposibilidad de ese punto el eje de su filosofía de investigación: no hay racionalidad que no sea constituida por una tradición, y la pretensión iluminista de un tribunal neutral es, ella misma, la herencia de una tradición particular que se olvidó de serlo[49]. Si la independencia entera fuera la condición, ninguna adhesión a satisfaría, inclusive las adhesiones científicas, y una condición que nada discrimina no es una condición. La segunda formulación parece más modesta y es peor. Ella exigiría que la vía fuera lo suficientemente independiente, y con eso transforma la pregunta en una escala sin punto de corte. El único modo de fijar el corte sería reintroducir, ahora como ideal regulador, la misma neutralidad que la primera formulación pedía como hecho. Además, la escala mide la cosa equivocada. Ella cuenta cuánto del exterior llega al adherente, cuando lo que importa no es cuanto escucha, pero si lo que oye puede contar. La distinción de Nguyen entre burbuja epistémica y cámara de eco es exactamente esta: la burbuja es una estructura en la que las voces relevantes fueron omitidas, y se deshace con exposición; la cámara es una estructura en la que las voces relevantes son escuchadas y activamente desacreditadas, y la exposición, lejos de deshacerla, puede reforzarla.[50]. La variable relevante, por lo tanto, no es la cantidad de independencia, sino su ubicación.

Eso es lo que la condición busca capturar. Propongo formularla así:

> Una adhesión a un compromiso P, formada y mantenida en condiciones sociales, afectivas y tradicionales que el adherente no produjo, es autónomamente atribuible al adherente solamente si existe al menos una vía de examen, efectivamente accesible a él, en la cual las razones relevantes para evaluar P pueden ser consideradas sin que su admisibilidad o su fuerza dependa simplemente de la presuposición de la verdad de P o de la autoridad cuya legitimidad esté localmente en disputa.

Cada término de la formulación tiene una función. “Sólo si” marca condición necesaria; la existencia de la vía no basta para la autonomía, y la condición es silenciosa sobre lo que más sería preciso. “Al menos una vía” es lo que da a la condición la forma de umbral y no de escala:

---

[48] SHILS, Tradition, cit., p. 198. La misma idea aparece, en el registro epistemológico, en la tesis de Shils sobre la tradicionalidad de la propia razón: los estándares del razonamiento y del 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 la crítica a lo que él llama perspectiva del observador neutral.

[50] NGUYEN, Echo chambers and epistemic bubbles, cit. La consecuencia que aquí se extraí, la de que la variable relevante para la autonomía de la adhesión no es la cantidad de exposición, sino la admisibilidad de lo que es oído, es desarrollo propio, y no lenguaje de Nguyen.

la pregunta no es cuántas vías existen ni cuán independientes son, sino si hay una que satisface la cláusula. “Efectivamente accesible” impide que la existencia meramente formal de una vía conte; una vía cuyo acceso tiene, para aquel adherente, una carga prohibitiva no es una vía, y es por esta cláusula que la condición se une a los instrumentos de diagnóstico. “Razones relevantes para evaluar P” incluye las razones contra P y las razones a favor, porque lo que está en cuestión es el examen y no la salida. “Admisibilidad o fuerza” distingue dos modos de neutralizar una razón: el de no dejar entrar y el de dejarla entrar ya vacíada. “Simplemente” es la palabra que evita el exceso: razones relacionadas con el contenido de P son obviamente admisibles en una vía que examina P, y la condición sólo es violada cuando presuponer P hace todo el trabajo. Y la cláusula final, “de la verdad de P o de la autoridad cuya legitimidad esté localmente en disputa”, cubre el caso, frecuente en las adhesiones religiosas, en que el ítem disputado no es una proposición, sino una autoridad; se redacta de modo a no convertir en ítem disputado toda autoridad que sustente P, porque una autoridad puede sustentar P sin estar siendo cuestionada, y la condición debe permanecer estrictamente local.

Lo que la condición no exige es tan importante como lo que exige. Ella no exige neutralidad sin tradición, ni punto de vista arquimediano, ni ausencia de autoridad, ni independencia en relación al contexto social. La vía de examen puede ser enteramente interna a la tradición. Un católico que examina un dogma mariano por la historia del dogma, por la Escritura y por la conversación con un confesor está usando tres vías internas, y la condición está satisfecha si, en esas vías, las razones que pesan contra el dogma no tienen su admisibilidad condicionada a que se presupone el dogma. Inversamente, la exposición de alguien a una universidad secular no satisface la condición si lo que allí se oye contra su adhesión es previamente desacreditado de modo que sólo presuponiendo la adhesión a razón contraria pierde fuerza. Y la simetría vale en la otra dirección: el descrente cuya única vía de evaluar su incredulidad descalificada de antemano todo testimonio religioso como ilusión, de modo que sólo presuponiendo la falsedad de la religión el testimonio pierde fuerza, está en la misma posición estructural. La condición no sabe de qué lado está la verdad, y no necesita saber.

La fuente principal de la condición es MacIntyre, tanto en lo que se toma como en el punto en que él se aleja. Lo que se toma es la tesis de que la investigación racional está constituida por una tradición y al mismo tiempo constitutiva de ella, y que la racionalidad de una tradición no se mide por su conformidad a estándares externos, sino por su capacidad de reconocer las propias crisis epistemológicas y de resolverlas por recursos que, incluso

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

innovadores, guarden continuidad con lo que la tradición ya era[51]. Esto significa que MacIntyre ya concedió lo que la condición precisa: una tradición puede examinarse a sí misma, puede ser derrotada en sus propios términos, y la racionalidad no es neutralidad, pero la capacidad de sostener el examen interno. Shils proporciona el correlato sociológico de esa concesión, en otro registro y con peso igual. Para Shils, las tradiciones "are indispensable; they are also very seldom entirely seldom adecuate", y su simple existencia dispone quién las posee la modificá-las; hay cambios que se originan dentro de la tradición y son llevados a cabo por quien la aceptó, y una inteligencia crítica alerta percibe primero, en el interior de la devoción, que no todo está como debería; la percepción de los defectos puede ser, ella misma, parte de la tradición[52]. El alejamiento de ambos está en la unidad de análisis. La unidad de MacIntyre es la tradición, en confrontación con su crisis y con tradiciones rivales; la de Shils es la tradición en su transmisión. La unidad aquí es el miembro y su adhesión. Y la diferencia no es de escala sólo. Una tradición puede ser racional en el sentido de MacIntyre, esto es, dotada de recursos para reconocer y resolver las propias crisis, y un miembro de ella puede no tener acceso efectivo a ninguna vía en que esos recursos operen, porque los recursos existen en el nivel de sus teólogos y no en el nivel de su parroquia. La condición aquí propuesta es sobre el miembro, por lo que una tradición racional puede albergar adhesiones que no la satisfacen, de la misma manera que una tradición en crisis puede albergar adhesiones que la cumplen.

La forma de la condición, y no su contenido, viene de la epistemología del desacuerdo, y es necesario decir con exactitud lo que de ella se toma. Lo que Christensen llamó la independencia es la exigencia de que, al evaluar las credenciales epistémicas de quien discrepa de mí sobre P, no me apoye en el propio razonamiento que me llevó a creer en P, porque hacerlo es presuponer, frente a quien discrepa, exactamente lo que está en disputa[53]. El principio no es adoptado aquí, por una razón que Pittard hizo clara en el propio dominio religioso: en su forma fuerte, la exigencia de imparcialidad en relación a las propias razones es excesiva, los casos que

---

[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, donde la resolución de una crisis exige que la innovación resuelva los problemas que la tradición no había resuelto, explique por qué la tradición fallaba en ellos y mantenga continuidad con las creencias fundamentales anteriores.

[52] SHILS, Tradition, cit., p. 213-216. Shils ofrece una teoría sociológica de la posibilidad de corrección endógena; MacIntyre, una teoría filosófica de la racionalidad tradicionalmente constituida y de las crisis epistemológicas. Los dos son tomados en división de trabajo, sin subordinar uno al otro.

[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, cuyo resumen formula la exigencia de que la evaluación de las credenciales del desacuerdo sea independiente del razonamiento inicial sobre la materia disputada. Christensen reformó luego el principio en: Formulating independence. In: SKIPPER, Mattias; STEGLICH- PETERSEN, Asbjørn (org.). Higher-order evidence: new essays. Oxford: Oxford University Press, 2019. p. 13–34.

la motivan pueden ser explicados por principios más débiles, y en desacuerdos fundamentales, como son los religiosos, ella no puede ser satisfecha sin perjuicio para la racionalidad de quien la satisface[54]. Lo que se toma de Christensen es, por lo tanto, algo más débil que su principio: es la motivación que lo sustenta, la percepción de que hay una forma de autoprotección epistémica que consiste en reaplicar el razonamiento contestado como si él ya hubiese resuelto la cuestión sobre su propia confiabilidad. De esa motivación se abstraye una restricción de alcance menor, propuesta independientemente de las exigencias de imparcialidad que Pittard discute: el ítem localmente contestado no puede, sin soporte adicional, proporcionar la razón decisiva para descalificar su contestación.

Una segunda presión, de sentido contrario, impide que esa restricción crezca hasta prohibir toda autorreferencia, y ella viene de Alston. Alston mostró que una práctica doxástica fundamental, sea la percepción sensible, la memoria o la práctica mística, no puede tener su confiabilidad certificada a partir de un punto totalmente exterior a ella, y que las formas de autosustento en que ella entonces se apoya no son, por sí, epistemicamente viciosas[55]. Si la circularidad como tal fuera defecto, todo sería defectuoso, y la condición aquí propuesta caería junto con todo el resto. Es útil, entonces, separar tres cosas que la palabra “circularidad” suele confundir. Hay la dependencia constitutiva: razono con un lenguaje, con categorías, con prácticas y con una tradición que no he creado, y en eso no hay nada de problemático; es lo que Shils y MacIntyre establecieron. Hay el autosustento epistémico global: una práctica fundamental usa inevitablemente algunos de sus propios productos al evaluar su confiabilidad, y Alston muestra por qué esto no puede ser simplemente prohibido. Y hay la adjudicación local que presupone el disputado: P está precisamente en disputa, y P, o la autoridad de P, se usa entonces como una razón decisiva para determinar que la objeción a P no cuenta. Sólo el tercer fenómeno es lo que la condición excluye. La conclusión decisiva sale de la combinación de las tres fuentes, y no pertenece a ninguna de ellas aisladamente: no es necesario eliminar la dependencia global para prohibir una forma específica de circularidad local. La condición es construida en el espacio que queda entre cuatro presiones, y cada una impide que se deforme en una dirección. Shils y MacIntyre impiden que se convierta en archimediana; Alston impide

[54] PITTARD, John Disagreement, deference, and religious commitment. New York: Oxford University Press, 2020, donde la crítica se dirige a la exigencia fuerte de imparcialidad de las razones y culmina en la defensa de un conciliacionismo débil. La disputa entre Christensen y Pittard queda sin arbitrio; de Pittard se toma sólo la razón para no importar el principio en su forma fuerte.

[55] ALSTON, William P. Perceiving God: the epistemology of religious experience. Ithaca: Cornell University Press, 1991, sobre la circularidad epistémica de las prácticas doxásticas y sobre la racionalidad práctica de comprometerse en prácticas socialmente establecidas. De Alston se toma sólo la tesis negativa de que autorreferencia y autosustento no son automáticamente descalificantes; nada más de su epistemología de la experiencia religiosa es presupuestos.

que se vuelva anticircular; la motivación de Christensen impide que se torne permisiva; la crítica de Pittard impide que se convierta en una exigencia de imparcialidad demasiado fuerte para ser satisfecha. No se pide que el adherente salga de la circularidad en que todo conocedor está. Se dice que, cuando P está en disputa, existe una vía en la que P no sea el juez de sí mismo.

Hay una forma específica de violar la condición que merece un nombre propio, porque es la forma más característica de las adhesiones institucionalmente sostenidas y la más difícil de ver de dentro. Una institución puede responder a la duda de un miembro no respondiendo a la duda, pero reclasificando quien duda. La duda pasa a ser leída como síntoma de una condición del miembro, y la condición, una vez atribuida, disminuye la fuerza epistémica de la duda que la reveló. Llamo Principio de Independencia Diagnóstica la restricción que impide este movimiento de cerrarse sobre sí:

> Cuando una institución o autoridad atribuye al miembro una condición que disminuiría la fuerza epistémica de su duda, esa atribución no puede tener como única o decisiva justificación la propia ocurrencia de la duda o la presuposición de aquello que está siendo puesto en duda.

La estructura que el principio prohíbe puede ser escrita una sola vez, para que esté nítida: si la duda sobre P, Q(P), lleva a la atribución de un defecto D al cuestionador, y D reduce la credibilidad de Q(P), pero la única evidencia relevante para D es la propia ocurrencia de Q(P), entonces la duda fue convertida en evidencia de su propia inadmisibilidad, y la estructura es circularmente autoprotectora. Un ejemplo sin religión muestra que el problema no es religioso. Un departamento académico que trata la duda de un doctorando sobre el paradigma dominante como señal de que él no comprendió el paradigma, cuando la única evidencia de la incomprensión es la duda, hizo exactamente ese movimiento; y un departamento que dispone de otras evidencias de la incomprensión, como el desempeño del doctorado en tareas que no involucran la duda, no lo hizo. El ejemplo religioso tiene la misma forma: la duda leída como orgullo, como falta de gracia, como tentación, cuando la única evidencia del orgullo, de la falta de gracia o de la tentación es la duda. Lo que el principio no prohibe también es necesario. No prohíbe que la institución tenga una teoría de la duda, ni que esa teoría diga que la duda puede ser tentación; una tradición que no pudiera decir eso no sería una tradición. No prohíbe la atribución de D cuando hay evidencia independiente de D. No prohíbe ni siquiera que el contenido de P entre en la evaluación de la duda. Prohíbe que la duda, o la presuposición de P, haga sola el trabajo justificatorio de la atribución que la descalifica.

El principio tiene antecedentes. Abramson describió, en el plano interpersonal, la estructura en que la duda del sujeto es convertida en evidencia de su falta de confiabilidad, de modo que cuanto más duda, menos su duda cuenta; es lo que ella analiza bajo el nombre de

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

gaslighting, y su análisis ya contiene el núcleo de lo que aquí se formula[56]. Lifton, al describir el totalismo ideológico, registró bajo la rúbrica de la doctrina sobre la persona el mecanismo por el cual la experiencia del individuo es reinterpretada para caber en la doctrina, y no la doctrina revista a la luz de la experiencia[57]; y la cámara de eco de Nguyen es, en una de sus caras, la institucionalización del descrédito preemptivo que el principio prohíbe. Lo que el principio añade a esas descripciones no es la estructura, que ellas ya conocen, sino el diagnóstico normativo: identificar el trazo que torna esa modalidad específica de reclasificación de la duda una violación de la independencia local. No es el hecho de que la institución tenga una lectura de la duda, ni el hecho de que esa lectura sea desfavorable al dudante; es el hecho de que la duda es la única evidencia de aquello que la descalifica. Otras formas de captura de la vía de examen son posibles; el principio caracteriza apenas esta. En la literatura consultada no se encuentra una restricción de independencia formulada para la relación entre una institución y la duda de su propio miembro; los trabajos más próximos son los de Pittard, que discute y critica el principio de Christensen en el desacuerdo religioso entre individuos, y los de Abramson y Nguyen, que describen la estructura sin referir a una restricción de ese tipo.

Una objeción previsible parece amenazar la propia forma de la condición. Si la autonomía de la adhesión exige una vía de examen localmente independiente, ¿no exigirá la autonomía de esa vía una segunda vía que la examine, y así sin fin? La respuesta está en el carácter local. La condición no pide que la vía sea justificada desde el principio ni que sea independiente de todo; pide que, en relación a P, ella no presuponga P. La vía puede apoyarse en todo lo más que el adherente cree, y eso es lo que Shils tenía en vista al escribir que los cambios razonados de creencia “draw on previously existent and affirmed beliefs and such changes are the freest which the mind can make”[58]. La exigencia de que la vía fuese fundada de modo último sería la exigencia de un fundamento último, y Albert mostró que esa exigencia conduce al retorno infinito, al círculo o a la interrupción arbitraria, esto es, que ella es la enfermedad y no la cura[59]. Ni siquiera el principio de Christensen, en su forma fuerte, pidió independencia en relación a todas las creencias del sujeto; la pidió en relación al razonamiento

---

[56] ABRAMSON, Kate Turning up the lights on gaslighting. Philosophical Perspectives, v. 28, n. 1, p. 1–30, 2014. El Principio de Independencia Diagnóstica generaliza para el plano institucional una estructura que Abramson identificó en el plano interpersonal; la generalización, y no la estructura, es lo que se añade.

[57] LIFTON, Thought reform and the psychology of totalism, cit., cap. 22. Lifton describe el extremo del espectro, y no se generaliza; se toma sólo la descripción del mecanismo.

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

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

en disputa, y la restricción aquí adoptada pide menos que él. El retorno solo amenaza a quien confunde la condición local con una exigencia de fundamentación.

La condición tiene un alcance preciso. Ella no dice si alguna adhesión particular la satisface; esto depende de hechos sobre las vías efectivamente accesibles a un adherente concreto, y esos hechos piden instrumentos de diagnóstico propios. Ella hace que la pregunta por la autonomía sea independiente de la verdad de P, porque puede ser satisfecha por las adhesiones a proposiciones verdaderas y falsas, y violada por ambas. Ella es simétrica, y vale para la religión heredada, para la conversión, para la desconversión y para el ateísmo heredado, del mismo modo. Y deja abierta deliberadamente tres compatibilidades que necesitan ser establecidas: si una adhesión puede ser examinable sin que el asentimiento sea suspendido, si el examen puede permanecer abierto mientras el cambio es postergado, y si la confianza en una autoridad puede coexistir con la independencia local en relación a ella. Si no se pueden mostrar estas tres compatibilidades, la condición será satisfecha sólo por adhesiones inestables, lo que la haría inútil para el problema que la motivó.

VI. Instrumentos de diagnóstico

La condición dice sin lo que una adhesión no puede ser atribuida autónomamente a quien la mantiene, y dice eso en términos de la estructura de las vías de examen de que el adherente dispone. Ella no dice, sin embargo, cómo se verifica, para un adherente concreto, si tal vía existe y si es efectivamente accesible. Para esa verificación sirven algunos instrumentos, subordinados a la condición y sin pretensión de sustituirla. Una notación mínima mantiene las distinciones estables cuando se reanuden a continuación.

Tres infraestructuras sostienen una adhesión, y la primera ya fue nombrada. La infraestructura de plausibilidad, que se llamará S1, es el conjunto de las relaciones, conversaciones, instituciones y rutinas que mantienen subjetivamente creíble el mundo en que el compromiso hace sentido; el término y la teoría son de Berger y Luckmann, y la etiqueta apenas los pone al lado de los otros dos[60]. La infraestructura de realización práctica, S2, es el conjunto de las prácticas, rituales, formas de enseñanza, frecuencias y hábitos por los cuales la adhesión permanece incorporada en conducta, y no apenas en creencia; Shils describió la transmisión de patrones de acción como el núcleo que una tradición transmite[61], y James mostró por qué una adhesión viva es viva por los afectos y por las prácticas que la sustentan, y no sólo

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

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

por las razones que la apoyan. Es esencial no tratar S1 y S2 como módulos causales independientes. El mismo proceso ocupa frecuentemente los dos: la liturgia semanal torna el mundo plausible e incorpora el compromiso en práctica en un solo acto, y una comunidad de estudio hace lo mismo por otros medios. La distinción es analítica, y sirve para preguntar dos cosas diferentes sobre un mismo hecho, no para suponer dos hechos.

La tercera infraestructura es la que interesa a la condición. La infraestructura de examinabilidad, S3, es el conjunto de las capacidades, relaciones, fuentes y prácticas por las cuales la propia adhesión puede convertirse en objeto de examen: la capacidad de formular la duda y de sustentar sin colapso, las personas con quien ella puede ser conversada, las fuentes que pueden ser consultadas y las prácticas, internas o externas a la tradición, en que el examen tiene lugar. La forma de umbral de la condición impone una disciplina en el uso de ese instrumento: S3 no es una cantidad. No se pregunta cuánto examinabilidad tiene un adherente, ni si tiene suficiente, porque esas preguntas reintroducen la escala sin punto de corte que la condición rechazó. Se pregunta si existe en S3, al menos una vía que satisfaga la condición, es decir, una vía efectivamente accesible en la cual las razones relevantes pueden ser consideradas sin que su admisibilidad o su fuerza dependa de presuponer el compromiso o la autoridad local en disputa. Una S3 rica en vías que presuponen todas el compromiso no satisface la condición; una S3 pobre, con una sola vía que la satisfaga, satisface. El Principio de Independencia Diagnóstica es el instrumento para reconocer un modo particular de falla de S3, aquel en que la duda es convertida en evidencia del defecto que la descalifica; otras fallas son posibles, y S3 queda abierta a ellas.

La cláusula de la accesibilidad efectiva pide un instrumento propio, y es aquí donde la tesis relacional muestra su alcance. Se llama carga extrínseca de examinar, Oe, el conjunto de las consecuencias sociales, institucionales, económicas o relacionales de preguntar, leer, investigar, conversar, confrontar o dudar: lo que sucede a alguien, en su comunidad, por hacer una pregunta, por leer un libro, por buscar un interlocutor de fuera, por manifestar una vacilación. Y se llama carga extrínseca de cambiar o salir, Os, lo que recae sobre el agente si efectivamente cambia o abandona la adhesión: la pérdida de relaciones, de posición, de pertenencia, de medios de vida, de reconocimiento. Los dos son extrínsecos, esto es, impuestos por las condiciones sociales y no por la naturaleza del examen o del cambio; y son diferentes, a pesar de que la discusión sobre autonomía y pertenecimiento habitual confundiólos. Oe es lo que determina si una vía de S3 es efectivamente accesible: una vía que existe, pero cuyo uso es prohibitivo para aquel adherente, no cuenta para la condición. Os, por el contrario, no entra 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

la condición; sirve a un diagnóstico secundario, importante para otras preguntas, pero no para esta[62].

Las dos cargas deben ser distinguidos porque varían independientemente, y los dos casos cruzados muestran lo que está en juego. En el primero, Oe es bajo y Os es alto. Una persona pertenece a una comunidad en la que preguntar, leer, discutir y dudar son prácticas acogidas, en la que el confesor o el pastor recibe la duda como materia de conversación y no de sanción, y en que la biblioteca, los interlocutores de fuera y la formación teológica están a mano; pero salir de esa comunidad significaría perder la familia, el trabajo y el lugar en el mundo. La adhesión de esa persona puede satisfacer la condición, porque existe vía accesible de examen, y puede satisfacerla a pesar de que la salida es casi impensable. En el segundo caso, Oe es alto y Os es bajo. Una persona mantiene una afiliación débil, de que podría alejarse sin que nadie notase y sin pérdida relevante; pero dentro de ella la pregunta es leída como deslealtad, la lectura de fuera se desalienta y la vacilación se trata como síntoma. La salida es libre y el examen no es, y la adhesión de esa persona puede no satisfacer la condición, aunque ella pudiese abandonarla mañana. Los dos casos muestran algo decisivo: libertad de salida no es libertad de examen. La libertad religiosa jurídica protege la salida y la protege formalmente; no protege ni podría, el examen, cuyo carga es impuesto por estructuras que la norma jurídica no alcanza. La distinción entre libertad jurídica y autonomía de la adhesión no es, por eso, apenas conceptual: corresponde a dos cargas diferentes, y la norma sólo toca uno de ellos.

Los instrumentos son simétricos. S1, S2 y S3 describen tanto la parroquia como la comunidad de ex miembros, tanto la familia religiosa como la familia que tiene su teoría de quien pasa a creer, tanto la tradición como el departamento académico; y Oe y Os describen carga que cualquier pertenencia impone. Lo que los instrumentos permiten decir, para un adherente concreto, es si existe una vía de examen accesible y localmente independiente, y no si la adhesión es verdadera, justificada, legítima o auténtica. Y dejan intacto un riesgo ya anunciado. Si la condición sólo pudiera ser satisfecha por adhesiones inestables, por adherentes que suspenden el asentimiento siempre que examinan, que cambian siempre que dudan y que niegan toda autoridad que no puedan auditar, entonces ella no sería una condición sobre la

[62] La literatura sobre derechos de salida realistas es la vecina más cercana a esta distinción, y su preocupación central es con Os y con las capacidades de concebir la salida: 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 de las condiciones externas de la autonomía, entre las cuales la disponibilidad de opciones. En esa literatura no aparece la distinción explícita entre la carga de examinar y el de salir como dos ejes independientes; la distinción es propuesta aquí, y la proximidad con el debate sobre salida queda declarada.

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

autonomía de la adhesión, sino una preferencia disfrazada por el sujeto desvinculado. Queda por mostrar que no es así.

VII. Examinabilidad, asentimiento y crítica inmanente

El riesgo es real, y la manera más honesta de enfrentarlo no es argumentar en abstracto que la condición es compatible con estabilidad, aplazamiento y autoridad, sino mostrarlo en el interior de una tradición que tiene, ella propia, gramáticas elaboradas del examen, de la duda, del asentimiento, de la autoridad y de la revisión. El método es el de la crítica inmanente. Viene de MacIntyre, para quien la racionalidad de una tradición se muestra en la capacidad de examinar por sus propios criterios[63], y en el registro sociológico de Shils, para quien la percepción de los defectos de una tradición puede ser parte de la propia tradición[64]. La novedad está en aplicar ese método no a la relación entre tradiciones, que es la unidad de MacIntyre, pero a la relación entre el miembro y su adhesión. La tradición elegida es la católica, por una razón práctica: en ella, tres textos de estatutos muy diferentes, las reglas de discernimiento de Ignacio de Loyola, la Apología de Newman y la constitución Dei Filius del Vaticano I, ofrecen tres gramáticas distintas de lo que es examinar sin duda, dudar sin cambiar y asentir bajo autoridad. Simplificálas en una oposición entre “abierta” y “cerrada” sería perder exactamente lo que enseñan. No se trata de evaluar la tradición católica, sino de mostrar que una misma tradición contiene más de una gramática, lo que permite analizar prácticas institucionales sin imponerles de fuera un modelo liberal del sujeto.

El primer resultado es que la examinabilidad no equivale a la suspensión del asentimiento, y Newman es quien lo establece. En el último capítulo de la Apología, al describir su posición desde 1845, escribe la frase que la tradición posterior citó hasta el agotamiento y que merece ser leída en lo que dice: “Ten thousand difficulties do not make one doubt, as I understand the subject; difficulty and doubt are incommensurate”[65]. La frase no dice que las dificultades no deben ser examinadas; dice que el examen de una dificultad y la duda sobre el asentimiento son cosas de órdenes diferentes, y la vida de Newman, que pasó décadas a examinar dificultades de toda especie antes y después de la conversión, muestra que la

[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 añade, en la frase siguiente, que habla de dificultades intrínsecas a las doctrinas y sus relaciones mutuas, y no sólo de dificultades en la evidencia.

incomensurabilidad no es una excusa para no examinar, pero la condición para que se pueda examinar sin que cada dificultad se convierta en una crisis. Ensayo sobre la gramática del asentimiento, Newman elaboró la base de esta distinción: el asentimiento es un acto incondicional, y no la conclusión condicionada de una inferencia, de modo que la debilidad de una inferencia particular no transfiere, por sí, su debilidad al asentimiento, que se apoya en una convergencia de razones y no en una cadena[66]. La consecuencia es precisa. Una persona puede examinar dificultades profundas sobre su adhesión, considerar las razones contra ella en una vía en que estas razones no son previamente vacías, y no suspender el asentimiento; y puede hacerlo no por falta de honestidad, sino porque la gramática del asentimiento no es la gramática de la inferencia. Por lo tanto, una adhesión puede ser estable y examinable al mismo tiempo, y la condición de independencia local, que sólo pide la existencia de una vía, es satisfecha por esa persona tanto como por la que, en la misma vía, llega a dudar. La estabilidad no es indicio de captura, y la inestabilidad no es indicio de autonomía; lo que decide es la vía, no el resultado.

El segundo resultado es que suspender el cambio no equivale a suspender el examen, y Ignacio de Loyola lo establece con una nitidez que la filosofía raramente alcanza. Entre las reglas de discernimiento de los espíritus para la primera semana de los Ejercicios, la quinta y la sexta tratan de lo que hacer en desolación. La quinta prescribe 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”; la sexta agrega 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]. Lo que Ignacio recomienda no es cerrar el examen mientras dura la desolación; es lo contrario, intensificarlo, y posponer apenas la decisión de cambiar. Tres cosas que la discusión sobre autonomía suele tratar como una solo quedan aquí separadas: la suspensión del cambio, que Ignacio prescribe; la suspensión del asentimiento, sobre la cual la regla nada dice; y la suspensión del examen, que la regla prohíbe. La regla es, por lo tanto, una vía interna de examen y satisface la condición si, en la intensificación del examen que ella prescribe, las razones

[66] NEWMAN, John Henry. An essay in aid of a grammar of assent. London: Burns, Oates, and Co., 1870, sobre todo la distinción entre asentimiento e inferencia y el análisis de la certeza. La teoría newmaniana de la certeza no es adoptada; se toma sólo la distinción entre dificultad y duda.

[67] IGNACIO DE LOYOLA. Ejercicios espirituales, reglas para sentir y conocer las varias mociones, primera semana, reglas 5 y 6 [318–319]; texto del autógrafo español según ARZUBIALDE, Santiago. Ejercicios espirituales de S. Ignacio: historia y análisis. Bilbao: Mensajero; Santander: Sal Terrae, 1991. En la traducción 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”.

consideradas no tienen su fuerza vaciada por presuponer el compromiso. Y aquí aparece algo que el método inmanente permite ver y que una lectura externa perdería. La misma regla puede ser usada de dos modos. Puede ser usada como Ignacio la escribe, para mantener el examen abierto mientras se pospone el cambio, y en ese uso la teoría de la desolación que la fundamenta es una teoría del estado afectivo, que recomienda no decidir bajo él. Pero también puede ser usada de otro modo, leyendo la propia desolación como evidencia de que la duda que la acompaña es falsa, de modo que la ocurrencia de la duda, reclasificada como desolación, se torna la razón para la descalificación; y ese uso es exactamente la estructura que el Principio de Independencia Diagnóstica prohíbe. La regla no decide cuál de los dos usos una comunidad hará de ella. Lo que muestra es que la distinción entre el uso que mantiene la vía abierta y el que la cierra no es una distinción entre la tradición y su exterior, sino una distinción interna a la tradición, formulada en sus términos.

La constitución Dei Filius, promulgada por el Concilio Vaticano I el 24 de abril de 1870, es el tercer texto, y funciona no como tercer caso simétrico, sino como caso límite que prueba el principio. En el capítulo tercero, sobre la fe, el texto afirma que no es igual la condición de los que adhirieron a la verdad católica por el don celeste de la fe y la de los que, llevados por opiniones humanas, siguen una religión falsa, “illi enim, qui fidem sub Ecclesiae magisterio susceperunt, nullam umquam habere possunt iustam causam mutandi, aut in dubium fidem eandem revocandi”, y el cánón sexto sobre la fe anatematiza a quien diga que la condición de los fieles y la de los que todavía no llegaron a la fe verdadera es 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]. Leído en lo que dice, el texto no prohíbe el examen y no nombra dificultades. Lo que niega es que haya una causa justa para cambiar la fe recibida o poner en duda, y el canon especifica el objetivo con una precisión que una lectura apresurada pierde: lo que se condena es la tesis de que el católico pueda tener una causa justa para poner la fe en duda con el asentimiento suspendido, hasta que concluye una demostración científica de su credibilidad y verdad. La gramática de la Dei Filius es, por lo tanto, una gramática del asentimiento y de la causa justa, y no una gramática del examen; ella está más próxima de Newman, para quien la dificultad no es duda y el asentimiento no espera por la demostración, que de una prohibición de examinar. Y es, al mismo tiempo, más fuerte que Ignacio, porque Ignacio pospone el cambio

[68] CONCÍLIO VATICANO I. Constitutio dogmatica Dei Filius, 24 abr. 1870, cap. 3 y cánón 6 de fide; texto latino conforme la edición de la Santa Sede (vatican.va), correspondiente a DH 3014 y DH 3036 (DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter. Compéndio de los símbolos, definiciones y declaraciones de fe y moral. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2007). El incipit del tramo del cap. 3 es “Quocirca minime par est conditio eorum...”.

por razón de estado afectivo y la Dei Filius niega la causa justa en general. Es por eso que es el caso límite. Si el texto se lee como negando con antelación a quien recibió la fe cualquier causa justa de duda, parece el candidato más claro a una violación del Principio de Independencia Diagnóstica. La respuesta es que el texto atribuye la imposibilidad de causa justa a la condición objetiva del fiel, el don de la fe recibida bajo el magisterio, y no al hecho de que él duda. La estructura en la que la duda es la evidencia del defecto que la descalifica no está en el texto; la atribución no se hace al dudante por dudar, sino al fiel por ser fiel, y lo que el texto dice de quien duda es que la duda no tiene causa justa, lo que es una tesis sobre la duda y no una reclasificación de quien la siente. Esa estructura puede, sin embargo, estar presente en usos pastorales del texto, cuando la ausencia de causa justa es convertida en diagnóstico de quien alega una, y es la distinción entre texto y uso que evita aquí tanto la crítica antirreligiosa como la apología. Si la recepción teológica del capítulo autoriza esa lectura es cuestión que queda abierta; lo que se sustenta es apenas que el Principio de Independencia Diagnóstica permite formular, con precisión, donde estaría la frontera.

El tercer resultado es que la autoridad reconocida no equivale a la autoridad que captura los medios de su propia revisión, y la epistemología de la confianza lo establece. Foley mostró que la confianza en los otros deriva de la confianza en sí mismo: si confío en mis facultades, y reconozco que las de los demás son similares a mis, tengo razón para confiar en los demás, y esa razón no es una concesión de la autonomía, sino una consecuencia de ella[69]. Zagzebski fue más lejos y defendió que la autoridad epistémica, cuando racionalmente reconocida, tiene fuerza preemptiva: el hecho de que la autoridad crea que P sustituye mis razones para creer que P en vez de sumarse, y eso es racional cuando mi propia confianza reflexiva en mí reconoce que creeré más probablemente la verdad siguiendo la autoridad que juzgando por cuenta propia[70]. Esas tesis parecen, a primera vista, incompatibles con la condición de independencia local, porque una autoridad preemptiva es una autoridad cuyas razones el miembro no pesa. No lo son. Lo que Zagzebski exige es que la preempción sea ella propia fundada en razones de primera persona, en la evaluación reflexiva que el sujeto hace de la confiabilidad de la autoridad a partir de la confianza que tiene en sí, y esas razones la autoridad no controla. Eso es exactamente la independencia local: la vía en que la autoridad es evaluada no presupone la autoridad. La patología no está en confiar, ni en deferir preemptivamente, ni

[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 la tesis de la preempción y su justificación a partir de la autoconfianza epistémica.

en reconocer que la autoridad sabe más que el miembro; está en el caso de que todas las vías efectivamente accesibles de evaluar la autoridad dependen circularmente de esa misma autoridad, de modo que la única razón para confiar es la que la autoridad proporciona sobre sí. Una tradición que enseña a sus miembros a reconocer la autoridad del magisterio por la historia, por la coherencia, por los frutos y por el testimonio de personas que el miembro tiene razones propias para respetar dejó abierta una vía localmente independiente; una que enseña que la única razón para reconocer el magisterio es lo que el magisterio dice de sí mismo, la cerró. Y la distinción, una vez más, es interna: la propia tradición católica distingue los motivos de credibilidad, que son razones accesibles a quien todavía no cree, del acto de fe, y esa distinción es una vía de evaluación de la autoridad que no la presupone.

Por lo tanto, la condición es compatible con una adhesión estable, porque examinar dificultades no es suspender el asentimiento; es compatible con el aplazamiento del cambio, porque suspender el cambio no es suspender el examen; y es compatible con la confianza en las autoridades, porque reconocer una autoridad no es entregarle los medios de evaluación. Ninguna de esas compatibilidades fue obtenida importando para la tradición un modelo externo del sujeto; todas fueron obtenidas de gramáticas que la propia tradición elaboró, y el método inmanente es lo que permite decir que la condición no privilegia, secretamente, el sujeto escéptico, inestable o desvinculado. No se mostró, sin embargo, que la tradición examinada, o cualquier otra, satisface de hecho la condición para sus miembros; esto depende de cómo las gramáticas son usadas, y la regla de Ignacio muestra que la misma gramática admite el uso que mantiene la vía abierta y lo que la cierra.

VIII. Fuentes y contribución

Reunidas las fuentes, se ve donde cada una trabaja. La descripción del sujeto situado viene de James: hipótesis vivas y muertas, la naturaleza pasional como factor de la creencia, la autoridad del clima intelectual y la fe en la fe de otro. De Shils vienen la tradición como traditum transmitido entre generaciones, la anterioridad y la normatividad de lo que se transmite, la tradicionalidad de la propia razón, la autonomía restringida del individuo y, con peso igual, la posibilidad sociológica de corrección endógena. De Berger y Luckmann, las estructuras de plausibilidad. De Spinoza, y apenas esto, la tesis de que los afectos pertenecen al mismo orden causal en que el juicio se forma y la gramática de la actividad y de la pasividad como gradación causal. De Christman, Mele, Mackenzie, Stoljar y Oshana, la autonomía histórica y relacional, con la tesis de que el origen heterónomo no implica mantenimiento heterónomo, y de Mele, el

caso de Beth y la objeción de la manipulación. De MacIntyre, la racionalidad constituida por la tradición, las crisis epistemológicas, los criterios internos y la crítica inmanente. De Alston, la tesis negativa de que el autosustento de las prácticas doxásticas no es, por sí mismo, vicioso. De Christensen, la motivación antipseudocircular del principio de independencia, y no el principio; de Pittard, la razón para no importarlo en forma fuerte. De Lifton, Albert y Nguyen, las descripciones de la ciencia sagrada, de la inmunización y de la cámara de eco. De Newman, la incomensurabilidad entre dificultad y duda; de Ignacio, la regla de no cambiar en desolación y de intensificar el examen; de Zagzebski y Foley, la compatibilidad entre confianza en autoridades y racionalidad. Y de Abramson, la estructura interpersonal en que la duda del sujeto es convertida en evidencia de su falta de confiabilidad.

La integración es el primer plano en que hay algo nuevo, y se somete a una prueba: cada eslabón de la cadena debe hacer lo que no hacía el anterior, y ningún poder ser eliminado sin pérdida. James y Shils fijan el explanandum, y sin ellos la pregunta por la autonomía no tendría objeto; Christman, Mele y la autonomía relacional muestran por qué el explanandum no decide la cuestión, y sin ellos se confundiría causalidad con heteronomía; la objeción de la manipulación, en su forma socialmente mediada, muestra por que la respuesta procedimental no basta, y sin ella el argumento se detendría en la apropiación reflexiva; la forma institucional de la adhesión religiosa muestra por qué la objeción es aquí especialmente relevante, y sin ella el problema sería genérico; MacIntyre, Alston, Christensen y Pittard dan a la condición su forma, entre cuatro presiones, y sin cualquiera de ellos la condición se deformaría en una dirección; los instrumentos de diagnóstico tornan la condición aplicable a casos concretos, y sin ellos ella quedaría en el papel; y la crítica inmanente muestra que la condición no es una preferencia disfrazada por el sujeto desvinculado, y sin ella la condición sería sospechosa. En la literatura consultada no se encuentra esa cadena montada para el problema de la adhesión religiosa; la novedad está en la articulación, y no en las piezas.

El segundo plan es la transposición de una restricción de independencia para la relación entre una institución y la duda de su propio miembro, y aquí la modestia es obligatoria. El principio de Christensen no fue transpuesto; de su motivación se abstrajo una restricción más débil, la de que el ítem localmente contestado no puede, sin soporte adicional, proporcionar la razón decisiva para descalificar su contestación, formulada para el caso institucional como Principio de Independencia Diagnóstica. No se encuentra, en la literatura consultada, restricción de independencia formulada para esa relación. Los vecinos más cercanos son cuatro: Pittard y Bogardus, que discuten el principio de Christensen y el desacuerdo con el escéptico en el

dominio religioso, entre individuos, y no en la relación entre institución y miembro[71]; Nguyen, cuya cámara de eco describe el descrédito preemptivo de las fuentes externas, y no la reclasificación de la duda interna; y Abramson, cuyo análisis del gaslighting contiene, en el plano interpersonal, la estructura que el principio generaliza para el plano institucional. Lo que se añade a Abramson es la generalización y el diagnóstico normativo, esto es, la identificación del trazo que torna esa modalidad de reclasificación de la duda una violación de la independencia local; la estructura psicológica es de ella.

El tercer plan es el de los resultados parciales, y son cuatro, cada uno con su estatuto. El primero, que examinabilidad no equivale a suspensión del asentimiento, es una aplicación de Newman al vocabulario de la autonomía: la distinción entre dificultad y duda es de él, y lo que vale para el asentimiento vale, mutatis mutandis, para la examinabilidad. El segundo, el de que la carga de examinar no equivale a la carga de salir, se propone como resultado propio; el debate sobre derechos de salida realistas es su vecino, y en él no aparece la distinción explícita entre los dos ejes. El tercero, que autoridad reconocida no equivale a la captura de la vía de revisión, es una síntesis de Zagzebski con la tesis de la cámara de eco; propias son la formulación en términos de vía de revisión y la localización exacta de la patología. El cuarto, el de que la dependencia global de una tradición es compatible con la exigencia de independencia local, resulta de la unión de tesis que Alston, MacIntyre, Shils y Christensen formularon separadamente y para otros problemas; lo que se reivindica es la fusión, en el problema de la adhesión. La lectura de las tres gramáticas católicas es un resultado de organización, no de doctrina: nada de lo que Ignacio, Newman y la Dei Filius dicen es descubrimiento nuevo, y lo que se mostró es que una misma tradición contiene más de una gramática del examen.

IX. Objeciones

La primera objeción retoma la manipulación en el punto en que se quedó, y es la más seria. Si la reflexión puede ser moldeada por la estructura, también puede ser la propia vía de examen localmente independiente: la tradición que forma el miembro puede formar también la vía en que él examinará la tradición, y entonces la condición es satisfecha por una vía que la estructura instaló. La respuesta tiene dos partes. La primera es que la condición no pide que la vía sea de origen independiente; pide que, en ella, la admisibilidad y la fuerza de las razones no dependan de presuponer el ítem en disputa. La genealogía de la vía es irrelevante si la prueba

[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.

es satisfecho, por la misma razón por la cual el origen heterónomo no implica mantenimiento heterónomo; una vía instalada por la tradición, en que las razones contra la tradición pueden contar, es una vía que satisface la condición. La segunda parte es una concesión. Una estructura que instale la vía y, al mismo tiempo, control lo que en ella cuenta como razón relevante viola la condición, y no hay aquí un criterio independiente, para todos los casos, que diga cuando el control ocurre. Hay una prueba local con una estructura reconocible, el del Principio de Independencia Diagnóstica, y la admisión de que, fuera de esa estructura, la distinción entre la vía que la tradición dejó abierta y la que ella sólo parece haber dejado permanece gradual.

La segunda objeción es el retorno: para saber si la vía es localmente independiente, sería necesario otra vía que la examinara, y así sin fin. La respuesta ya está en la forma de la condición, y se resume al carácter local y finito de la exigencia: la condición es sobre P, y no sobre todo, y la vía puede apoyarse en todo lo más que el adherente cree, como quería Shils al llamar de más libres los cambios razonados a partir del ya afirmado[72]. Exigir que la vía fuese fundada de modo último sería exigir un fundamento último, con el trilema que Albert describió[73]. El retorno solo amenaza a quien confunde la restricción local con una exigencia de fundamentación, y la restricción adoptada pide menos que el propio principio de Christensen, que nunca pidió independencia en relación a todas las creencias del sujeto.

La tercera objeción es macintyreana, y viene del lado opuesto: si no hay patrones de racionalidad fuera de tradiciones, la independencia local es una ilusión, porque toda vía de examen es interna a alguna tradición y presupone sus criterios. La respuesta es que la condición no exige neutralidad, y que MacIntyre es su aliado y no su oponente. Las vías examinadas, la regla de Ignacio, la distinción de Newman, los motivos de credibilidad, son todas internas a la tradición católica, y satisfacen la condición si, en ellas, el ítem en disputa no hace todo el trabajo justificatorio. La propia noción macintyreana de crisis epistemológica presupone que una tradición puede reconocer, por sus criterios, que sus recursos fallaron; si eso es posible, la independencia local es posible, porque es exactamente lo que ella es. Lo que la condición añade MacIntyre es la unidad de análisis: una tradición puede tener los recursos para su propia crisis y un miembro puede no tener acceso a ellos.

La cuarta objeción es la de la autoridad legítima. La religión implica, por naturaleza, autoridad y una condición que exigiera que toda autoridad fuera auditable por el miembro sería una condición que ninguna tradición satisface y que, de resto, confunde autonomía con la negativa de deferir. La respuesta es el tercer resultado: la confianza en autoridades, inclusive la

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

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

deferencia preemptiva de Zagzebski, es compatible con la condición, desde que la vía en que la autoridad es evaluada no presupone la autoridad; la patología es la captura de todas las vías de evaluación, no la confianza. Una tradición que distingue motivos de credibilidad del acto de fe dejó abierta una vía localmente independiente, y lo hizo en sus propios términos.

La quinta objeción es la de la carga inevitable de la pertenencia. Todo pertenencia hace la salida onerosa, y la familia, la nación y la profesión lo hacen tanto como la religión; una condición que se apoyara en eso no distinguiría nada. La objeción es correcta, y es por eso que la carga de salir no sirve de criterio. Carga de examinar y carga de salir fueron distinguidos precisamente para que el segundo, inevitable, no contamine la condición; lo que entra en ella es el primero, que determina la accesibilidad efectiva de la vía. Una adhesión de que sólo se sale con pérdidas enormes puede satisfacer la condición, y una adhesión de que se sale sin pérdida alguna puede violarla.

La sexta objeción es la más difícil, y la respuesta a ella es la más corta. La línea entre influenciar y capturar es indeterminada; toda formación influye en los medios de examen, y decir cuando la influencia se vuelve captura parece exigir exactamente el criterio general que aquí no se tiene. Ese criterio no es ofrecido ni prometido. Lo que se ofrece es una prueba local con una estructura reconocible, el de la duda convertida en única evidencia del defecto que la descalifica, y admite que, fuera de esa estructura, la distinción permanece gradual. Vale notar que la literatura también no dispone del criterio: Cassam, al tratar del cierre de mente como vicio epistémico, y Nguyen, al distinguir la cámara de eco de la burbuja, describen estructuras sin ofrecer una regla general que diga donde la influencia termina[74]. Lo que se puede decir es que, para el modo particular de captura que el principio identifica, la distinción es nítida, y que, para los demás, ella es una tarea de diagnóstico caso a caso, con los instrumentos de diagnóstico, y no de definición.

Conclusión

La pregunta era en qué medida una adhesión religiosa jurídicamente libre puede ser autónomamente atribuida al individuo, dado que su formación y su mantenimiento dependen de condiciones que no produjo, y la respuesta es proporcional a lo que se pudo demostrar. Primero, la pregunta sobrevive a la concesión de que toda adhesión es situada, porque ser causado no es ser heterónomo, y la literatura de la autonomía histórica y relacional ya lo había

[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.

establecido. Segundo, la respuesta de esa literatura, la apropiación reflexiva no alienada, es insuficiente en la forma socialmente mediada de la objeción de la manipulación, no porque sea falsa, sino porque responde a un problema genealógico y no al problema de la examinabilidad, que es lo que se coloca cuando la adhesión y las capacidades de la examinar fueron constituidas por el mismo proceso. Tercero, una condición necesaria, local y en forma de umbral es formulable para ese problema, y puede ser construida sin pedir la independencia que nadie tiene, sin disolverse en una escala sin corte, sin prohibir la autorreferencia que toda práctica doxástica exige y sin importar una exigencia de imparcialidad demasiado fuerte para ser satisfecha. Cuarto, la crítica inmanente muestra que la condición es compatible con una adhesión estable, con el aplazamiento del cambio y con la confianza en autoridades, de modo que no privilegia al sujeto escéptico, inestable o desvinculado.

Los límites son igualmente claros. No se mostró que ninguna adhesión específica, ni ninguna tradición, satisface la condición para sus miembros; esto depende de cómo las gramáticas de que una tradición dispone son efectivamente usadas, y la regla de Ignacio muestra que la misma gramática admite el uso que mantiene la vía abierta y lo que la cierra. No se ofreció un criterio general que distinga influencia de captura, sino solo una prueba local para una modalidad reconocible. El problema de la manipulación no fue resuelto, y los casos de implantación directa quedan donde la literatura los tiene. Y no se dijo cuando una adhesión es autónoma, pero sólo sin lo que ella no puede ser atribuida autónomamente a quien la mantiene. La distinción inicial queda, al final, más precisa de lo que estaba: la libertad religiosa jurídica protege la salida, y la protege formalmente; la autonomía de la adhesión depende del examen, cuya carga la norma no alcanza y cuyas vías la propia estructura que forma la adhesión puede abrir o cerrar. Cuando una adhesión religiosa social, afectiva y tradicionalmente formada puede ser autónomamente atribuida al individuo? No cuando él la generó por sí mismo, ni cuando ella sobrevivió a una reflexión cualquiera, sino sólo si existe, para él, al menos una vía en que la adhesión no es el juez de sí misma.

Referencias

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. Traducción 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). Disponible en: https://plato.stanford.edu/entries/ethics-manipulation/. Consultado: 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. Traducción de Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

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

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