

EL ACONTECIMIENTO Y LA INFERENCIA: EXPOSICIÓN, DEUDA Y LOS LÍMITES DE LA ADJUDICACIÓN PÚBLICA DE LA PROVENIENCIA

Pablo Dietrich¹

Estudiante de maestría en Derecho, Universidade Estácio de Sá (UNESA) · ORCID 0009-0003-5447-0550

Traducción del autor. Traducción al español, realizada por el autor, de: DIETRICH, Pablo. O acontecimento e a inferência: exposição, dívida e os limites da adjudicação pública da proveniência. *Revista Tópicos*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 37, p. 1–30, 2026. ISSN 2965-6672. DOI: [10.70773/revistatopicos/788153389](https://doi.org/10.70773/revistatopicos/788153389). El texto en portugués publicado por la revista es la versión de referencia; esta traducción se distribuye bajo la licencia CC BY 4.0, con atribución a la publicación original.

RESUMEN

Ciertas tradiciones afirman no solo responder a algo que no han producido, sino poder ser corregidas por ese algo. El artículo no pregunta si eso existe, ni si la tradición tiene razón; pregunta qué haría examinable una alegación de ese tipo para quien no pertenece a la comunidad. La tesis central es que la experiencia de ser contrariado y la identificación de aquello que contrarió son cosas de especies diferentes: la resistencia es un acontecimiento, la atribución de su proveniencia es una inferencia, y ninguna propiedad del acontecimiento (intensidad, costo, duración, indisponibilidad, recalcitrancia, forma personal) entrega, por sí sola, la inferencia. A partir del caso de la Sociedad de los Amigos de Filadelfia entre 1738 y 1776, se trasladan a esa configuración los procedimientos de atribución que operan en otros dominios, y se muestra que lo que atraviesa no es lo que sirve: falta la vía de acceso independiente de las mediaciones cuya proveniencia está en cuestión. Se construye entonces una contabilidad que cobra a cada identificación rival lo que acomoda, lo que prevé, lo que necesita añadir y qué deuda contrae, aplicada con la misma regla a las descripciones naturalistas y a la propia tradición. El resultado es negativo y determinado: en el material examinado, ningún procedimiento público produjo la desigualdad necesaria entre identificaciones rivales. Lo que queda no es escepticismo, sino exposición: propiedad pública más pobre que la verdad y, por eso, utilizable, que no distribuye vencedores e impide que la ausencia de adjudicación se convierta en victoria para cualquiera de los lados.

Palabras clave: proveniencia; adjudicación pública; exposición; tradición; epistemología de la religión.

1. EL PROBLEMA

Una comunidad vivió durante un siglo de cierta manera y, a lo largo de algunas décadas, cambió. El cambio contrarió intereses de sus propios miembros, costó dinero, alimentó disputas que duraron años y terminó con la exclusión de algunos de ellos. Nada de esto es raro. Lo difícil de explicar es lo que aquellas personas dijeron que había ocurrido: no que hubieran cambiado de opinión, sino que estaban equivocadas, y que aquello que les había mostrado el error era precisamente aquello a lo que creían obedecer desde el principio.

Hay una diferencia considerable entre decir que una comunidad se corrigió y decir que fue corregida. En el primer caso podemos permanecer enteramente dentro de su historia. En el segundo, la propia comunidad introduce una diferencia que no permite ese cierre: afirma responder a algo que no se confunde con ella y que, justamente por no confundirse, puede volverse contra lo que ella hace. Una tradición así no admite solo la posibilidad abstracta del error; admite poder equivocarse respecto de aquello mismo a lo que procura ser fiel.

El caso es el de los cuáqueros de Filadelfia y sus alrededores, entre mediados y fines del siglo XVIII, en el proceso que los llevó a hacer incompatible la posesión de personas esclavizadas con la pertenencia a la sociedad.² No porque ofrezca un episodio edificante, sino porque ofrece un caso, y un caso solo es útil cuando estamos dispuestos a dejar que cree dificultades también para lo que nos gustaría que fuera verdad.

Conviene decir con precisión qué se pregunta, porque casi todas las preguntas vecinas son mayores. No se pregunta si existe aquello a lo que aquellas personas decían responder, ni si tenían razón, ni si alguna religión es verdadera. La pregunta comienza antes: **¿qué haría sostenible, para quien no pertenece a la comunidad, la afirmación de haber sido corregida por aquello a lo que responde?** ¿Qué tendría que estar disponible para que alguien de fuera pudiera darle la razón o rechazarla sin decidir antes si cree en aquello en lo que ella cree?

La exigencia no se impone desde fuera: la distinción ya existe dentro de la práctica. Cuando una comunidad dice que cierta exigencia vino de aquello a lo que responde, por medio de esa afirmación una orientación es reconocida como legítima, otra es rechazada, una conducta es corregida y a veces alguien es excluido. La comunidad necesita, por tanto, distinguir entre lo que recibe como venido de su término y lo que solo le ha sido atribuido, y es de esa diferencia interna de donde nace el problema público.

Esto reduce el objeto: no se ofrece aquí teoría alguna de la religión, sino que se aísla una clase estrecha, la de las tradiciones que se comprenden como respuestas a algo que no han producido y que admiten poder ser corregidas por ese algo. La primera mitad de la descripción viene de la antropología; la segunda es un añadido del que es preciso responder, porque una tradición puede comprenderse como responsiva sin comprenderse como corregible por su término.³

Queda por aclarar el uso de *neutralidad*. El instrumento aquí construido no trae incorporado un criterio capaz de decidir, por sí solo, la verdad o el valor de las posiciones examinadas; es en ese sentido, y solo en ese, en el que es neutral. La neutralidad metodológica no es inocencia, y aquí la primera no servirá de nombre para la segunda.

2. TÉRMINO, MODO Y TRAMA: LOS DOS SILENCIOS DE LA DESCRIPCIÓN

Comencemos por lo que es descriptible sin controversia. Una práctica de esta especie exhibe tres elementos. Hay un *término*: aquello hacia lo que los participantes se vuelven, que no se confunde con la práctica y es reconocido como no producido por ella. Hay un *modo*: maneras

aprendidas de dirigirse a ese término, con sus tiempos, gestos, silencios y errores posibles; se puede errar sin transgredir regla escrita alguna. Y hay una *trama*: la red de relaciones que distribuye posiciones entre los vivos y atraviesa el tiempo, conservando, modificando y transmitiendo lo que se ha recibido. Las formas de la transmisión pueden cambiar; lo que no puede desaparecer es la transmisión misma. Si durante una generación nadie enseña, conserva y entrega, al final de ella no tendremos una reunión empobrecida: no tendremos reunión alguna.

Esta descripción tiene dos limitaciones, y de ellas depende el resto del recorrido. La primera: la descripción no contiene criterio de valor. Término, modo y trama registran sin dificultad la corporación de oficio, la comunidad religiosa y la organización criminal. Esto no las vuelve moralmente equivalentes; significa que el juicio que las separa no ha sido producido por este instrumento. Hay una diferencia elemental entre no poseer un juicio y negarse a atribuir a un instrumento un juicio que no proporciona; y, si el criterio se hubiera inscrito en la construcción, encontraríamos al final lo que hubiéramos depositado al comienzo.

La segunda: la descripción tampoco decide la realidad del término. Una práctica enteramente orientada hacia algo inexistente puede poseer término, modo y trama tan densos como una orientada hacia algo que existe, y multiplicar detalles no ayuda: la distancia entre la práctica y la realidad de su término deriva del tipo de cosa que se está describiendo, no de una imperfección que una mayor precisión pudiera colmar.

De aquí se sigue una consecuencia resistida por ambos lados. La intensidad de la participación informa sobre la relación del participante con aquello de lo que participa; no informa, por sí sola, sobre la verdad o el valor de aquello a lo que se entrega. Un cuáquero del siglo XVIII podía sacrificar negocios prósperos, rechazar tejidos por las condiciones en que se producían, pagar directamente a las personas esclavizadas de la casa que lo hospedaba para no recibir gratis lo que ellas habían sido obligadas a dar. Si la profundidad, el sacrificio o la duración midieran por sí mismos el valor de aquello a lo que alguien se adhiere, casos así tendrían una enorme fuerza probatoria. No la tienen: se paga un precio extraordinario por una convicción verdadera o por una falsa, por una causa justa o por una terrible.

3. PRODUCIDO NO ES LO MISMO QUE ILUSORIO

La pregunta por la realidad del término parece admitir solo dos respuestas: o existe, más allá de la práctica y de la historia que la formó, aquello que los participantes afirman encontrar, o no existe. La bifurcación es exhaustiva y, en esa medida, está intacta; la dificultad está en lo que hacemos con la segunda posibilidad después de elegirla. Se pasa casi sin advertirlo de *el término no existe independientemente de la práctica* a *la práctica es un engaño*, como si la segunda afirmación estuviera contenida en la primera. No lo está: entre ambas hay un paso que es preciso examinar.

Se ve mejor fuera del caso religioso. En una organización criminal, el término de la práctica puede estar constituido por obligaciones que el miembro actual encuentra ya hechas:

quién debe qué a quién, qué lealtades se exigen, qué deudas atraviesan el tiempo. No es necesario atribuirles existencia independiente de los seres humanos que las instituyeron; tienen historia, fueron establecidas, alteradas y transmitidas por personas. Según la bifurcación, el término es producido. ¿Se sigue de ahí que el muchacho de dieciocho años que entra allí esté equivocado al responder a él? Las obligaciones que pasan a gobernar parte de su vida no fueron hechas por él, estaban allí antes de su llegada, se le resisten y no desaparecen cuando las viola. Podemos condenar enteramente esa realidad sin alterar el hecho descriptivo; lo que no podemos decir es que él esté ante una imagen producida por sí mismo.

Lo que la bifurcación borraba era una pregunta elemental: ¿producido por quién, y cuándo? Bajo la misma palabra se reunían lo que el propio participante produce y reconoce como obra suya; lo que la comunidad presente produce y conserva bajo algún poder de alteración; y lo que seres humanos produjeron muchas generaciones antes y que los vivos reciben como realidad ya constituida. En los tres hay producción humana; la relación del participante con lo producido no es la misma. Decir que el dinero, el derecho o una lengua han sido producidos aclara algo sobre la proveniencia; no aclara todavía la relación de quien los recibe con lo que ha recibido.

La consecuencia altera el segundo camino: no es aquel en que no existe relación alguna, sino aquel en que la relación existe, con la propia práctica históricamente constituida, que el participante no produjo, que lo antecede y que no está sometida a su voluntad, y en que aquello con lo que efectivamente se relaciona no es lo que él cree encontrar más allá de ella. Esa es la rival seria, y no es una teoría ingenua del error: concede la experiencia y desplaza la identificación.

4. LA RESISTENCIA ES UN ACONTECIMIENTO; LA ATRIBUCIÓN ES UNA INFERENCIA

Aquí está el núcleo del argumento: **la resistencia es un acontecimiento; la atribución de su proveniencia es una inferencia.** Ambas llegan juntas a la conciencia, y por eso es fácil tratarlas como una sola.

Un químico conoce el procedimiento, mide, mezcla, calienta y espera; el resultado no aparece. La experiencia es anterior a cualquier explicación: se esperaba una cosa y ocurrió otra. Pero el material puede no admitir lo que se esperaba de él; el aparato puede estar defectuoso; el reactivo, contaminado; el procedimiento puede haberse aprendido mal y repetido así durante años; la teoría puede estar equivocada; o el resultado puede haber ocurrido y el error estar en la lectura. En todos esos casos la experiencia inicial es prácticamente la misma. La contrariedad anuncia un problema; no trae consigo la indicación de su proveniencia.

En la reunión de los Amigos, la misma estructura aparece bajo una forma menos dócil. Una reunión podía permanecer horas ante una cuestión sin decidir; no había votación que cerrara el asunto cuando la mayoría se cansaba, y una objeción que no pudiera ser absorbida detenía el proceso durante meses. Pero la vida de aquella comunidad estaba atravesada por constreñimientos

de proveniencias muy diferentes: la disciplina resistía al individuo; los ancianos resistían; las actas resistían, trayendo al presente decisiones registradas por otros; la costumbre resistía incluso a quien tenía autoridad para modificarla; el mundo circundante resistía, con ridículo, hostilidad y pérdida material; el interés económico imponía su peso. Y, entre todas, los participantes hablaban todavía de otra. Todas llegan bajo una experiencia elemental semejante: algo no cede. El problema es que la experiencia del límite no lleva inscrito en sí el origen del límite.

Hay una respuesta fuerte a esto, y merece su mejor versión. Aunque una construcción humana adquiera una enorme independencia frente a cada participante y a una generación entera, la historia de su formación permanece, en principio, interna a la cadena humana que la produjo; una resistencia cuya proveniencia no estuviera en esa cadena sería otra cosa, y tal vez orígenes diferentes dejen rastros diferentes. Tendríamos entonces una diferencia que no exige decidir previamente lo que está en disputa.

El examen de las propiedades candidatas devuelve siempre lo mismo. La *persistencia* no sirve: una lengua es enteramente humana y atraviesa siglos, resiste a Estados, academias y reformas concertadas, se impone a los vivos como cosa encontrada ya hecha. Hay al menos dos maneras de que algo resista: porque su proveniencia no depende de nosotros, o porque depende de nosotros de manera demasiado distribuida para quedar a disposición de cualquiera; y la persistencia por sí sola no dice cuál. La *intensidad* dice cuánto pesa una resistencia; la *duración*, cuánto tarda en ceder; el *contenido*, en qué dirección contraría. Ninguna dice de dónde vino. Y la *indisponibilidad* no es lo mismo que la independencia: un orden distribuido a lo largo de siglos y entre multitudes es indisponible para cada uno sin dejar de ser humano.⁴

Tampoco la *forma personal* bajo la cual se recibe un constreñimiento establece la naturaleza de aquello que lo produce. Una experiencia puede presentarse como llamada sin que de ello se siga un llamador; una práctica puede organizarse como espera sin que la espera establezca una iniciativa del otro lado.

Queda el testimonio, y no puede hacer el trabajo por sí solo. La razón no es una sospecha sobre la honestidad de quien habla: una persona puede estar enteramente convencida de que fue corregida por algo que no produjo y puede, incluso, estar en lo cierto. La dificultad permanece en el caso de perfecta sinceridad, porque la afirmación ya contiene la atribución que se quiere examinar. Tomar la respuesta de la comunidad como prueba de la proveniencia es transformar la autointerpretación de la práctica en criterio para confirmarla. El círculo no nace de la religión: nace del procedimiento.⁵

Desplazar el peso hacia las circunstancias no lo salva. Alguien abandona una ventaja, se enfrenta a sus pares, pierde posición, e insiste en que no eligió el cambio: el costo vuelve más impresionante la resistencia; no identifica su proveniencia.

Y hay una dificultad adicional, de otro orden. En una comunidad, decir que una corrección vino del término no es solo relatar: es actuar. Quien lo afirma reivindica para su propuesta una autoridad que no debería depender de él, y quien se opone ya no estará solo discrepando de una

persona. La alegación describe una proveniencia y, al mismo tiempo, redistribuye autoridad en el presente. Se sigue que lo que llega hasta nosotros ya ha pasado por una selección: no encontramos todas las ocasiones en que alguien afirmó haber sido corregido, sino las alegaciones que sobrevivieron a los procedimientos por los cuales la comunidad decide quién puede hablar y en qué condiciones lo que dice contará como palabra dirigida al cuerpo. El caso lo hace visible: hubo quien formuló acusaciones contra la esclavitud precisamente en el lenguaje de fidelidad y corrección que más tarde se volvería familiar, sin por ello ser recibido como portador de una corrección, y la respuesta institucional pudo adoptar la forma de la disciplina y del buen orden en lugar de la refutación; décadas después, argumentos próximos en contenido adquirieron otra eficacia por otras vías y en otras posiciones de la trama. No es necesario concluir de ahí que la autoridad produjo el cambio: basta reconocer que participó en la selección de lo que pudo contar como corrección. Poseer el archivo final no nos dice cuál era la población inicial de las alegaciones.

5. PROCEDIMIENTOS TRASLADADOS: LO QUE ATRAVIESA Y LO QUE SIRVE

Si la atribución es una inferencia, la pregunta correcta deja de ser qué propiedad del acontecimiento revela la proveniencia y pasa a ser qué autoriza la inferencia. Hay dominios en los que las atribuciones de proveniencia se hacen bajo control público; vale la pena preguntar qué es lo que, allí, hace efectivamente el trabajo, y si esa condición permanece cuando cambia el contexto. La comparación no es entre fuerzas: un historiador no fracasa por no repetir la Guerra del Peloponeso en un laboratorio.

Tómese la predicción arriesgada. En los casos en que funcionó, contenía dos piezas, y solo producía desigualdad cuando ambas estaban presentes. La primera es la *anticipación determinada*: antes de conocer el resultado, alguien se compromete con algo lo bastante preciso para que un error posterior pueda ser reconocido; no la esperanza genérica de encontrar un organismo intermedio, sino la restricción de la edad de las rocas, del ambiente de deposición y de las características esperadas. La segunda es diferente: lo que proporciona la respuesta viene por una vía que no está bajo el control de los procesos que produjeron la expectativa; el cálculo podía estar equivocado, pero no podía mover el planeta; la hipótesis podía orientar la excavación, pero no podía poner el fósil en la roca. La anticipación crea exposición; la independencia de la vía de confirmación impide que toda respuesta sea devolución de lo que ya se había puesto en el procedimiento.

Llevadas por separado a nuestro caso, las dos piezas no atraviesan juntas. La anticipación determinada existe, y con frecuencia: las tradiciones hacen afirmaciones sobre acontecimientos, lugares y fechas lo bastante precisas para que se sepa qué contaría como error. Aquí es preciso concederle todo: cuando esa cosa puede comprobarse por una vía que la tradición no controla, el procedimiento atraviesa entero para aquella afirmación, que puede acertar y puede errar, y tanto el acierto como el error cuentan.

Pero hay que preguntar de inmediato qué se confirmó cuando hubo acierto, y la respuesta es menor de lo que parece: se confirmó *aquella afirmación sobre el mundo*. Una comunidad puede acertar sobre un lugar, una fecha o un acontecimiento y seguir teniendo su transformación interna enteramente explicada por su propia historia: la confirmación llegó por una vía independiente, pero recayó sobre otra cosa. Conviene retener la diferencia: *atravesar* es una propiedad del procedimiento; *servir* depende de aquello sobre lo que recae. Trasladar un procedimiento no traslada consigo el objeto de la inferencia para la cual tenía fuerza, y es ese paso silencioso el que hace que ciertas comparaciones parezcan más concluyentes de lo que son.

Pásese a las afirmaciones que interesan directamente: no sobre algo del mundo comprobable por otra vía, sino sobre el propio término y sobre lo que exige de la comunidad. Aquí la primera pieza todavía puede existir: una tradición puede comprometerse de manera determinada a abandonar una práctica o a corregir una posición. Es la segunda la que desaparece: lo que confirmaría que la exigencia vino del término llega por las mismas mediaciones cuya proveniencia estamos intentando juzgar: textos, memorias, autoridades, prácticas de discernimiento, procedimientos por los cuales una alegación es aceptada o rechazada. No hay aquí el equivalente de la región del cielo hacia la cual se manda apuntar el telescopio.

Lo mismo sucede con la intervención, cuya fuerza venía de poner aquello que se afirmaba existente a trabajar para un objetivo independiente de aquel para el cual había sido introducido, con un resultado verificable por una vía propia: o el resultado es una ocurrencia pública del mundo, y entonces cuenta para la afirmación empírica que se hizo, o no hay resultado verificable por una vía independiente, y falta la pieza que daba poder al procedimiento. En cuanto a la recalcitrancia bajo esfuerzo motivado, atraviesa con facilidad y existe en abundancia en esas tradiciones, que conservan contra su propio interés textos y decisiones que las acusan; pero lo que atraviesa es la propiedad, no el poder discriminante, pues un orden distribuido puede ser recalcitrante en la misma medida.

6. LOS DOS CANDIDATOS QUE SIGUEN SIENDO ADMISIBLES

Quedan dos procedimientos que no dependen previamente de la identificación que deberían poner a prueba. No es necesario que la decidan: según la regla usada desde el principio, basta con que produzcan desigualdad.

6.1. Convergencia entre tradiciones sin contacto

El primero busca una coincidencia determinada allí donde la transmisión no la explique: si dos tradiciones históricamente independientes convergieran en contenidos determinados cuya semejanza las explicaciones rivales no nos hubieran enseñado a esperar, habría allí algo que medir.

El examen devuelve un intercambio no previsto. Donde el contenido es abundante y directamente accesible, la independencia histórica se debilita, porque hay transmisión posible o demostrada. Donde la independencia histórica es excepcionalmente fuerte, se debilita el acceso

independiente al contenido anterior al encuentro: el registro del que disponemos fue producido después del contacto y a través de las categorías de quienes llegaron. Lo que debería funcionar como segundo testimonio independiente llega hasta nosotros por medio del primero.

La dificultad es más honda que un sesgo. En la lengua de aquel pueblo, incluso el término que estaríamos tentados de traducir por *dios* constituye un problema: el concepto más próximo designa una potencia animadora, aquello que hace crecer el maíz y la papa, forma montañas, hombres y animales, y el mundo descrito allí no comienza con cosas traídas de la nada a la existencia. El castellano de los cronistas traía otra arquitectura, y basta poco para que una pase por la otra: el verbo empleado para verter aquella acción podía acercarla a nutrir o sostener, y una alteración mínima la acercaba a crear. Una vocal podía hacer que una potencia animadora empezara a parecer un creador.⁶

Obsérvese lo que se ha encontrado: no una dificultad de fuentes, sino la condición fijada a la entrada, apareciendo donde menos se esperaba. Necesitábamos una vía cuya fuerza no dependiera de la identificación en juicio, y el registro del segundo caso fue producido a través de las categorías de una de las identificaciones que pretendíamos comparar; la convergencia podría pertenecer a las dos tradiciones o haber sido producida en el acto de hacer caber una de ellas en el vocabulario de la otra. Nada de esto derrota el procedimiento: el candidato no ha caído; ha caído la muestra que fue posible construir.

6.2. Alteridad del contenido

El segundo no depende de encontrar dos tradiciones. Pregunta si una práctica puede ser constreñida en dirección a un contenido que los patrones con los que ella misma juzgaba, aplicados con rigor, no entregarían. La formulación inicial exigía demostrar una ausencia en todo un repertorio histórico y era casi impracticable; la reformulación vuelve examinable la pregunta, porque ya no es necesario probar que nadie tuvo la idea, sino establecer positivamente lo que los patrones recibidos producían cuando se aplicaban. El procedimiento no es imaginario: hay configuraciones en las que una descripción encuentra algo que su repertorio no entregaba y en las que ese encuentro puede comprobarse desde fuera.

Aplicado a la tradición examinada, la señal vino invertida. El contenido por el cual ella se describió como corregida no era ajeno a sus patrones: quien primero lo formuló tomó escrúpulos que la comunidad ya practicaba, los volvió sobre una práctica que ella todavía toleraba y los llevó hasta una consecuencia que no había querido extraer. El contenido era nuevo como *aplicación* y no como *principio*. Esto no muestra que ninguna corrección haya venido de fuera (algo que exceda a la comunidad podría corregirla haciéndole ver una consecuencia de los patrones que ya poseía), sino solo que, aquí, la alteridad del contenido no proporciona lo que se buscaba: la historia interna produce el contenido sin añadir pieza alguna que no estuviera disponible.

También aquí el candidato no ha caído, y la deuda es más precisa: sería necesario mostrar, mediante documentación anterior a la corrección, que los criterios normativos de una tradición, aplicados con rigor, entregaban una cosa, mientras que la corrección la llevó de manera

determinada a otra que no era extensión, profundización o recombinación de esos criterios; y preguntar además por dónde entró el contenido nuevo, porque la alteridad respecto del repertorio no es alteridad respecto de la historia humana.

7. LA CONTABILIDAD

No encontrar un procedimiento que adjudique no autoriza a decir que todas las descripciones están en la misma situación: dicen cosas diferentes y pagan precios diferentes por decirlas. Hace falta, por tanto, una grilla que se aplique a cualquier identificación, incluida aquella de la que partimos. Son cuatro preguntas: ¿qué *acomoda* del material que tenemos? ¿Qué *prevé* que las otras no prevén? ¿Qué necesita *añadir* para hacerlo? ¿Y qué *deuda* queda abierta?

7.1. Postulado, inaccesibilidad, audacia

La descripción rival más fuerte concede la experiencia y desplaza la identificación. Establece la separación entre tener relación con algo y acertar sobre lo que ese algo es, separación que este recorrido encontró por su cuenta y que ya estaba formulada, con suficiente claridad, por el autor de la descripción rival. No hay aquí una disputa que ganar: hay una distinción anterior a la nuestra, que debemos reconocer y conservar.

Es después de esto cuando los caminos se separan. Hecha la distinción, aquella descripción *identifica*: la realidad que las mitologías concibieron bajo formas diferentes, causa objetiva y duradera de las sensaciones propias de la experiencia religiosa, es la sociedad. La pregunta relevante no es si esto explica algo (explica mucho), sino qué autoriza el paso entre mostrar que la sociedad *puede* producir anterioridad, exterioridad, obligación y constreñimiento y concluir que es ella aquello que está siendo experimentado. Y el fundamento no está escondido: el propio texto declara, dos veces y en lugares decisivos, el estatuto de aquello que usa. En la apertura, el *postulado* de que una institución humana no puede descansar sobre el error y la mentira, pues de otro modo encontraría en las cosas resistencias que no vencería; en la conclusión, el postulado de que el sentimiento unánime de los creyentes de todos los tiempos no puede ser puramente ilusorio, seguido de la imagen del árbol que se conoce por sus frutos.⁷

Concedidos, esos postulados impiden que la explicación sea una simple teoría del error. Pero hacen el primer movimiento, no el segundo: de la proposición de que la experiencia no puede estar enteramente vacía no se sigue que la realidad que la sostiene sea la sociedad. Establecer que una sensación de calor tiene una causa objetiva no es todavía establecer qué es esa causa, y la observación es del propio autor. El árbol y los frutos autorizan, si se acepta el postulado, a buscar un árbol; no dicen qué árbol los produjo. Añádase que las dos razones invocadas para atravesar (la duración como signo de fundamento y la extensión de la adhesión) ya habían sido examinadas antes, en el examen de la lengua: la regla no fue tallada para el adversario.

Una segunda descripción se niega a identificar el término, y por eso no produce previsión sobre él ni contrae la deuda correspondiente: su posición contablemente cómoda viene de haber

afirmado menos, no de haber demostrado más. Una tercera prevé que ningún enunciado logre decir adecuadamente aquello a lo que pretende referirse, mediante una cláusula que vuelve el término inaccesible al examen que podría contrariarla: prevé mucho, pero la previsión y la protección nacen juntas.

La cuarta va más lejos. No prevé solo que la comunidad yerre, sino la forma determinada que adoptará el error: si un acontecimiento remoto permanece activo bajo deformación, ciertas recurrencias dejan de ser material acomodado después del hecho y pasan a ser lo que el mecanismo mandaba esperar. La ventaja es real, y por eso el cobro también puede serlo. Lo que necesita añadir es una transmisión psíquica transgeneracional de contenido adquirido que la ciencia biológica disponible rechazaba, y el autor no oculta el punto: registra la resistencia, admite que no puede prescindir de aquello que la encuentra, y asume la *audacia*. Cuando pregunta qué autorizaría a conservar la hipótesis, ofrece como evidencia los propios fenómenos que, dentro de la construcción, exigen la derivación; y, en el límite, la razón declarada ya no es evidencia de otra procedencia, sino necesidad interna: sin ese factor, escribe, no se consigue avanzar.⁸

Esto obliga a refinar la regla. No basta con preguntar cuánto prevé una identificación y cuántos mecanismos necesita añadir; es preciso preguntar si aquello que produce la previsión posee un apoyo que no venga exclusivamente de la necesidad que la propia descripción tiene de él. Un postulado puede ser modesto y bien sostenido; grande y examinable; declarado inaccesible; o puede recibir como evidencia principal los propios fenómenos para cuya explicación fue introducido. No importa solo cuánto se debe, sino a quién se debe y si existe una vía independiente de cobro.

Conviene decir con igual precisión lo que esto no hace. Nada aquí prueba que alguna de esas identificaciones esté equivocada. Una descripción puede depender de un mecanismo inadecuado y, por otras razones, acertar en aquello que identifica; mostrar que el camino no sostiene el viaje no demuestra que el lugar no esté allí. Lo que se cierra es la cuenta del argumento, no la realidad a la que pretende llegar. Y hay una coincidencia que vale la pena registrar porque no fue buscada: en los dos casos en que el compromiso se volvió más visible, el lugar en que se instalaba fue señalado por el propio autor; uno llamó *postulado* a aquello sobre lo que hacía descansar el estudio, el otro llamó *audacia* a aquello sin lo cual no podía avanzar. No encontré el punto débil: tuve que leerlo.

7.2. La regla de la simetría

Hacer que la cuenta se aplique solo a las identificaciones rivales e interrumpirla al llegar a la identificación de la propia tradición sería aplicar la regla a medias y llamar resultado a la asimetría.

Obsérvese algo que atravesó las cuatro descripciones rivales: ninguna afirma que aquello a lo que la comunidad responde *quiera* ser reconocido por ella. La sociedad no pretende revelarse bajo las representaciones que produce; una estructura psíquica no pretende ser correctamente identificada por quien experimenta sus efectos; un acontecimiento remoto que sobrevive

deformado no intenta corregir la deformación. En todas, por tanto, el hecho de que los participantes no identifiquen públicamente lo que los constriñe es una dificultad para nosotros, no para el término identificado.

De ahí la regla: la indisponibilidad pública de una identificación no pesa por igual contra todas las descripciones; su peso depende de lo que cada una nos da razones para esperar acerca de la reconocibilidad del término que postula. Cuando la identificación afirma que el término quiere darse a conocer, llama, revela, corrige y pretende que aquellos a quienes se dirige reconozcan que es él quien lo hace, entonces la indisponibilidad encontrada deja de ser solo un límite de nuestros procedimientos y pasa a ser algo que esa identificación necesita acomodar; no porque hayamos decidido de antemano cómo debería actuar un término así, sino porque la propia descripción le atribuyó un propósito cuya realización produciría una diferencia en lo que esperamos encontrar.⁹ Es la propia tradición, y no el observador, quien proporciona aquí la medida.

8. EXPOSICIÓN NO ES VERDAD

Lo que queda, cuando la identificación no puede ser adjudicada, es una propiedad pública descriptible sin resolver la cuestión abierta. Una pretensión puede exponerse de maneras diferentes: mediante previsiones que pueden fallar; mediante afirmaciones que el mundo puede desmentir; mediante la sujeción a un canon que puede volverse contra lo que ella ahora sostiene; mediante el reconocimiento de la revisión, que admite que alguna posición presente llegue a ocupar el lugar de las que hoy llama errores; mediante procedimientos capaces de entregar resultados que la comunidad no quería; y mediante la admisión de información producida fuera de sí. A estas se suman dos que la propia interpretación genera: la exposición a las consecuencias de aquello que pone a trabajar y la exposición a la comparación con sus propias pretensiones de reconocibilidad.

Tres cautelas impiden que esto entregue más de lo que entrega. La primera: la exposición solo tiene valor mientras algo pueda realmente contar contra la pretensión. No basta con que una práctica atraviese dificultades o revise posiciones; es preciso que haya, *antes* del resultado, una diferencia entre lo que ella podría encontrar sin problema y lo que la obligaría a reconocer que algo salió mal. Sin esa diferencia, lo que parece vulnerabilidad es solo capacidad de acomodación.

La segunda: las formas no constituyen una escala. Una tradición puede exponerse fuertemente a los hechos del mundo y casi nada a la revisión; reconocer errores con facilidad y proteger de cualquier consecuencia la identificación del término; atarse severamente al canon y disponer de recursos interpretativos capaces de acomodar casi cualquier resultado. Cerrar una puerta no cierra las demás, y abrir muchas no compensa el cierre de otra. Lo que se obtiene no es una nota, sino un *perfil*.

La tercera, y la más importante: la exposición no es otro nombre de la verdad, ni de la racionalidad, ni de la superioridad. Es una propiedad más pobre y, por eso, más utilizable: la cantidad y la especie de cosas que una pretensión permite que cuenten contra lo que afirma. Una

tradición puede estar en lo cierto y exponerse poco; puede estar equivocada y exponerse mucho; puede aumentar su exposición a medida que se vuelve más determinada y ofrecer así a los críticos instrumentos que una posición vaga jamás ofrecería. La exposición no premia a quien se expone.

Lo que hace es determinado: vuelve desigual la situación pública de las pretensiones. Una afirmación que puede fallar no está en la misma situación que otra para la cual ningún resultado cuenta como fallo; una interpretación confrontable con un texto que no controla no está en la misma situación que otra capaz de reescribir retroactivamente su propia medida; una comunidad que registra sus propios errores no está en la misma situación que otra para la cual todo error aparente confirma, por definición, su corrección más profunda. Y ser contrariada no es estar refutada: es contraer una deuda. Antes del resultado, aquella explicación no era necesaria; después de él, lo es, y esa es una diferencia pública, incluso cuando la verdad de la identificación permanece donde estaba.

9. TRES PREGUNTAS QUE NO SON LA MISMA

El recorrido obliga a separar lo que ocupaba el mismo lugar argumentativo.

La primera es sobre el mundo: ¿hay aquello, y es aquello? Este examen llegó a su borde y se detuvo. Encontró personas efectivamente constreñidas por algo, una comunidad incapaz de disponer enteramente de aquello que la constreñía, descripciones rivales capaces de acomodar el mismo material, y ningún procedimiento que decidiera públicamente cuál de ellas identifica correctamente el término. Decir esto no es declarar todas las respuestas igualmente buenas; es no confundir el alcance del instrumento con la extensión de la realidad.

La segunda no pregunta qué existe, sino qué puede establecerse entre personas que no necesitan compartir previamente la identificación en disputa. Aquí hay un resultado, negativo y determinado: se buscaron vías cuya fuerza no dependiera de aquello que debían juzgar, se trasladaron mecanismos de dominios en los que se hacen atribuciones, se examinaron los procedimientos internos de la tradición, se buscaron convergencia independiente, alteridad de contenido y anticipaciones determinadas, y, en el material examinado, no se encontró un procedimiento público que produjera la desigualdad necesaria.

La tercera comienza donde termina la segunda, y no se recibe gratis de las otras dos: ¿es racional adherirse? Hay que cerrar tres atajos. El *negativo* dice que, puesto que la identificación no puede decidirse públicamente, quien se adhiere cree en lo que no puede mostrar, y eso es irracional. El paso necesita una premisa (que una creencia solo es racional si puede ser adjudicada públicamente entre alternativas rivales mediante procedimientos disponibles para cualquiera) que es fuerte, no ha sido establecida aquí y condena de una vez muchas cosas que nadie trata como irracionales, incluida buena parte de lo que cualquier persona cree sobre su propia vida, sobre quienes conoce y sobre lo que ocurrió antes de nacer. Quien quiera usarla tendrá que traerla de fuera y sostenerla. El *positivo* es simétrico e igualmente corto: no haber manera de decidir en contra no es tener razones a favor; una cosa puede ser indecible y sostenerse por los peores

motivos del mundo. El *tercero* es más discreto: sería natural transformar la exposición en criterio de racionalidad y decir que adherirse a una tradición que se expone mucho es más racional. No se sigue: la responsabilidad en el espacio público no es acierto.

Cerrados los atajos, la cuenta del lado de quien cree tiene dos columnas. Lo que la no adjudicabilidad le retira es considerable, y es justamente lo que él ofrecería con naturalidad: no puede presentar como argumento público la resistencia que encontró, ni el costo que pagó, ni la antigüedad de su tradición, ni la transformación que vio en sí mismo y en los otros, ni la experiencia de haber sido corregido. Sigue teniéndolas y pudiendo decirlas, pero no como razones que obliguen a quien está fuera. Lo que no le retira es más de lo que podría suponerse: no muestra que esté equivocado, ni que aquello a lo que responde no sea lo que él dice, ni que sus razones sean malas razones *para él*; y no reduce su adhesión a una fabricación individual, porque él recibe una práctica y se relaciona con algo que lo antecede y no es obra suya.

Queda abierta, y ahora correctamente formulada, la pregunta siguiente: ¿qué necesita tener, hacer y admitir una persona para que la adhesión a una identificación no adjudicada sea racionalmente legítima? La exigencia, nótese, no pertenece a un lado de la disputa. Si al creyente se le puede preguntar qué le haría revisar la identificación, quien la identifica como producto enteramente humano recibe la misma pregunta; si es sospechoso que una comunidad acomode cualquier resultado sin revisión, es igualmente sospechosa una explicación naturalista capaz de recibir cualquier experiencia y cualquier resistencia como aquello que ya esperaba encontrar. La exigencia pertenece a quien afirma.

10. EL INSTRUMENTO COMO PRÁCTICA EXPUESTA

Sería incoherente exigir exposición a todas las pretensiones y eximir a aquella que formula la exigencia. Tres observaciones devuelven la regla a su portador.

La primera concierne al orden en que ocurrieron las cosas. El sesgo no se introdujo cuando el instrumento ya estaba listo y se eligió, entre varios casos, el que mejor se dejaba examinar. El caso vino primero; fue a partir de él que las preguntas se volvieron visibles. La dificultad es más honda que la selección del objeto: hubo también una selección de las propiedades que se volvieron examinables porque aquella documentación existía. El rastro documental no fue declarado importante después porque hubiera mucho de él; fue la abundancia del rastro la que permitió descubrir que la revisión, la recalcitrancia y el cambio contra la preferencia podían investigarse así. Esto no vuelve circular el instrumento (las preguntas fueron llevadas a otros dominios, algunas sobrevivieron al traslado, otras perdieron fuerza), pero le deja una historia, y la historia importa.

La segunda concierne a la legibilidad, que tiene dos condiciones: es preciso que haya rastro, y es preciso que el rastro permita alguna separación entre lo que la práctica hacía y las categorías de quien lo registró. Un archivo enorme puede fallar en la segunda; una tradición oral, en la primera; y los dos fracasos dejan silencioso al instrumento por razones diferentes. De ahí

una asimetría decisiva: la presencia de un rastro que satisface una de las condiciones es información positiva; la ausencia puede significar que la práctica no se expone de esa manera o que se expone de una manera que no produce el rastro exigido, y cuanto menos legible es la práctica, menos fuerza tiene la segunda inferencia. Esto alcanza incluso a la expresión usada tantas veces: *no encontramos* lleva dos variables que es preciso mantener juntas: dónde buscamos y con qué instrumento.

La tercera concierne al repertorio. Puede haber maneras en que una práctica se exponga que no dejen ninguna de las marcas que este examen sabe reconocer, o que las dejen bajo una forma que no sabe leer; si aparece una, no será legítimo rechazarla porque no cabe en las que se encontraron: fueron encontradas, no decretadas. La forma correcta de dejar el instrumento, por tanto, no es la de un tribunal situado fuera de aquello que juzga, sino la de una práctica más que se expone: con condiciones de funcionamiento, puntos ciegos, costos y un dominio en el que habla mejor que en otros. Nada de esto lo inutiliza; solo le retira el privilegio que él negó a todos los demás: el de transformar los límites de su propia visión en límites de lo que existe.

11. CONCLUSIÓN

El resultado no distribuye vencedores. La tradición estudiada no recibió lo que decía recibir: la confirmación pública de la proveniencia de aquello que la corregía. La descripción rival tampoco recibió lo que podría querer: la demostración de que nada excedía la historia capaz de producir aquella corrección. Ambas habitan el material que tenemos (una dice que la historia es mediación, la otra que basta), y mostrar en detalle cómo la segunda puede bastar no demuestra que bastó, del mismo modo que mostrar cómo la primera podría operar a través de la historia no demuestra que operó.

Esto puede parecer un resultado puramente negativo, y no lo es. Antes de este recorrido, cosas diferentes ocupaban el mismo lugar argumentativo: una práctica podía ser históricamente producida y, por eso, tomarse como desmentida; podía resistir a sus participantes y tomarse como exterior a su historia; podía transformar vidas y que la verdad de lo que afirmaba se infiriera de sus efectos; podía durar y recibir de la duración una proveniencia que la duración no contiene. Separar esas inferencias no añade una respuesta, pero altera las condiciones bajo las cuales una respuesta futura podrá ser aceptada.

Y hay una ganancia positiva, trasladable. Ante una tradición que afirma responder a algo que la excede, la primera pregunta no necesita ser si aquello existe, ni si la tradición es verdadera, ni siquiera si quien se adhiere es racional. Puede ser anterior y más barata: ¿qué tendría que ser diferente para que esta pretensión hubiera encontrado algo que no esperaba? ¿Dónde puede perder? ¿Qué reconocería como corrección? Y, cuando la corrección ocurre, ¿qué parte de lo sucedido autoriza a atribuirle a aquello que la tradición nombra? Hay diferencia entre una pretensión que se deja contrariar y una que no deja claro qué contaría contra ella; entre una descripción que solo acomoda lo que sucedió y otra que se arriesga a decir lo que debería suceder;

entre un compromiso cuyo costo puede buscarse y otro que declara, por su propia forma, que el costo nunca podrá cobrarse. Ninguna de esas diferencias entrega verdad. Entregan exposición, que es menos que verdad, pero no es nada: es lo que permite que una pretensión entre en un espacio en el que pueden cobrarse consecuencias sin que sea necesario decidir de antemano si está en lo cierto.

Dos deudas quedan abiertas de manera diferente de las demás. Hay preguntas que quedaron abiertas porque todavía no sabemos cómo investigarlas, y hay preguntas que quedaron abiertas a pesar de que sabemos qué buscar: en el primer caso nos falta el instrumento; en el segundo, nos falta el caso. Los dos procedimientos admisibles (coincidencia determinada donde la transmisión no la explique, contenido determinado donde el repertorio no lo produzca) pertenecen al segundo grupo. Ninguno entregó la desigualdad que necesitábamos; ninguno fue mostrado incapaz de entregarla. Una investigación que encuentre mañana lo que faltó no estará añadiendo una nota a estas páginas: estará cambiando su resultado.

Por eso no se concluye aquí que la identificación *no puede* ser decidida: después de este recorrido, esa sería la única frase sin derecho a ser escrita. Corresponde decir algo menor y más preciso: con el caso, el material y los procedimientos examinados, no fue decidida.

Queda una observación sobre la propia pregunta. *¿A quién respondemos?* supone que aquello que está del otro lado de la respuesta pertenece a la especie de cosa a la que se puede llamar *quién*; pero el examen de la forma personal mostró que la forma bajo la cual se recibe un constreñimiento no establece la naturaleza de aquello que lo produce. La pregunta rigurosa tendría que formularse con una palabra más pobre: *¿a qué respondemos?* Conservo la otra a propósito, porque así hablan las tradiciones de las que aquí se trata, y porque un recorrido que pasó tantas páginas mostrando que formulaciones corrientes llevan consigo pasos no conquistados sería incoherente si no dijera esto también de su propio título.

Cuatro proposiciones, entonces, y en este orden. Que hay respuesta es una cosa. Que el término tenga realidad es otra. Que ese término sea alguien es otra. Que sea aquello que una tradición dice que es, otra más. Cada paso exige algo que el anterior no entrega. No descubrí a quién respondemos; descubrí que respondemos antes de saber contestar a esa pregunta, y que entre haber respuesta y acertar con el nombre hay una distancia, porque los nombres llevan compromisos, producen expectativas, contraen deudas y a veces exponen a quien los pronuncia a ser contrariado. Estas páginas fueron escritas para medirla. No la atravesaron. Pero ahora sabemos dónde está.

No es la respuesta que se buscaba. Es la pregunta en condiciones de ser formulada.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

A REVIEW of the Trenton decision in the Quaker cause. Filadelfia: Evan Lewis, 1833.

- 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*. Traducción de Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2025.
- BURTON, Robert A. *Sobre ter certeza: como a neurociência explica a convicção*. Traducción de Marcelo Barbão. São Paulo: Blucher, 2017.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Traducción 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*. Traducción de Anna Maria Capovilla y José Ítalo Stelle. Brasília: Editora UnB; São Paulo: Visão, 1983.
- LAY, Benjamin. *All slave-keepers that keep the innocent in bondage, apostates*. Filadelfia: impreso para el autor por Benjamin Franklin, 1737-1738.
- MacINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude: um estudo em teoria moral*. Traducción de Jussara Simões. Bauru: EDUSC, 2001.
- MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Libro I. Traducción 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.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia antiga*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.
- WOLTERSTORFF, Nicholas. *Divine discourse: philosophical reflections on the claim that God speaks*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

NOTAS

1 El presente artículo condensa y reformula, en régimen de exposición argumentativa, el recorrido desarrollado en *A quem respondemos? Tradições que se dizem corrigidas* (en prensa), de donde provienen el caso examinado y el aparato conceptual aquí empleado. Las citas de obras consultadas en traducción portuguesa o en otras lenguas, así como las de obras del propio autor, se vierten al español por el autor.

2 Los hitos institucionales empleados más adelante son: el documento de 1738 por el cual la reunión anual desautoriza el libro de Benjamin Lay; la minuta de 1758, primera medida disciplinaria provista de sanción; y el acta de 1776, que ordena testimoniar la desunión con quien se nega a otorgar instrumentos de manumisión. Véase LAY (1738); A BRIEF STATEMENT (1843); REDIKER (2017).

3 Sobre la tradición como práctica históricamente extendida y argumentativamente viva, MacINTYRE (1981); sobre la advertencia respecto de la universalización de la categoría, ASAD (1993).

4 La convergencia entre MARX (1867) y HAYEK (1960) en cuanto a la existencia de órdenes que resultan de la acción humana sin resultar de un designio humano se registra aquí solo en ese punto, y no como tesis sobre ninguno de

los dos.

5 La separación recibe corroboración, y no evidencia, de la descripción clínica de la sensación de saber como un estado que llega por vías propias y puede presentarse igual cuando se tiene razón y cuando no se tiene; BURTON (2008).

6 BERNAND (2021), en el examen de las fuentes y de la terminología religiosa quechua. Para la advertencia paralela respecto de las categorías con que se lee el material griego, VERNANT (1990).

7 DURKHEIM (1912), Introducción y Conclusión; la palabra *postulado* es del propio autor.

8 FREUD (1939), en la parte sobre la herencia arcaica. Nada se afirma aquí sobre lo que la biología llegó a establecer después; la cuenta se cierra con el material que el propio autor pone sobre la mesa.

9 La exigencia es formulable precisamente porque hay tradiciones que sostienen, de modo determinado, que su término habla y quiere ser reconocido; véase WOLTERSTORFF (1995) y ALSTON (1991).