

O ACONTECIMENTO E A INFERÊNCIA: EXPOSIÇÃO, DÍVIDA E OS LIMITES DA ADJUDICAÇÃO PÚBLICA DA PROVENIÊNCIA

THE EVENT AND THE INFERENCE: EXPOSURE, DEBT, AND THE LIMITS OF
THE PUBLIC ADJUDICATION OF PROVENANCE

Ciências Humanas, Ciências Sociais Aplicadas • 02/09/2026

REGISTRO DOI: [10.70773/revistatopicos/788153389](https://doi.org/10.70773/revistatopicos/788153389)

Pablo Dietrich

RESUMO

Certas tradições afirmam não apenas responder a algo que não produziram, mas poder ser corrigidas por esse algo. O artigo não pergunta se aquilo existe, nem se a tradição tem razão; pergunta o que tornaria uma alegação dessas examinável por quem não pertence à comunidade. A tese central é que a experiência de ser contrariado e a identificação daquilo que contrariou são coisas de espécies diferentes: a resistência é um acontecimento, a atribuição da sua proveniência é uma inferência — e nenhuma propriedade do acontecimento (intensidade, custo, duração, indisponibilidade, recalcitrância, forma pessoal) entrega, sozinha, a inferência. Sobre o caso da Sociedade dos Amigos da Filadélfia entre 1738 e 1776, transportam-se para essa configuração os procedimentos de atribuição que operam noutros domínios, e mostra-se que o que atravessa não é o que serve: falta a via de acesso independente das mediações cuja proveniência está em causa. Constrói-se então uma contabilidade que cobra de cada identificação rival o que acomoda, o que prevê, o que precisa acrescentar e que dívida contrai — aplicada com a mesma régua às descrições naturalistas e à própria tradição. O resultado é negativo e determinado: no material examinado, nenhum procedimento público produziu a desigualdade necessária entre identificações rivais. O que resta não é ceticismo, mas exposição: propriedade pública mais pobre que a verdade e por isso utilizável, que não distribui vencedores e impede que a ausência de adjudicação seja convertida em vitória por qualquer dos lados.

Palavras-chave: proveniência; adjudicação pública; exposição; tradição; epistemologia da religião.

ABSTRACT

Some traditions claim not merely to respond to something they did

not produce, but to be correctable by it. This paper asks neither whether that something exists nor whether the tradition is right; it asks what would make such a claim examinable from outside the community. Its central thesis is that undergoing constraint and identifying what constrains are items of different kinds: resistance is an event, the attribution of its provenance is an inference — and no property of the event (intensity, cost, duration, unavailability, recalcitrance, personal form) yields that inference on its own. Taking the case of the Philadelphia Society of Friends between 1738 and 1776, the paper transports into this configuration the attribution procedures that operate in other domains, and shows that what crosses over is not what does the work: what is missing is a route of access independent of the very mediations whose provenance is in question. An accounting is then built which charges each rival identification with what it accommodates, what it predicts, what it must add, and what debt it contracts — applied with the same measure to naturalistic descriptions and to the tradition itself. The result is negative and determinate: in the material examined, no public procedure produced the required inequality between rival identifications. What remains is not scepticism but exposure: a public property, poorer than truth and for that reason usable, which distributes no winners and blocks the conversion of absent adjudication into victory for either side.

Keywords: provenance; public adjudication; exposure; tradition; epistemology of religion.

1. O PROBLEMA

Uma comunidade viveu durante um século de certa maneira e, ao longo de algumas décadas, mudou. A mudança contrariou interesses dos seus próprios membros, custou dinheiro, alimentou

disputas que duraram anos e terminou com a exclusão de alguns deles. Nada disso é raro. Difícil de explicar é o que aquelas pessoas disseram ter acontecido: não que houvessem mudado de ideia, mas que estavam erradas — e que aquilo que lhes mostrara o erro era precisamente aquilo a que julgavam obedecer desde o princípio.

Há uma diferença considerável entre dizer que uma comunidade se corrigiu e dizer que foi corrigida. No primeiro caso podemos permanecer inteiramente dentro da sua história. No segundo, a própria comunidade introduz uma diferença que não permite esse fechamento: afirma responder a algo que não se confunde com ela e que, justamente por não se confundir, pode voltar-se contra o que ela faz. Uma tradição assim não admite apenas a possibilidade abstrata do erro; admite poder enganar-se a respeito daquilo mesmo a que procura ser fiel.

O caso é o dos quakers da Filadélfia e arredores, entre meados e fins do século XVIII, no processo que os levou a tornar a posse de pessoas escravizadas incompatível com a pertença à sociedade.² Não porque ofereça um episódio edificante, mas porque oferece um caso — e um caso só é útil quando estamos dispostos a deixá-lo criar dificuldades também para o que gostaríamos que fosse verdade.

Convém dizer com precisão o que se pergunta, porque quase todas as perguntas vizinhas são maiores. Não se pergunta se existe aquilo a que aquelas pessoas diziam responder, nem se tinham razão, nem se alguma religião é verdadeira. A pergunta começa antes: **o que tornaria sustentável, para quem não pertence à comunidade, a afirmação de ter sido corrigida por aquilo a que responde?** O que precisaria estar disponível para que alguém de fora pudesse dar-lhe

razão ou recusá-la sem decidir antes se acredita naquilo em que ela acredita?

A exigência não é imposta de fora: a distinção já existe dentro da prática. Quando uma comunidade diz que certa exigência veio daquilo a que responde, por meio dessa afirmação uma orientação é reconhecida como legítima, outra é recusada, uma conduta é corrigida e às vezes alguém é excluído. A comunidade precisa, portanto, distinguir entre o que recebe como vindo do seu termo e o que apenas lhe foi atribuído — e é dessa diferença interna que nasce o problema público.

Isso reduz o objeto: não se oferece aqui teoria alguma da religião, mas se isola uma classe estreita — tradições que se compreendem como respostas a algo que não produziram e que admitem poder ser corrigidas por esse algo. A primeira metade da descrição vem da antropologia; a segunda é acréscimo pelo qual é preciso responder, porque uma tradição pode compreender-se como responsiva sem se compreender como corrigível pelo seu termo.³

Resta esclarecer o uso de *neutralidade*. O instrumento aqui construído não traz embutido critério capaz de decidir, por si só, a verdade ou o valor das posições examinadas; é nesse sentido, e apenas nesse, que é neutro. Neutralidade metodológica não é inocência, e aqui a primeira não servirá de nome para a segunda.

2. TERMO, MODO E TRAMA: OS DOIS SILÊNCIOS DA DESCRIÇÃO

Começemos pelo que é descritível sem controvérsia. Uma prática dessa espécie exhibe três elementos. Há um *termo*: aquilo para o que os participantes se voltam, que não se confunde com a prática e é

reconhecido como não produzido por ela. Há um *modo*: maneiras aprendidas de dirigir-se a esse termo, com os seus tempos, gestos, silêncios e erros possíveis — pode-se errar sem transgredir regra escrita alguma. E há uma *trama*: a rede de relações que distribui posições entre os vivos e atravessa o tempo, conservando, modificando e transmitindo o que se recebeu. As formas da transmissão podem mudar; o que não pode desaparecer é a transmissão mesma. Se durante uma geração ninguém ensinar, conservar e entregar, ao fim dela não teremos uma reunião empobrecida: não teremos reunião alguma.

Essa descrição tem duas limitações, e é delas que o resto do percurso depende. A primeira: a descrição não contém critério de valor. Termo, modo e trama registram sem dificuldade a corporação de ofício, a comunidade religiosa e a organização criminosa. Isso não as torna moralmente equivalentes; significa que o juízo que as separa não foi produzido por este instrumento. Há diferença elementar entre não possuir um juízo e recusar-se a atribuir a um instrumento um juízo que ele não fornece — e, se o critério tivesse sido inscrito na construção, encontraríamos no fim o que houvéssemos depositado no começo.

A segunda: a descrição também não decide a realidade do termo. Uma prática inteiramente orientada para algo inexistente pode possuir termo, modo e trama tão densos quanto uma orientada para algo que existe, e multiplicar detalhes não ajuda: a distância entre a prática e a realidade do seu termo decorre do tipo de coisa que se está a descrever, não de imperfeição que mais precisão pudesse preencher.

Daqui segue-se uma consequência resistida dos dois lados. A intensidade da participação informa sobre a relação do participante com aquilo de que participa; não informa, por si só, sobre a verdade ou o valor daquilo a que ele se entrega. Um quaker do século XVIII podia sacrificar negócios prósperos, recusar tecidos pelas condições em que eram produzidos, pagar diretamente às pessoas escravizadas da casa que o hospedava para não receber de graça o que elas haviam sido obrigadas a dar. Se profundidade, sacrifício ou duração medissem por si mesmos o valor daquilo a que alguém adere, casos assim teriam enorme força probatória. Não têm: paga-se um preço extraordinário por uma convicção verdadeira ou por uma falsa, por uma causa justa ou por uma terrível.

3. PRODUZIDO NÃO É O MESMO QUE ILUSÓRIO

A pergunta pela realidade do termo parece admitir só duas respostas: ou existe, para além da prática e da história que a formou, aquilo que os participantes afirmam encontrar; ou não existe. A bifurcação é exaustiva e, nessa medida, intacta; a dificuldade está no que fazemos com a segunda possibilidade depois de escolhê-la. Passa-se quase sem perceber de *o termo não existe independentemente da prática* para *a prática é um engano*, como se a segunda afirmação estivesse contida na primeira. Não está: entre as duas há um passo que precisa ser examinado.

Vê-se melhor fora do caso religioso. Numa organização criminosa, o termo da prática pode ser constituído por obrigações que o membro atual encontra prontas: quem deve o quê a quem, que lealdades são exigidas, que dívidas atravessam o tempo. Não é preciso atribuir-lhes existência independente dos seres humanos que as instituíram; têm história, foram estabelecidas, alteradas e transmitidas por pessoas.

Segundo a bifurcação, o termo é produzido. Segue-se daí que o rapaz de dezoito anos que entra ali esteja enganado ao responder a ele? As obrigações que passam a governar parte da sua vida não foram feitas por ele, estavam ali antes da sua chegada, resistem-lhe e não desaparecem quando as viola. Podemos condenar inteiramente essa realidade sem alterar o fato descritivo; o que não podemos dizer é que ele esteja diante de uma imagem produzida por si próprio.

O que a bifurcação apagava era uma pergunta elementar: produzido por quem, e quando? Sob a mesma palavra reuniam-se o que o próprio participante produz e reconhece como obra sua; o que a comunidade presente produz e conserva sob algum poder de alteração; e o que seres humanos produziram muitas gerações antes e que os vivos recebem como realidade já constituída. Nos três há produção humana; a relação do participante com o produzido não é a mesma. Dizer que o dinheiro, o direito ou uma língua foram produzidos esclarece algo sobre a proveniência; não esclarece ainda a relação de quem os recebe com o que recebeu.

A consequência altera o segundo caminho: ele não é aquele em que nenhuma relação existe, mas aquele em que a relação existe — com a própria prática historicamente constituída, que o participante não produziu, que o antecede e não está submetida à sua vontade — e em que aquilo com que efetivamente se relaciona não é o que ele pensa encontrar para além dela. É essa a rival séria, e não é uma teoria ingênua do erro: concede a experiência e desloca a identificação.

4. A RESISTÊNCIA É UM ACONTECIMENTO; A ATRIBUIÇÃO É UMA INFERÊNCIA

Aqui está o núcleo do argumento: **a resistência é um acontecimento; a atribuição da sua proveniência é uma inferência.** As duas chegam juntas à consciência, e por isso é fácil tratá-las como uma só.

Um químico conhece o procedimento, mede, mistura, aquece e espera; o resultado não aparece. A experiência é anterior a qualquer explicação: esperava-se uma coisa e ocorreu outra. Mas o material pode não admitir o que dele se esperava; o aparelho pode estar defeituoso; o reagente, contaminado; o procedimento pode ter sido aprendido errado e repetido assim durante anos; a teoria pode estar errada; ou o resultado pode ter ocorrido e o erro estar na leitura. Em todos esses casos a experiência inicial é praticamente a mesma. A contrariedade anuncia um problema; não traz consigo a indicação da sua proveniência.

Na reunião dos Amigos a mesma estrutura aparece sob forma menos dócil. Uma reunião podia permanecer horas diante de uma questão sem decidir; não havia votação que encerrasse o assunto quando a maioria se cansasse, e uma objeção que não pudesse ser absorvida detinha o processo durante meses. Mas a vida daquela comunidade era atravessada por constrangimentos de proveniências muito diferentes: a disciplina resistia ao indivíduo; os anciãos resistiam; as atas resistiam, trazendo ao presente decisões registradas por outros; o costume resistia inclusive a quem tinha autoridade para modificá-lo; o mundo ao redor resistia, com ridículo, hostilidade e perda material; o interesse econômico impunha o seu peso. E, entre todas, os participantes falavam ainda de outra. Todas chegam sob uma experiência elementar semelhante: alguma coisa não cede. O problema é que a experiência do limite não traz inscrita em si a origem do limite.

Há uma resposta forte a isso, e merece a sua melhor versão. Ainda que uma construção humana adquira enorme independência diante de cada participante e de uma geração inteira, a história da sua formação permanece, em princípio, interna à cadeia humana que a produziu; uma resistência cuja proveniência não estivesse nessa cadeia seria outra coisa, e talvez origens diferentes deixem rastros diferentes. Teríamos então uma diferença que não exige decidir previamente o que está em disputa.

O exame das propriedades candidatas devolve sempre o mesmo. A *persistência* não serve: uma língua é inteiramente humana e atravessa séculos, resiste a Estados, academias e reformas concertadas, impõe-se aos vivos como coisa encontrada pronta. Há pelo menos duas maneiras de algo resistir — porque a sua proveniência não depende de nós, ou porque depende de nós de maneira distribuída demais para ficar à disposição de qualquer um — e a persistência sozinha não diz qual. A *intensidade* diz quanto uma resistência pesa; a *duração*, quanto demora a ceder; o *conteúdo*, em que direção contraria. Nenhuma diz de onde veio. E a *indisponibilidade* não é o mesmo que independência: uma ordem distribuída por séculos e por multidões é indisponível a cada um sem deixar de ser humana.⁴

Também a *forma pessoal* sob a qual um constrangimento é recebido não estabelece a natureza daquilo que o produz. Uma experiência pode apresentar-se como chamada sem que disso se siga um chamador; uma prática pode organizar-se como espera sem que a espera estabeleça iniciativa do outro lado.

Resta o testemunho, e ele não pode fazer sozinho o trabalho. A razão não é suspeita sobre a honestidade de quem fala: uma pessoa pode

estar inteiramente convencida de que foi corrigida por algo que não produziu e pode, inclusive, estar certa. A dificuldade permanece no caso de perfeita sinceridade, porque a afirmação já contém a atribuição que se quer examinar. Tomar a resposta da comunidade como prova da proveniência é transformar a autointerpretação da prática em critério para confirmá-la. O círculo não nasce da religião: nasce do procedimento.⁵

Deslocar o peso para as circunstâncias não o salva. Alguém abandona uma vantagem, enfrenta os seus pares, perde posição, e insiste que não escolheu a mudança: o custo torna a resistência mais impressionante; não identifica a sua proveniência.

E há uma dificuldade adicional, de outra ordem. Numa comunidade, dizer que uma correção veio do termo não é apenas relatar: é agir. Quem o afirma reivindica para a sua proposta uma autoridade que não deveria depender dele, e quem se opõe já não estará apenas discordando de uma pessoa. A alegação descreve uma proveniência e, ao mesmo tempo, redistribui autoridade no presente. Segue-se que o que chega até nós já passou por uma seleção: não encontramos todas as ocasiões em que alguém afirmou ter sido corrigido, mas as alegações que sobreviveram aos procedimentos pelos quais a comunidade decide quem pode falar e em que condições o que diz contará como palavra dirigida ao corpo. O caso torna isso visível: houve quem formulasse acusações contra a escravidão precisamente na linguagem de fidelidade e correção que mais tarde se tornaria familiar sem por isso ser recebido como portador de uma correção, e a resposta institucional pôde assumir a forma da disciplina e da boa ordem em vez da refutação; décadas depois, argumentos próximos em conteúdo adquiriram outra eficácia por outras vias e em outras posições da trama. Não é preciso

concluir daí que a autoridade produziu a mudança: basta reconhecer que participou da seleção do que pôde contar como correção. Possuir o arquivo final não nos diz qual era a população inicial das alegações.

5. PROCEDIMENTOS TRANSPORTADOS: O QUE ATRAVESSA E O QUE SERVE

Se a atribuição é uma inferência, a pergunta certa deixa de ser que propriedade do acontecimento revela a proveniência e passa a ser o que autoriza a inferência. Há domínios em que atribuições de proveniência se fazem sob controle público; vale perguntar o que, ali, faz efetivamente o trabalho, e se essa condição permanece quando o contexto muda. A comparação não é entre forças: um historiador não fracassa por não repetir a Guerra do Peloponeso em laboratório.

Tome-se a predição arriscada. Nos casos em que funcionou, continha duas peças, e só produzia desigualdade quando ambas estavam presentes. A primeira é a *antecipação determinada*: antes de conhecer o resultado, alguém se compromete com algo suficientemente preciso para que um erro posterior possa ser reconhecido — não a esperança genérica de encontrar um organismo intermediário, mas a restrição da idade das rochas, do ambiente de deposição e das características esperadas. A segunda é diferente: o que fornece a resposta vem por uma via que não está sob o controle dos processos que produziram a expectativa — o cálculo podia estar errado, mas não podia mover o planeta; a hipótese podia orientar a escavação, mas não podia pôr o fóssil na rocha. A antecipação cria exposição; a independência da via de confirmação impede que toda resposta seja devolução do que já se havia posto no procedimento.

Levadas separadamente ao nosso caso, as duas peças não atravessam juntas. A antecipação determinada existe, e com frequência: tradições fazem afirmações sobre acontecimentos, lugares e datas suficientemente precisas para que se saiba o que contaria como erro. Aqui é preciso conceder tudo: quando essa coisa pode ser conferida por via que a tradição não controla, o procedimento atravessa inteiro para aquela afirmação, que pode acertar e pode errar — e tanto o acerto quanto o erro contam.

Mas é preciso perguntar imediatamente o que foi confirmado quando houve acerto, e a resposta é menor do que parece: confirmou-se *aquela afirmação sobre o mundo*. Uma comunidade pode acertar sobre um lugar, uma data ou um acontecimento e continuar tendo a sua transformação interna inteiramente explicada pela própria história: a confirmação chegou por via independente, mas incidiu sobre outra coisa. Convém guardar a diferença: *atravessar* é propriedade do procedimento; *servir* depende daquilo sobre o que ele incide. Transportar um procedimento não transporta consigo o objeto da inferência para a qual ele tinha força — e é essa passagem silenciosa que faz certas comparações parecerem mais conclusivas do que são.

Passe-se às afirmações que interessam diretamente: não sobre algo do mundo conferível por outra via, mas sobre o próprio termo e sobre o que ele exige da comunidade. Aqui a primeira peça ainda pode existir — uma tradição pode comprometer-se de maneira determinada com abandonar uma prática ou corrigir uma posição. É a segunda que desaparece: o que confirmaria que a exigência veio do termo chega pelas mesmas mediações cuja proveniência estamos tentando julgar — textos, memórias, autoridades, práticas de discernimento, procedimentos pelos quais uma alegação é aceita

ou recusada. Não há aqui o equivalente da região do céu para a qual se manda apontar o telescópio.

O mesmo se passa com a intervenção, cuja força vinha de pôr aquilo que se afirmava existir a trabalhar para um objetivo independente daquele para o qual fora introduzido, com resultado aferível por via própria: ou o resultado é uma ocorrência pública do mundo — e então conta para a afirmação empírica que foi feita —, ou não há resultado aferível por via independente, e falta a peça que dava poder ao procedimento. Quanto à recalcitrância sob esforço motivado, atravessa com facilidade e existe em abundância nessas tradições, que conservam contra o próprio interesse textos e decisões que as acusam; mas o que atravessa é a propriedade, não o poder discriminante, pois uma ordem distribuída pode ser recalcitrante na mesma medida.

6. OS DOIS CANDIDATOS QUE PERMANECEM ADMISSÍVEIS

Sobram dois procedimentos que não dependem previamente da identificação que deveriam testar. Não é preciso que a decidam: pela regra usada desde o princípio, basta que produzam desigualdade.

6.1. Convergência Entre Tradições Sem Contato

O primeiro procura coincidência determinada onde a transmissão não a explique: se duas tradições historicamente independentes convergissem em conteúdos determinados cuja semelhança as explicações rivais não nos houvessem ensinado a esperar, haveria ali algo a medir.

O exame devolve uma troca não prevista. Onde o conteúdo é abundante e diretamente acessível, a independência histórica

enfraquece, porque há transmissão possível ou demonstrada. Onde a independência histórica é excepcionalmente forte, enfraquece o acesso independente ao conteúdo anterior ao encontro: o registro de que dispomos foi produzido depois do contato e através das categorias de quem chegou. O que deveria funcionar como segundo testemunho independente chega até nós por meio do primeiro.

A dificuldade é mais funda do que viés. Na língua daquele povo, mesmo o termo que seríamos tentados a traduzir por *deus* constitui um problema: o conceito mais próximo designa uma potência animante — aquilo que faz crescer o milho e a batata, forma montanhas, homens e animais — e o mundo descrito ali não começa com coisas trazidas do nada à existência. O castelhano dos cronistas trazia outra arquitetura, e basta pouco para que uma passe pela outra: o verbo empregado para verter aquela ação podia aproximá-la de nutrir ou sustentar, e uma alteração mínima aproximava-a de criar. Uma vogal podia fazer uma potência animante começar a parecer um criador.⁶

Repare-se no que se encontrou: não uma dificuldade de fontes, mas a condição fixada à entrada, aparecendo onde menos se esperava. Precisávamos de uma via cuja força não dependesse da identificação em julgamento, e o registro do segundo caso foi produzido através das categorias de uma das identificações que pretendíamos comparar; a convergência poderia pertencer às duas tradições ou ter sido produzida no ato de fazer uma delas caber no vocabulário da outra. Nada disso derrota o procedimento: o candidato não caiu; caiu a amostra que foi possível construir.

6.2. Alteridade do Conteúdo

O segundo não depende de encontrar duas tradições. Pergunta se uma prática pode ser estrangida na direção de um conteúdo que os padrões pelos quais ela própria julgava, aplicados com rigor, não entregariam. A formulação inicial exigia demonstrar uma ausência em todo um repertório histórico e era quase impraticável; a reformulação torna a pergunta examinável, porque já não é preciso provar que ninguém teve a ideia, mas estabelecer positivamente o que os padrões recebidos produziam quando aplicados. O procedimento não é imaginário: há configurações em que uma descrição encontra algo que o seu repertório não entregava e em que esse encontro pode ser conferido por fora.

Aplicado à tradição examinada, o sinal veio invertido. O conteúdo pelo qual ela se descreveu como corrigida não era estranho aos seus padrões: quem primeiro o formulou tomou escrúpulos que a comunidade já praticava, voltou-os sobre uma prática que ela ainda tolerava e levou-os até uma consequência que não havia querido tirar. O conteúdo era novo como *aplicação* e não como *princípio*. Isso não mostra que nenhuma correção tenha vindo de fora — algo que exceda a comunidade poderia corrigi-la fazendo-a ver uma consequência dos padrões que já possuía —, mas apenas que, aqui, a alteridade do conteúdo não fornece o que se procurava: a história interna produz o conteúdo sem acrescentar peça que não estivesse disponível.

Também aqui o candidato não caiu, e a dívida é mais precisa: seria preciso mostrar, por documentação anterior à correção, que os critérios normativos de uma tradição, aplicados com rigor, entregavam uma coisa, enquanto a correção a levou de maneira determinada a outra que não era extensão, aprofundamento ou recombinação desses critérios — e ainda perguntar por onde o

conteúdo novo entrou, porque alteridade em relação ao repertório não é alteridade em relação à história humana.

7. A CONTABILIDADE

Não encontrar procedimento que adjudique não autoriza dizer que todas as descrições estão na mesma situação: dizem coisas diferentes e pagam preços diferentes por dizê-las. É preciso, portanto, uma grade que corra sobre qualquer identificação, incluindo aquela de que partimos. São quatro perguntas: o que ela *acomoda* do material que temos? O que *prevê* que as outras não preveem? O que precisa *acrescentar* para fazê-lo? E que *dívida* permanece em aberto?

7.1. Postulado, Inaccessibilidade, Audácia

A descrição rival mais forte concede a experiência e desloca a identificação. Estabelece a separação entre haver relação com alguma coisa e acertar sobre o que essa coisa é — separação que este percurso encontrou por conta própria e que já estava formulada, com clareza suficiente, pelo autor da descrição rival. Não há aqui disputa a vencer: há uma distinção anterior à nossa, que devemos reconhecer e conservar.

É depois disso que os caminhos se separam. Feita a distinção, aquela descrição *identifica*: a realidade que as mitologias conceberam sob formas diferentes, causa objetiva e duradoura das sensações próprias da experiência religiosa, é a sociedade. A pergunta relevante não é se isso explica alguma coisa — explica muito —, mas o que autoriza a passagem entre mostrar que a sociedade *pode* produzir anterioridade, exterioridade, obrigação e constrangimento e concluir que é ela aquilo que está sendo experimentado. E o

fundamento não está escondido: o próprio texto declara, duas vezes e em lugares decisivos, o estatuto daquilo que usa. Na abertura, o *postulado* de que uma instituição humana não pode repousar sobre o erro e a mentira, pois de outro modo encontraria nas coisas resistências que não venceria; na conclusão, o postulado de que o sentimento unânime dos crentes de todos os tempos não pode ser puramente ilusório, seguido da imagem da árvore conhecida pelos frutos.⁷

Concedidos, esses postulados impedem que a explicação seja uma simples teoria do erro. Mas fazem o primeiro movimento, não o segundo: da proposição de que a experiência não pode ser inteiramente vazia não se segue que a realidade que a sustenta seja a sociedade. Estabelecer que uma sensação de calor tem causa objetiva não é ainda estabelecer o que essa causa é — e a observação é do próprio autor. A árvore e os frutos autorizam, se o postulado for aceito, a procurar uma árvore; não dizem qual árvore os produziu. Acrescente-se que as duas razões invocadas para atravessar — a duração como sinal de fundamento e a extensão da adesão — já haviam sido examinadas antes, no exame da língua: a régua não foi talhada para o adversário.

Uma segunda descrição recusa identificar o termo, e por isso não produz previsão sobre ele nem contrai dívida correspondente: a sua posição contabilmente confortável vem de ter afirmado menos, não de ter demonstrado mais. Uma terceira prevê que nenhum enunciado consiga dizer adequadamente aquilo a que pretende referir-se, mediante uma cláusula que torna o termo inacessível ao exame que poderia contrariá-la: prevê muito, mas a previsão e a proteção nascem juntas.

A quarta vai mais longe. Não prevê apenas que a comunidade erre, mas a forma determinada que o erro assumirá: se um acontecimento remoto permanece ativo sob deformação, certas recorrências deixam de ser material acomodado depois do fato e passam a ser o que o mecanismo mandava esperar. A vantagem é real, e por isso a cobrança também pode sê-lo. O que precisa acrescentar é uma transmissão psíquica transgeracional de conteúdo adquirido que a ciência biológica disponível recusava — e o autor não esconde o ponto: registra a resistência, admite que não pode dispensar aquilo que a encontra, e assume a *audácia*. Quando pergunta o que autorizaria conservar a hipótese, oferece como evidência os próprios fenômenos que, dentro da construção, exigem a derivação; e, no limite, a razão declarada já não é evidência de outra procedência, mas necessidade interna: sem esse fator, escreve, não se consegue avançar.⁸

Isso obriga a refinar a regra. Não basta perguntar quanto uma identificação prevê e quantos mecanismos precisa acrescentar; é preciso perguntar se aquilo que produz a previsão possui apoio que não venha exclusivamente da necessidade que a própria descrição tem dele. Um postulado pode ser modesto e bem sustentado; grande e examinável; declarado inacessível; ou pode receber como evidência principal os próprios fenômenos para cuja explicação foi introduzido. Não importa apenas quanto se deve, mas a quem se deve e se existe via independente de cobrança.

Convém dizer com igual precisão o que isso não faz. Nada aqui prova que qualquer dessas identificações esteja errada. Uma descrição pode depender de um mecanismo inadequado e, por outras razões, acertar naquilo que identifica; mostrar que a estrada não sustenta a viagem não demonstra que o lugar não esteja lá. O que se fecha é a

conta do argumento, não a realidade a que ele pretende chegar. E há uma coincidência que vale registrar porque não foi procurada: nos dois casos em que o compromisso se tornou mais visível, o lugar em que ele se instalava foi assinalado pelo próprio autor — um chamou *postulado* àquilo sobre que fazia repousar o estudo, o outro chamou *audácia* àquilo sem o qual não podia avançar. Não encontrei o ponto fraco: tive de lê-lo.

7.2. A Regra da Simetria

Fazer a conta correr apenas sobre as identificações rivais e interrompê-la ao chegar à identificação da própria tradição seria aplicar a regra pela metade e chamar a assimetria de resultado.

Note-se algo que atravessou as quatro descrições rivais: nenhuma afirma que aquilo a que a comunidade responde *queira* ser reconhecido por ela. A sociedade não pretende revelar-se sob as representações que produz; uma estrutura psíquica não pretende ser corretamente identificada por quem experimenta os seus efeitos; um acontecimento remoto que sobrevive deformado não tenta corrigir a deformação. Em todas, portanto, o fato de os participantes não identificarem publicamente o que os constrange é dificuldade para nós, não para o termo identificado.

Daí a regra: a indisponibilidade pública de uma identificação não pesa igualmente contra todas as descrições; o seu peso depende do que cada uma nos dá razão para esperar acerca da reconhecibilidade do termo que postula. Quando a identificação afirma que o termo quer dar-se a conhecer, chama, revela, corrige e pretende que aqueles a quem se dirige reconheçam que é ele quem o faz, então a indisponibilidade encontrada deixa de ser apenas

limite dos nossos procedimentos e passa a ser algo que essa identificação precisa acomodar — não porque tenhamos decidido de antemão como um termo assim deveria agir, mas porque a própria descrição lhe atribuiu um propósito cuja realização produziria diferença no que esperamos encontrar.⁹ É a própria tradição, e não o observador, quem fornece aqui a medida.

8. EXPOSIÇÃO NÃO É VERDADE

O que sobra, quando a identificação não pode ser adjudicada, é uma propriedade pública descritível sem resolver a questão em aberto. Uma pretensão pode expor-se de maneiras diferentes: por previsões que podem falhar; por afirmações que o mundo pode desmentir; pela sujeição a um cânone que pode voltar-se contra o que ela agora sustenta; pelo reconhecimento de revisão, que admite que alguma posição presente venha a ocupar o lugar das que hoje chama de erro; por procedimentos capazes de entregar resultados que a comunidade não queria; e pela admissão de informação produzida fora de si. A estas somam-se duas que a própria interpretação gera: a exposição às consequências daquilo que põe a trabalhar e a exposição à comparação com as suas próprias pretensões de reconhecibilidade.

Três cautelas impedem que isso entregue mais do que entrega. A primeira: exposição só tem valor enquanto algo puder realmente contar contra a pretensão. Não basta que uma prática atravesse dificuldades ou reveja posições; é preciso que haja, *antes* do resultado, diferença entre o que ela poderia encontrar sem problema e o que a obrigaria a reconhecer que algo correu mal. Sem essa diferença, o que parece vulnerabilidade é apenas capacidade de acomodação.

A segunda: as formas não constituem uma escala. Uma tradição pode expor-se fortemente aos fatos do mundo e quase nada à revisão; reconhecer erros com facilidade e proteger de qualquer consequência a identificação do termo; prender-se severamente ao cânone e dispor de recursos interpretativos capazes de acomodar quase qualquer resultado. Fechar uma porta não fecha as demais, e abrir muitas não compensa o fechamento de outra. O que se obtém não é uma nota, mas um *perfil*.

A terceira, e a mais importante: exposição não é outro nome para verdade, nem para racionalidade, nem para superioridade. É uma propriedade mais pobre e, por isso, mais utilizável: a quantidade e a espécie de coisas que uma pretensão permite que contem contra o que afirma. Uma tradição pode estar certa e expor-se pouco; pode estar errada e expor-se muito; pode aumentar a exposição à medida que se torna mais determinada e assim oferecer aos críticos instrumentos que uma posição vaga jamais ofereceria. A exposição não premia quem se expõe.

O que ela faz é determinado: torna desigual a situação pública das pretensões. Uma afirmação que pode falhar não está na mesma situação que outra para a qual nenhum resultado conta como falha; uma interpretação confrontável com um texto que não controla não está na mesma situação que outra capaz de reescrever retroativamente a própria medida; uma comunidade que registra os próprios erros não está na mesma situação que outra para a qual todo erro aparente confirma, por definição, a sua correção mais profunda. E ser contrariada não é estar refutada: é contrair uma dívida. Antes do resultado, aquela explicação não era necessária; depois dele, é — e isso é uma diferença pública, mesmo quando a verdade da identificação permanece onde estava.

9. TRÊS PERGUNTAS QUE NÃO SÃO A MESMA

O percurso obriga a separar o que ocupava o mesmo lugar argumentativo.

A primeira é sobre o mundo: há aquilo, e é aquilo? Este exame chegou à sua borda e parou. Encontrou pessoas efetivamente constrangidas por alguma coisa, uma comunidade incapaz de dispor inteiramente daquilo que a constrangia, descrições rivais capazes de acomodar o mesmo material, e nenhum procedimento que decidisse publicamente qual delas identifica corretamente o termo. Dizer isso não é declarar todas as respostas igualmente boas; é não confundir o alcance do instrumento com a extensão da realidade.

A segunda não pergunta o que existe, mas o que pode ser estabelecido entre pessoas que não precisam compartilhar previamente a identificação em disputa. Aqui há resultado, negativo e determinado: procuraram-se vias cuja força não dependesse daquilo que deveriam julgar, transportaram-se mecanismos de domínios em que atribuições se fazem, examinaram-se os procedimentos internos da tradição, procuraram-se convergência independente, alteridade de conteúdo e antecipações determinadas — e, no material examinado, não se encontrou procedimento público que produzisse a desigualdade necessária.

A terceira começa onde a segunda termina, e não se recebe de graça das outras duas: é racional aderir? Três atalhos precisam ser fechados. O *negativo* diz que, não podendo a identificação ser decidida publicamente, quem adere acredita no que não pode mostrar, e isso é irracional. A passagem precisa de uma premissa —

que uma crença só é racional se puder ser adjudicada publicamente entre alternativas rivais por procedimentos disponíveis a qualquer um — que é forte, não foi estabelecida aqui e condena de uma vez muita coisa que ninguém trata como irracional, inclusive boa parte do que qualquer pessoa acredita sobre a própria vida, sobre quem conhece e sobre o que se passou antes de nascer. Quem a quiser usar terá de trazê-la de fora e sustentá-la. O *positivo* é simétrico e igualmente curto: não haver como decidir contra não é ter razões a favor; uma coisa pode ser indecidível e ser sustentada pelos piores motivos do mundo. O *terceiro* é mais discreto: seria natural transformar a exposição em critério de racionalidade e dizer que aderir a uma tradição que se expõe muito é mais racional. Não se segue: responsabilidade no espaço público não é acerto.

Fechados os atalhos, a conta do lado de quem crê tem duas colunas. O que a não adjudicabilidade lhe retira é considerável, e é justamente o que ele naturalmente ofereceria: não pode apresentar como argumento público a resistência que encontrou, nem o custo que pagou, nem a antiguidade da sua tradição, nem a transformação que viu em si e nos outros, nem a experiência de ter sido corrigido. Continua a tê-las e a poder dizê-las — mas não como razões que obriguem quem está de fora. O que não lhe retira é mais do que se poderia supor: não mostra que esteja errado, nem que aquilo a que responde não seja o que ele diz, nem que as suas razões sejam más razões *para ele*; e não reduz a sua adesão a fabricação individual, porque ele recebe uma prática e se relaciona com algo que o antecede e não é obra sua.

Fica em aberto, e agora corretamente formulada, a pergunta seguinte: o que uma pessoa precisa ter, fazer e admitir para que a adesão a uma identificação não adjudicada seja racionalmente

legítima? A exigência, note-se, não pertence a um lado da disputa. Se o crente pode ser perguntado sobre o que o faria rever a identificação, quem a identifica como produto inteiramente humano recebe a mesma pergunta; se é suspeito que uma comunidade acomode qualquer resultado sem revisão, é igualmente suspeita uma explicação naturalista capaz de receber qualquer experiência e qualquer resistência como aquilo que já esperava encontrar. A exigência pertence a quem afirma.

10. O INSTRUMENTO COMO PRÁTICA EXPOSTA

Seria incoerente exigir exposição de todas as pretensões e isentar aquela que faz a exigência. Três observações devolvem a régua ao seu portador.

A primeira diz respeito à ordem em que as coisas aconteceram. O viés não foi introduzido quando o instrumento já estava pronto e se escolheu, entre vários casos, aquele que melhor se deixava examinar. O caso veio primeiro; foi a partir dele que as perguntas se tornaram visíveis. A dificuldade é mais funda do que a seleção do objeto: houve também uma seleção das propriedades que se tornaram examináveis porque aquela documentação existia. O rastro documental não foi depois declarado importante porque havia muito dele; foi a abundância do rastro que permitiu descobrir que revisão, recalcitrância e mudança contra preferência podiam ser investigadas assim. Isso não torna o instrumento circular — as perguntas foram levadas a outros domínios, algumas sobreviveram ao transporte, outras perderam força —, mas deixa-lhe uma história, e a história importa.

A segunda diz respeito à legibilidade, que tem duas condições: é preciso haver rastro, e é preciso que o rastro permita alguma separação entre o que a prática fazia e as categorias de quem o registrou. Um arquivo enorme pode falhar na segunda; uma tradição oral, na primeira; e os dois fracassos deixam o instrumento silencioso por razões diferentes. Daí uma assimetria decisiva: a presença de um rastro que satisfaz uma das condições é informação positiva; a ausência pode significar que a prática não se expõe daquela maneira *ou* que se expõe de maneira que não produz o rastro exigido — e quanto menos legível a prática, menos força tem a segunda inferência. Isso alcança até a expressão usada tantas vezes: *não encontramos* carrega duas variáveis que precisam ser guardadas juntas, onde procuramos e com que instrumento.

A terceira diz respeito ao repertório. Pode haver maneiras pelas quais uma prática se exponha que não deixem nenhuma das marcas que este exame sabe reconhecer, ou que as deixem sob forma que ele não sabe ler; se aparecer uma, não será legítimo recusá-la porque não cabe nas que foram encontradas — elas foram encontradas, não decretadas. A forma correta de deixar o instrumento, portanto, não é a de um tribunal situado fora daquilo que julga, mas a de mais uma prática que se expõe: com condições de funcionamento, pontos cegos, custos e um domínio no qual fala melhor do que noutros. Nada disso o inutiliza; apenas lhe retira o privilégio que ele recusou a todos os outros — o de transformar os limites da própria visão em limites do que existe.

11. CONCLUSÃO

O resultado não distribui vencedores. A tradição acompanhada não recebeu o que dizia receber: confirmação pública da proveniência

daquilo que a corrigia. A descrição rival também não recebeu o que poderia querer: a demonstração de que nada excedia a história capaz de produzir aquela correção. As duas habitam o material que temos — uma diz que a história é mediação, a outra que ela basta —, e mostrar em detalhe como a segunda pode bastar não demonstra que bastou, do mesmo modo que mostrar como a primeira poderia operar através da história não demonstra que operou.

Isso pode parecer resultado puramente negativo, e não é. Antes deste percurso, coisas diferentes ocupavam o mesmo lugar argumentativo: uma prática podia ser historicamente produzida e, por isso, tomada como desmentida; podia resistir aos seus participantes e ser tomada como exterior à sua história; podia transformar vidas e ter a verdade do que afirmava inferida dos seus efeitos; podia durar e receber da duração uma proveniência que a duração não contém. Separar essas inferências não acrescenta uma resposta, mas altera as condições sob as quais uma resposta futura poderá ser aceita.

E há um ganho positivo, transportável. Diante de uma tradição que afirma responder a algo que a excede, a primeira pergunta não precisa ser se aquilo existe, nem se a tradição é verdadeira, nem sequer se quem adere é racional. Pode ser anterior e mais barata: o que teria de ser diferente para que esta pretensão tivesse encontrado alguma coisa que não esperava? Onde ela pode perder? O que reconheceria como correção? E, quando a correção ocorre, que parte do que aconteceu autoriza atribuí-la àquilo que a tradição nomeia? Há diferença entre uma pretensão que se deixa contrariar e uma que não deixa claro o que contaria contra ela; entre uma descrição que apenas acomoda o que aconteceu e outra que arrisca dizer o que deveria acontecer; entre um compromisso cujo custo

pode ser procurado e outro que declara, pela sua própria forma, que o custo nunca poderá ser cobrado. Nenhuma dessas diferenças entrega verdade. Entregam exposição — que é menos do que verdade, mas não é nada: é o que permite que uma pretensão entre num espaço em que consequências podem ser cobradas sem que seja preciso decidir antecipadamente se ela está certa.

Duas dívidas ficam abertas de maneira diferente das demais. Há perguntas que ficaram abertas porque não sabemos ainda como investigá-las, e há perguntas que ficaram abertas apesar de sabermos o que procurar: no primeiro caso falta-nos o instrumento; no segundo, falta-nos o caso. Os dois procedimentos admissíveis — coincidência determinada onde a transmissão não a explique, conteúdo determinado onde o repertório não o produza — pertencem ao segundo grupo. Nenhum entregou a desigualdade de que precisávamos; nenhum foi mostrado incapaz de entregá-la. Uma investigação que encontre amanhã o que faltou não estará acrescentando uma nota a estas páginas: estará mudando o seu resultado.

É por isso que não se conclui aqui que a identificação *não pode* ser decidida: depois deste percurso, essa seria a única frase sem direito a ser escrita. Cabe dizer algo menor e mais preciso: com o caso, o material e os procedimentos examinados, não foi decidida.

Resta uma observação sobre a própria pergunta. *A quem respondemos?* supõe que aquilo que está do outro lado da resposta pertence à espécie de coisa a que se pode chamar *quem*; mas o exame da forma pessoal mostrou que a forma sob a qual um constrangimento é recebido não estabelece a natureza daquilo que o produz. A pergunta rigorosa teria de ser formulada com uma

palavra mais pobre: *a que respondemos?* Conservo a outra de propósito, porque é assim que falam as tradições de que se trata aqui — e porque um percurso que passou tantas páginas mostrando que formulações correntes carregam passagens não conquistadas seria incoerente se não dissesse isso também do seu próprio título.

Quatro proposições, então, e nesta ordem. Que há resposta é uma coisa. Que o termo tenha realidade é outra. Que esse termo seja alguém é outra. Que seja aquilo que uma tradição diz que é, outra ainda. Cada passagem exige algo que a anterior não entrega. Não descobri a quem respondemos; descobri que respondemos antes de sabermos responder a essa pergunta, e que entre haver resposta e acertar no nome há uma distância — porque nomes carregam compromissos, produzem expectativas, contraem dívidas e às vezes expõem quem os pronuncia a ser contrariado. Estas páginas foram escritas para medi-la. Não a atravessaram. Mas agora sabemos onde ela está.

Não é a resposta que se procurava. É a pergunta em condições de ser feita.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A BRIEF STATEMENT of the rise and progress of the testimony of the Religious Society of Friends against slavery and the slave trade. Filadélfia: Joseph and William Kite, 1843.

A REVIEW of the Trenton decision in the Quaker cause. Filadélfia: Evan Lewis, 1833. VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia antiga*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

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

ASAD, Talal. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

BERNAND, Carmen. *A religião dos incas*. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2025.

BURTON, Robert A. *Sobre ter certeza: como a neurociência explica a convicção*. Tradução de Marcelo Barbão. São Paulo: Blucher, 2017.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FREUD, Sigmund. *Moisés e o monoteísmo*. Edição Standard Brasileira, v. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

HAYEK, Friedrich A. *Os fundamentos da liberdade*. Tradução de Anna Maria Capovilla e José Ítalo Stelle. Brasília: Editora UnB; São Paulo: Visão, 1983.

LAY, Benjamin. *All slave-keepers that keep the innocent in bondage, apostates*. Filadélfia: impresso para o autor por Benjamin Franklin, 1737-1738.

MacINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude: um estudo em teoria moral*. Tradução de Jussara Simões. Bauru: EDUSC, 2001.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Livro I. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

REDIKER, Marcus. *The fearless Benjamin Lay: the Quaker dwarf who became the first revolutionary abolitionist*. Boston: Beacon Press, 2017.

WOLTERSTORFF, Nicholas. *Divine discourse: philosophical reflections on the claim that God speaks*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

¹ Afiliação institucional e endereço eletrônico a completar. O presente artigo condensa e reformula, em regime de exposição argumentativa, o percurso desenvolvido em *A quem respondemos? Tradições que se dizem corrigidas* (no prelo), de onde provêm o caso examinado e o aparato conceitual aqui empregado.

² Os marcos institucionais empregados adiante são: a peça de 1738 pela qual a reunião anual desautoriza o livro de Benjamin Lay; a minuta de 1758, primeira medida disciplinar provida de sanção; e o ato de 1776, que manda testemunhar desunião com quem recusasse executar instrumentos de manumissão. Ver LAY (1738); A BRIEF STATEMENT (1843); REDIKER (2017).

³ Sobre a tradição como prática historicamente estendida e argumentativamente viva, MacINTYRE (1981); sobre a advertência quanto à universalização da categoria, ASAD (1993).

⁴ A convergência entre MARX (1867) e HAYEK (1960) quanto à existência de ordens que resultam da ação humana sem resultarem

de projeto humano é aqui registrada apenas nesse ponto, e não
como tese sobre qualquer dos dois.

⁵ A separação recebe corroboração — e não evidência — da descrição clínica da sensação de saber como estado que chega por vias próprias e pode apresentar-se igual quando se tem razão e quando não se tem; BURTON (2008).

⁶ BERNAND (2021), no exame das fontes e da terminologia religiosa quíchua. Para a advertência paralela quanto às categorias com que se lê o material grego, VERNANT (1990).

⁷ DURKHEIM (1912), Introdução e Conclusão; a palavra *postulado* é do próprio autor.

⁸ FREUD (1939), na parte sobre a herança arcaica. Nada se afirma aqui sobre o que a biologia veio a estabelecer depois; a conta fecha-se com o material que o próprio autor põe sobre a mesa.

⁹ A exigência é formulável precisamente porque há tradições que sustentam, de modo determinado, que o seu termo fala e quer ser reconhecido; ver WOLTERSTORFF (1995) e ALSTON (1991).