

El diálogo entre el agnosticismo y el universo de las religiones: el caso de la empatía

Fermin Roland Schramm

Resumen

El artículo discute la posibilidad de diálogo entre dos visiones del mundo que se consideran antitéticas y excluyentes, pero que pueden ser vistas como independientes y complementarias: el agnosticismo y la religión. Para tanto introduce el concepto de *empatía*, que se considera condición necesaria para el diálogo entre las subjetividades que quieren relacionarse y entendida como capacidad intelectual y emocional para comprender a los otros y su experiencia, sin importar el hecho de que el *Yo* no puede vivir realmente la experiencia que pasado el *otro*. El diálogo empático, cuyo sentido y la historia se intenta dibujar a partir del análisis conceptual y su contextualización en el ámbito de las Humanidades, también parece ser la condición de posibilidad para la construcción de una meta-perspectiva compleja, capaz de superar argumentativamente un supuesto antítesis entre la religión y el agnosticismo, que debe ser superada dialécticamente por el bien de la supervivencia de los actores del diálogo.

Palabras-clave: Secularismo. Empatía. Religión.

Resumo

Diálogo entre o agnosticismo e o universo das religiões: o caso da empatia

O artigo problematiza a possibilidade de diálogo entre duas cosmovisões consideradas antitéticas e excludentes, mas que podem ser vistas como separadas e complementares: o agnosticismo e a religião. Para tanto, introduz o conceito de *empatia*, condição considerada necessária para o diálogo entre subjetividades que queiram se relacionar e que é entendida como competência intelectual e emocional para compreender outrem e sua vivência, independentemente do fato do *eu* não poder reviver realmente a experiência vivenciada pelo *outro*. O diálogo empático, cujo sentido e história tentamos delinear a partir da análise conceitual e de sua contextualização no âmbito das ciências humanas, parece ser também a condição de possibilidade para a construção de um meta-ponto de vista complexo, capaz de ultrapassar, de modo argumentativo, uma suposta antítese entre agnosticismo e religião, em prol da própria sobrevivência dos atores do diálogo.

Palavras-chave: Secularismo. Empatia. Religião.

Abstract

Dialogue between agnosticism and the universe of faiths: the case of empathy

The article discusses the possibility of dialogue between two worldviews considered as antithetical and mutually exclusive, but that can be seen as separate and complementary: Agnosticism and religion. Therefore, it introduces the concept of *empathy*, a condition considered necessary for dialogue between subjectivities that want to relate and understood as intellectual and emotional competence to understand *others* and their experience, regardless the fact that I really cannot relive an experience experienced by another person. The empathic dialogue, whose meaning and history we try to draw from the conceptual analysis and its contextualization within the Humanities, also seems to be the condition of possibility for the construction of a complex meta-perspective, able to overcome arguably an alleged antithesis between religion and agnosticism, which must be dialectically overcome for the sake of survival of the actors dialogue.

Keyword: Secularism. Empathy. Religion.

Doutor roland@ensp.fiocruz.br – Escola Nacional de Saúde Pública (Ensp/Fiocruz), Rio de Janeiro/RJ, Brasil.

Correspondência

Rua Augusto Severo 132, apto. 1.201, Glória CEP 20021-040. Rio de Janeiro/RJ, Brasil.

Declara não haver conflito de interesse.

Por más egoísta que se pueda suponer al hombre, evidentemente hay algunos principios en su naturaleza que lo hacen interesarse por la suerte de los otros. [El] más endurecido infractor de las leyes de la sociedad [no] es totalmente desprovisto de ese sentimiento.
Adam Smith¹

El fenómeno discursivo, designado por el término "diálogo", se lo puede ver como teniendo, al menos, dos aspectos: uno teórico y otro práctico, que deben ser considerados como distintos e interconectados, o, como diríamos hoy, como constituyentes de una relación compleja. De acuerdo con la filología, "diálogo" se origina en el griego διάλογος, o "compartir el logos", y está aquí referido a una posible relación empática entre "agnosticismo" (del griego α- prefijo privativo + γνώσις, "conocimiento", con los sentidos de "desconocido" o "no cognoscible") y "religión" (del latín *religio*, de [a] *religare*, que posee los sentidos de "lazo" y "obligación" para con determinadas prácticas o entre humanos y entre estos y los dioses, y [b] *relegere*, con los sentidos de "releer" y "rever con cuidado" o "recoger" y "reunir")².

Históricamente, se suele distinguir, desde la "Metafísica" de Aristóteles, el saber teórico, referido a las cosas consideradas necesarias, y el saber práctico, referente a las contingencias, y, juntos, los dos tipos de saber van a orientar la acción política y ética; o sea, se trata de dos tipos de saberes distintos, que pueden ser considerados como opuestos, pero no como separados, por referirse a un tipo de razón que excluye tal separación, llamada *razón práctica*.

La distinción entre teoría y práctica (o entre razón teórica y razón práctica) se reanuda y reformulará por Kant, que distinguía la *racionalidad teórica* (que respondería a la pregunta *¿Qué puedo saber?*) y la *racionalidad práctica*, (referida a *¿Qué debo hacer?*), siendo, por tanto, ambos aspectos relacionados al denominador común "razón" (*logos, ratio*). Y debiéndose considerar que (a) *el uso teórico de la razón [se ocupa] con objetos de la sencilla facultad de conocer, pero fácilmente se pierde, por encima de sus límites, entre objetos inalcanzables o entre conceptos recíprocamente discordantes, y que, en el caso de su "uso práctico", (b) la razón se ocupa con fundamentos determinantes de la voluntad [y,] en la medida en que se trata solamente del querer, posee siempre realidad objetiva*³. En su tercera crítica – crítica del juicio – Kant reitera la distinción entre esas dos caras de la razón, pero afirma que habría un pasaje entre ellas, representada por la *facultad del juicio*, que en la orden de nuestras

*facultades de conocimiento constituye un término medio o un anillo intermediario entre el entendimiento y la razón, o sea, la facultad del juicio sería la capacidad de ajustar la facultad de la imaginación al entendimiento*⁴.

Discutiremos aquí esta relación compleja entre teoría y práctica, pero sólo desde el aspecto teórico de la cuestión de un posible diálogo entre agnosticismo y religión, dejando el aspecto práctico para ulteriores reflexiones y nos concentramos, prioritariamente, en el enfoque conocido como "análisis conceptual", entendida como *proceso [de] explicar un concepto, una creencia, una teoría [...], llamando la atención a sus constituyentes, sus supuestos, sus implicaciones [y que] puede servir como base a una evaluación crítica*⁵. En este sentido, aunque sea el enfoque, el aspecto teórico, al contextualizarse, encuentra la razón práctica, cuando esta se ocupa del hecho, ampliamente comprobable en el ámbito de la ética práctica, de las dificultades de comunicación en los casos de conflictos concretos entre agentes sociales, que se deben, a su vez, al diferente uso de los conceptos en la argumentación que busca justificar las prácticas de un agente moral cuando se enfrenta a un conflicto de valores y de intereses subyacente a una controversia determinada a resolverse.

En el caso específico aquí analizado, el lado teórico de la pregunta sobre el "diálogo" relativa a las condiciones de posibilidad de su existencia entre dos tipos de creencia *prima facie* excluyentes: (a) la que consiste en creer que la razón debe "suspender su juicio" o "poner entre paréntesis" los problemas metafísicos y religiosos – indicada por el término *agnosticismo*; y (b) la que se ocupa de la relación que lo humano establece con lo sagrado y la(s) deidad(es) – indicada por el término *religión*. En resumen, la pregunta es si el diálogo es posible entre posiciones en principio lógicamente antagónicas, representadas por el(los) agnosticismo(s) y la(s) religión(ones).

Aparentemente, la respuesta a tal pregunta sólo puede ser negativa, pues el diálogo entre un agnóstico y un religioso parece ser imposible, debido a la falta de un denominador común "compartible" entre sus "visiones de mundo" antagónicas. La inexistencia de intersección clara entre el agnóstico (para quien es imposible saber si Dios existe y puede ser representado en la afirmación *no podemos siquiera saber qué preguntas hacer con respecto a ciertos temas*⁶) y el religioso, cuya *atención escrupulosa prestada a signos [...], manifestaciones externas al individuo o, al revés, modificaciones en el plano psicológico [y que] no se aplica exclusivamente al ámbito de los dioses*⁷, se dirige a la misma relación que, *a fortiori*, se establece entre el ateo (que sim-

plemente niega la existencia de cualquier ser divino, considerándola, por tanto, una cuestión irrelevante) y el religioso fundamentalista (que niega cualquier creencia diferente de la suya y rechaza cualquier versión de un mundo y una sociedad secularizados).

A menudo la justificativa utilizada para intentar sostener con hechos reales tal respuesta negativa es que bastaría con mirar hacia los conflictos, tanto del pasado como actuales, entre fundamentalismo religioso y democracia laica para darnos cuenta de que estamos lejos de una situación en que podemos decir, con propiedad, que la humanidad está efectivamente “compartiendo el logos” para que “creyentes” y “no creyentes” se comprendan y vivan juntos sin molestarse y eliminarse, aceptando y compartiendo sus diferencias recíprocas para “compensar” la existencia y experiencia incompleta que nos caracteriza como seres finitos (y mortales). La tesis defendida es, por tanto, que el diálogo no existiría si consideramos los actuales conflictos y características, como sucede con el fundamentalismo, que confunde explícitamente política y religión y, intencionalmente, Estado e Iglesia, lo que hace la relación dialógica imposible, ya que no existe un denominador común entre las partes en conflicto, ni estas manifiestan la intención de salir de él.

Sin embargo, esta aparente imposibilidad práctica se puede burlar adoptando, por ejemplo – de acuerdo con la propuesta de la *hospitalidad incondicional* y de *perdón* de Derrida –, una *lógica de la ética hiperbólica*, que implicaría *otorgar el perdón allá donde este no es ni pedido ni merecido, e incluso para el peor del mal radical*, pues el perdón *sólo adquiere su sentido [y] sólo encuentra su posibilidad de perdón donde es llamado a hacer el imposible y a perdonar lo imperdonable* ⁸.

Esta solución práctica “incondicional” propuesta por Derrida será, sin embargo, enfocada aquí sólo indirectamente, pues no entraremos en los entresijos de las posibilidades/imposibilidades de pensarse la cuestión metafísica de la *relación con el otro en general*, “relación” entendida como este “lazo” *fiduciario* [que] *precedería toda comunidad determinada, toda religión positiva, todo horizonte onto-antropoteológico* y que *reuniría puras singularidades antes de cualquier determinación social o política, antes de toda intersubjetividad, e incluso antes de la oposición entre el sagrado (y el santo) y el profano*, lo que puede ser interpretado como una *desertificación que torna posible, abre, excava o da finitud al otro*, incluso en el sentido de *tornar posible justo aquello que ella parece amenazar* ⁹. En otros términos, aquí intentaremos recorrer otro camino, más modesto: buscando lo que podría, al menos

conceptualmente, relacionar los dos campos aparentemente antitéticos, reformulando la pregunta e intentando ver si existen características del diálogo que permitan poner en contacto sistemas y *visiones de mundo* en principio lógicamente opuestos.

Desde aquí partiremos de la hipótesis de que una de las condiciones de posibilidad es que el diálogo entre tales *Weltanschauungen* se vea como relación entre diferencias, o sea, como diálogo *empático*, entendiendo por *empatía* (del griego *εμπάθεια*) una forma discursiva *abierta* o de *intercambio del logos* con otros; como una *actitud no directiva de comprensión del otro capaz de comprender la experiencia de otra persona* sin, pero, poder concretamente *experimentarla realmente* ¹⁰.

Defenderemos, en particular, la idea de que la relación intersubjetiva dicha “empática” sea considerada condición necesaria (aunque tal vez no la única) para poder hablar, con propiedad, en *diálogo*, pues las palabras (y los conceptos) “diálogo” y “empatía” se implican recíprocamente, visto que la empatía consiste en el intento de *colocarse en el lugar del otro*, pero sabiendo que tal proyecto demanda aceptar, en última instancia, la absoluta trascendencia del otro, lo que haría la relación *yo-otro* no de identidad, sino de diferencias (representadas aquí por los casos del agnosticismo y de la religión).

A continuación, intentaremos demostrar tal idea a partir del análisis conceptual de los términos “diálogo”, “empatía”, “agnosticismo” y “religión”, implicados en la cuestión del diálogo entre partes.

Análisis conceptual

Diálogo

De acuerdo con las ciencias del lenguaje, *diálogo* puede ser conceptualizado como la forma discursiva (llamada también de interlocución) que (a) *da énfasis al destinatario del discurso*, eso es, enfoca el destinatario de un acto lingüístico; que (b) *se refiere abundantemente a la situación de quien recibe el discurso*; y (c) que actúa en *varios marcos de referencia simultáneamente* ¹¹. En este sentido, cuando relativo a *varios marcos de referencia*, un diálogo sólo ocurriría en la presencia de una “diferencia” entre actores implicados, sus argumentos y sus referencias. Tal diferencia es lo que impide que el diálogo se confunda con el monólogo, eso es, habla sin interlocución propiamente dicha, que excluye la diferencia.

En otras palabras, una condición de posibilidad para la existencia de la forma discursiva llamada diálogo es lo que hace que se respeten determinadas premisas, a empezar, por ejemplo, por la *tole-*

rancia, entendida como la actitud de abstenerse de actuar contra lo que reprobamos, contra lo que nos es políticamente contrario o contra lo que es diferente de nosotros, considerándose en términos religiosos uno de los baluartes del Estado democrático moderno, aunque continúe siendo un concepto problemático, pues implica saber *comprender cómo un principio de tolerancia puede coexistir con la convicción moral y religiosa genuina* ¹².

Además, tolerancia es una condición que podemos llamar de mínima para que exista diálogo, siendo su condición máxima – que podemos llamar también de plena – la aceptación incondicional del absolutamente otro, la cual constituye, en nuestro entender, la característica específica del tipo de diálogo entre diferencias, que llamamos de empático.

Partiendo del supuesto de la necesidad incondicional de la existencia del *otro* para que el *yo* exista en la estructura constituida por el *intercambio del logos*, representado por el *diálogo*, podríamos entender por *diálogo empático* un discurso basado en la racionalidad comunicativa, considerada como siendo a la vez analítica, crítica y normativa, de acuerdo con la propuesta del *actuar comunicativo* de Habermas ¹³, que implica una ética discursiva fundada en el necesario reconocimiento del otro, sin el cual no habría propiamente diálogo.

Sin embargo, este reconocimiento puede ser pensado de dos formas diferentes: (a) como *reconocimiento recíproco* entre el *yo* y el *otro*, que permita que las personas sean agentes comunicativos y solidarios de una sociedad ¹⁴ en que las personas, adoptando el *principio ético fundamental del diálogo*, se tornen agentes moralmente competentes, capaces de expresar *la voluntad moral de comprender los demás y de tornarse comprensibles los demás*, pero teniendo en cuenta que *no hay ninguna regla para pensar, sino tan sólo reglas a otros aspectos de nuestro comportamiento* ¹⁵ o; (b) como *reconocimiento radical del otro*, que, de acuerdo con Levinas, implica aceptar que *el espacio intersubjetivo no es simétrico, pues el otro no lo es, de ninguna forma, otro mi-mismo*, aunque participe de *una existencia común*. Por ello, la relación con otros no debería ser vista como una *idílica y armoniosa relación de comunión*, ni como una *simpatía* a través de la cual, *colocándonos en se lugar, lo reconocemos parecido con nosotros, pudiéndose incluso decir que la relación con el otro es la relación con un Misterio* ¹⁶ y que la *relación intersubjetiva sólo se daría como relación de uno a otro y en la transcendencia del 'para-el-otro' que instauran el 'sujeto ético', que instauran el entre-nosotros* ¹⁷.

De las dos propuestas, la más exigente es, evidentemente, aquella de Levinas, la cual parece re-

querir el concepto de *empatía* que se propone aquí, mientras que la propuesta de Habermas parece basarse en el concepto tradicional de *simpatía*, que implica alguna forma de reciprocidad previa entre el *yo* y el *otro* para que haya de hecho diálogo, además, por tanto, de la actitud de mera tolerancia ante a la alteridad. Seguiremos, entonces, la proposición de Levinas, que nos parece más pertinente para enfocar la cuestión de la empatía y del tipo de diálogo exigente que ella supone.

En este sentido, las “condiciones de posibilidad” para la existencia del diálogo pueden partir de las observaciones de Levinas sobre “alteridad” y trascendencia del otro, y teniendo en cuenta que:

- a) el *otro es un ente y cuenta como tal*, eso es, el *otro* es fundamentalmente no similar al *yo*;
- b) la comprensión que puedo tener del *otro* como posible amenaza puede implicar *una negación parcial, que es violencia*, [pues] *niega la independencia del ente* [y el hecho de que] *él depende de mí*;
- c) *a pesar [de] mi dominación sobre él [...] no lo poseo*;
- d) *él no entra completamente* [en el] *ámbito de mi libertad*, debiéndose comprenderlo *a partir de su historia, de su entorno, de sus hábitos*;
- e) y eso puede implicar también que el *otro es el único ente cuya negación no puede anunciarse sino como tal*, [pues] *el otro es el único ser que puedo [incluso] querer matar* ¹⁸.

En resumen, de acuerdo con Levinas, la no aceptación de la alteridad del otro puede demandar, en última instancia, su eliminación, lo que es justo lo contrario del resultado esperado del diálogo; eso es, puede implicar la supresión de cualquier condición de posibilidad de diálogo empático entre el *yo* y el *otro*.

La relación entre diálogo y dialéctica

La palabra “diálogo” posee de hecho acercamiento semántico con la palabra “dialéctica” (διαλεκτέον), o arte del diálogo), la cual se puede explicar por *diversas líneas interpretativas* que no son aisladas entre sí y entre las cuales *se establecen cambios, entrelazamientos, contaminaciones, que tornan el marco general bastante movido y variegado* ¹⁹.

En definitiva, la dialéctica fue entendida históricamente de las siguientes maneras: como método para refutar opiniones (Zenón de Elea); como modelo dialógico en que se discuten cuestiones y respuestas (Sócrates); como método para obtener el conocimiento racional (Platón); como una forma de argumentación para tratar opiniones (Aristóteles); como discusión crítica de posiciones antinómicas

(Kant); como síntesis de los opuestos, en la cual la dialéctica incorpora en su lógica la contradicción (Hegel); como método para comprender la realidad existente y para criticarla y negarla (Marx); como expresión de la experiencia de las interrelaciones entre sujetos en el *ámbito común de la vida* y abierto a los relacionamientos y contrastes de las libertades en la historia (Merleau-Ponty); como *lógica viviente de la acción* en proceso (Sartre); como una forma llamada de *dialéctica negativa*, en que la categoría de totalidad debería sustituirse por aquella de contradicción (Adorno); o como *teología dialéctica* en que Dios es considerado como el *totalmente otro* ante al cual el hombre debería considerarse un *nada* (Barth) etc.¹⁹

Así como “logos”, el concepto de dialéctica posee un ámbito semántico denso y complejo, en que *los sentidos concurrentes* pasan del griego a las diferentes lenguas europeas, adquiriendo su identidad contradictoria y una complejidad de uso²⁰, siendo que esta caracterización también se refiere al *diálogo*. En resumen, diálogo puede ser visto como *el modo más originario del acontecer del lenguaje*, como una relación que se da entre, al menos, dos seres humanos que *son otros, en un sentido riguroso, uno al otro* y que *posee un futuro totalmente abierto, en que, a través del originario realizarse del hombre en su ser-en-el-mundo, puede tornarse real algo nuevo, imposible de predecir*²¹.

En este contexto, se puede decir que las condiciones de posibilidad para la existencia de diálogo entre agnosticismo y religiones se pueden dar adoptándose la postura agnóstica abierta al otro, representado por los religiosos, y sin necesariamente exigir, en cambio, el mismo tipo de actitud de la parte del otro, por considerarlo – de acuerdo con las sugerencias de Levinas – objeto de mi *responsabilidad absoluta*, la cual direcciona hacia la categoría de *empatía*, adoptada aquí justamente para indicar la posibilidad de diálogo entre agnósticos y religiosos.

Empatía

De acuerdo con su etimología, el término *empatía* (del griego *εμπάθεια*) indica, en general, la *unión o fusión emocional con otros seres u objetos (considerados animados)*²² o, más específicamente, la capacidad de comprender los sentimientos del otro, independiente de compartir su experiencia y sus creencias. El término debe, por tanto, ser distinto del término *simpatía* (del griego *συμπάθεια*), que denota la capacidad de (supuestamente) experimentar las *mismas* emociones del otro, posibilidad excluida por el término “empatía”.

De hecho, sólo podemos experimentar empatía con alguien diferente de nosotros, no asimilable a nosotros; con alguien que es trascendente a nosotros, pero con quien queremos establecer alguna forma de diálogo, algo aparentemente imposible fuera de una lógica dialéctica capaz de integrar la contradicción para intentar superarla. La empatía estaría, por tanto, basada en la imposibilidad de ocupar el lugar del otro y resultaría de la capacidad de tan sólo poder experimentar nuestra propia experiencia con otras subjetividades, con otras comunidades y con la sociedad como un todo.

De acuerdo con la historia de las ideas, el término aparece específicamente en la cultura alemana, en particular en el ámbito de la estética, en el cual surge, al final del siglo XVIII, el término “*Einführung*”, referido al conocimiento de otras mentes. Será traducido al inglés, ya en el siglo XX, por “*empathy*”, que se vuelve común, sobre todo en psicología, para designar comportamientos altruistas y, en el ámbito emergente de las neurociencias, un *nuevo paradigma* para designar *una correlación neuronal* que sería *la base biológica de la socialidad*, siendo, por ello, un término bastante discutido debido a la acusación de reduccionismo positivista, hecha especialmente por filósofos e científicos sociales²³.

En particular, “*Einführung*” fue adoptado por el fenomenólogo Husserl que, preocupado con la constitución del conocimiento objetivo y las configuraciones de la vida práctica, lo utilizó para indicar el hecho de que no podemos conocer los pensamientos y los sentimientos del otro, que permanecen opacos, pues *tengo en mi [...] la experiencia del ‘mundo’ y de los ‘otros’ [...] no como de una obra de mi actividad sintética de alguna forma privada, pero como de un mundo extraño a mi*²⁴. Husserl – que será retomado por Levinas – mantiene *firme la distinción entre el sujeto empatizante y su referimiento intencional, o sea, la experiencia psíquica del otro*²⁵.

Actualmente, podemos decir que el término se refiere a *una constelación de experiencias*, a menudo, bastante diferentes entre sí y que difícilmente pueden ser *todas reconducidas a un denominador común*²⁶, aunque sea posible decir – de acuerdo con las preocupaciones de la razón práctica (y, por tanto, de la ética y de la política) – que la empatía supone la vulnerabilidad humana, que implica el reconocimiento de la fragilidad de la existencia humana y el apelo a la consecuente responsabilidad hacia el otro. O sea, se entiende la característica humana universal de la vulnerabilidad como *el puente* que une aquellos que H. Tristram Engelhardt Jr. llamó de los *extranjeros en el plano de la moral en una sociedad pluralista*²⁷.

En resumen, *empatía* parece ser una *palabra paraguas*, pues remite a un *concepto dúctil*, ubicado en una *constelación proteiforme* y en una *red de parentescos categoriales que implican términos sólo parcialmente superponibles*, tales como *proyección, transferencia, asociación, expresión, animación [y] fusión*, lo que implica actitudes distintas como *ensimismarse, revivir, compadecer, consentir, imitar interiormente, simpatizar*, siendo que ello mostraría, por un lado, *la gran ductilidad* de esa noción, pero también, por otro, los riesgos de *incomprensión demandados por la indistinción de sus contornos*²⁸. Por ello, el término fue objeto de severas críticas, desafiando su *pertinencia y utilidad para la comprensión de nuestra experiencia del otro y de las cosas*, e incluso negando *que a la palabra corresponda, en último análisis, algo comprobable e circunscriptible*²⁸.

Sin embargo, en las últimas décadas, el uso del término regresó, con fuerza, en las expresiones “civilización empática”, “empatía global” y “*Homo empathicus*” (en sustitución al hobbesiano “*homo homini lupus*”), que, de acuerdo con el economista y ambientalista Jeremy Rifkin, tendría como objetivo una *nueva interpretación de la historia de la civilización*, a partir de una *nueva visión radical de la naturaleza humana*, basada en una *evolución empática de la raza humana*, que puede *decidir nuestro destino como especie*²⁹.

También para el primatólogo Frans de Waal, la empatía pertenecería a la propia historia evolutiva humana, siendo que, actualmente, *está de moda [y] es el gran tema de nuestra época*, tratándose de característica comportamental compartida con otros primates y otros mamíferos, los cuales tendrían – de acuerdo con los estudios de antropólogos, psicólogos, biólogos y neurocientíficos – una *convergencia emocional* y que mostrarían que somos *altamente cooperativos y sensibles a la injusticia*. *Nuestra especie tiene un lado social y un lado egoísta, y nuestros cuerpos y nuestras mentes son hechos para la vida social, y nos tornamos desesperadamente deprimidos en su ausencia*³⁰.

Contra los que cuestionan la pertinencia y la legitimidad del uso del término, el autor sostiene que: *a quien quiera usar las atrocidades de la guerra como argumento contra la empatía humana necesita pensar dos veces*, pues *la guerra y el sentimiento de empatía no se excluyen mutuamente, y es necesario considerar las dificultades que la mayoría de los hombres siente de apretar el gatillo*. Para reforzar, termina con una pregunta: *¿Por qué esa dificultad [de “apretar el gatillo”] existiría si no*

*fuera por la empatía de los seres humanos con sus semejantes?*³¹. De hecho, para el autor, *la empatía promueve la unión entre los individuos y provee a cada uno una ‘participación’ en el bienestar de los demás, acortando la distancia entre los beneficios directos [y] los beneficios colectivos*³², pues *el sentimiento de que no podemos ser indiferentes al otro se queremos construir una comunidad que merezca ese nombre es la otra fuerza que sostiene nuestras interacciones*³³.

En otras palabras, la empatía sería una forma de *contagio emocional*, y *el vínculo es un elemento esencial a nuestra especie, ya que no sentimos nada de lo que ocurre fuera de nosotros, pero, al fundirnos inconscientemente con el otro, sus experiencias repercuten en nuestro interior*³⁴.

En resumen, existiría una *constelación multi-forme de fenómenos empáticos*, la cual nos llevaría a *intentar escuchar nuevamente algún eco del antiguo término griego εμπάθεια, que significaba una afeción del cuerpo, de la carne*³⁵.

Con estas consideraciones conceptuales sobre *diálogo y empatía*, podemos acercarnos más directamente de la cuestión del tipo de diálogo entre agnosticismo y religión también a partir del análisis conceptual de los dos términos, que serán tratados juntos, o sea, haciéndolos dialogar empáticamente entre sí.

Agnosticismo y religión

El término “agnosticismo” se refiere esencialmente a la cuestión del no saber, eso es, a la ignorancia y, al menos desde Sócrates, al concienciarse de eso y que admite no saber. “Religión” puede designar tanto las prácticas culturales cuanto las creencias que las legitiman, al menos desde el surgimiento del cristianismo, cuya *contribución original consiste en [haber dado] un contenido doctrinal al término*³⁶.

Desde el punto de vista doctrinal, el agnosticismo puede ser visto como la idea de que la existencia de Dios es imposible conocerse y comprobarse; diferentemente del ateísmo, que defiende la idea de la no existencia de Dios, idea que incluso no se puede demostrar, probada o refutada empíricamente para un agnóstico. Así, el diálogo entre agnosticismo y religión sólo parece posible como polémica sobre la atribución de significados diferentes a las palabras, pues:

- El agnosticismo puede ser visto como la corriente de pensamiento (o creencia) que sostiene que

aquello que no puede ser verificado científicamente es incognoscible, implicando, por tanto, la *suspensión (ἐποχή) del juicio* ante problemas religiosos, eso es, la creencia que afirma la incapacidad del pensamiento humano de ir “más allá” del ámbito de la realidad constituida por los fenómenos y de resolver los problemas metafísicos y religiosos;

- El universo de las religiones se ocupa justo de aquello que el agnosticismo considera como objeto de la suspensión del juicio, al menos si entendemos religión como dispositivo que supone una *relación de dependencia del hombre [de] uno o más seres superiores, de los cuales el hombre sabe depender y a quién presta determinado culto*, o sea, si la entendemos como un fenómeno que *implica dos elementos: un objetivo, eso es, el complejo de relaciones entre la deidad y el hombre, y otro subjetivo, que es la consciencia de la dependencia y de la consecuente disposición en el hombre de devolver a la deidad el culto que le pertenece*³⁷.

Históricamente, el término agnosticismo tiene origen reciente: el zoólogo inglés Thomas Henry Huxley (1825-1895) introdujo el término inglés adjetivado “agnostic” en 1869 para indicar la actitud de quien considera “sin solución” los problemas metafísicos y religiosos porque sobrepasarían el mundo fenoménico y, por tanto, no podrían ser objetos de conocimiento válido, el cual sólo podría ser obtenido a través del método científico. En ese sentido, para Huxley el agnosticismo no sería *una creencia, sino un método racional riguroso*, consistente en la aplicación del principio de *no pretender que conclusiones sean ciertas sin que se las demuestren o sean demostrables*³⁸.

En seguida, el término aparece en varios sistemas filosóficos, a empezar por el positivismo, siendo una de las condiciones de posibilidad de su utilización en el pensamiento de Kant, para quien el entendimiento humano (y su producto representado por el conocimiento y la teoría) se hace de representaciones, y no de intuiciones: *el conocimiento de Dios es mera intuición*, producto de la voluntad, y no un *conocimiento teórico* o una *teoría de entes supra-sensibles*, pues *no somos absolutamente capaces de fundar un conocimiento especulativo, sino sólo limitar su uso a la práctica de la ley moral*. O sea, *se abstraemos de todo el antropomorfismo en ella* [palabra agnosticismo], *solamente nos resta la simple palabra, sin poder vincular a ella el mínimo concepto por el cual fuera permitido esperar una ampliación del conocimiento teórico*; en resumen, *el concepto de Dios no pertenece ni a la física ni a la metafísica, sino a la moral, pues incluso por la metafísica y a*

*través de inferencias seguras es imposible llegar, del conocimiento de este mundo, al concepto de Dios y a la prueba de su existencia*³⁹.

Consideraciones finales

De acuerdo con el choque entre agnósticos y religiosos, que acabamos de delinear, el diálogo parece ser del orden del imposible. Sin embargo, nuestra tarea fue plantear las condiciones de posibilidad para la existencia, al menos en la teoría, de ese diálogo, lo que intentamos mostrar introduciendo la categoría de *empatía*, motivada por la voluntad de comunicar y de relacionarse con el *otro*, en particular con su alteridad no similar a yo.

Pero, como vimos, la propia palabra “diálogo” posee acercamiento semántico (un “aire de familia”, como decía Wittgenstein⁴⁰), con la palabra “dialéctica”, la cual, a su vez, posee *diversas líneas interpretativas* que no quedan aisladas entre sí, y entre las cuales *se establecen intercambios, entrelazamientos, contaminaciones, que tornan el marco general bastante movido y variegado*³⁹. No se puede olvidar que, desde Hegel, la lógica dialéctica incluye la contradicción, el conflicto.

En este enfoque del diálogo empático fue destacada la posición ética de Levinas, que opone una *concepción ética ego-centrada* (que él rechaza) y una *concepción altero-centrada* (que acepta), basada en la *transcendencia irreductible del Otro*, debido a su imposibilidad de explicación. Esa concepción implica, por un lado, una responsabilidad incondicional del Yo con relación al Otro y, por otro, *la solución trascendente [que] consiste en implantar el Otro, antes de cualquier práctica que sea, como un referente de la subjetividad y con relación a la cual el actor de la práctica deberá definirse y ubicarse, perspectiva en la cual, al fin y al cabo, son las iniciativas del Otro que modifican el horizonte de las posibilidades [del Yo], y que, por ejemplo, gracias al perdón, abren las posibilidades de la esperanza*⁴¹.

Sin embargo, debemos acordar que Levinas *no es el primero a hacer del Otro la clave de la subjetividad ética*, pues, además de Husserl (rápidamente mencionado aquí), *ya se encuentra en Kant una definición muy explícita [de la] persona subjetiva cuando [en los “Fundamentos de la metafísica de las costumbres”, afirma que] una persona es el sujeto cuyas acciones son susceptibles a asignación*⁴¹.

Finalmente, tal vez valga la pena acordar también el filósofo Bertrand Russell, que, en un texto sobre la relación entre ética y política, consideraba que

sería del tipo de relación establecida con la alteridad que dependería la propia supervivencia de la especie humana y que deberíamos, por tanto, *esperar [que] la humanidad, al menos al borde del precipicio, pare y refleje, y se dé cuenta de que, tal vez, hasta el bienestar de aquellos que odiamos no sería un precio demasiado alto para pagar en cambio de nuestra supervivencia*⁴².

En resumen, el diálogo empático, que intentamos delinear aquí, parece ser la condición de

posibilidad para la construcción de una especie de *objetivo-punto de vista* complejo, capaz de sobrepasar, al menos de modo argumentativo, las diferencias entendidas como antitéticas. Pero, para ello, debe ser capaz de distinguir sin separar y relacionar diferencias sin confundir sus rasgos específicos, pues creemos que este sea un camino dialéctico posible para la *gestión dinámica del desorden más que la producción estable y artificial del orden*⁴³.

Referências

1. Smith A. Teoria dos sentimentos morais. São Paulo: Martins Fontes; 1999. p. 5.
2. Lalande A. Religion. In: Lalande A. Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Paris: Presses Universitaires de France; 1972. p. 915-8.
3. Kant I. Crítica da razão prática. São Paulo: Martins Fontes; 2008. p. 25.
4. Kant I. Crítica da faculdade do juízo. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda; 1998. p. 46, 452.
5. Mautner T. Análise. In: Mautner T, diretor. Dicionário de filosofia. Lisboa: Edições 70; 2010. p. 57.
6. Mautner C. Agnosticismo. In: Mautner T, diretor. Op. cit. p. 44.
7. Auvray-Assayas C. Religio. In: Cassin B, organizadora. Vocabulaire européen des philosophies. Paris: Seuil/Le Robert; 2004. p. 1.069-71.
8. Derrida J. Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible. Paris: L'Herne; 2005. p. 30-1.
9. Derrida J. Foi et savoir. Paris: Seuil; 2001. p. 29.
10. Mucchielli A. Approche empathique. In: Mucchielli A, diretor. Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines. Paris: Armand Colin; 2011. p. 70.
11. Ducrot O, Todorov T. Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage. Paris: Seuil; 1972. p. 388.
12. Blackburn S. Tolerância. In: Blackburn S. Dicionário Oxford de filosofia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar; 1997. p. 390.
13. Habermas J. Theorie des kommunikativen Handels. Frankfurt am Main: Suhrkamp; 1981.
14. Habermas J. Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt am Main: Suhrkamp; 1991.
15. Calogero G. No rule for thinking, only one rule for meaning. Logique & Analyse. 1962; 5(20):181-198, p. 181. [Internet]. [acesso 17 out 2014]. Leuven: Peeters; Disponível: <http://virthost.vub.ac.be/lnaweb/ojs/index.php/LogiqueEtAnalyse/search/search>
16. Levinas E. Le temps et l'autre. Paris: PUF; 2001. p. 75, 63.
17. Levinas E. Entre nós: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes; 1997. p. 17.
18. Levinas E. Op. cit; 1997. p. 26-31.
19. Capone Braga G, Ivaldo M. Dialettica. In: Melchiorre V, diretor. Enciclopedia filosofica. Milão: Bompiani; 2006. v. 3, p. 2.814.
20. Cassin B. Dialectique. In: Vocabulaire européen des philosophies, op. cit. p. 306-7.
21. Casper B. Dialogo. In: Enciclopedia filosofica, op. cit. p. 2.818.
22. Abbagnano N. Empatia. In: Abbagnano N. Dizionario di filosofia. Milão: TEA; 1998. p. 297.
23. Pinotti A. Empatia. Storia di un'idea da Platone al postumano. Roma: Laterza; 2011. p. IX.
24. Husserl E. Meditações cartesianas. Introdução à Fenomenologia. São Paulo: Madras; 2001. p. 106.
25. Boella L, Fornaro M. Einföhlung. In: Enciclopedia filosofica, op. cit. v. 4, p. 3.287.
26. Pinotti A. Op. cit. p. V.
27. Kemp P, Rendtorff JD. Vulnerabilidade (principio de). In: Hottois G, Missa J-N, organizadores. Nova enciclopédia da bioética. Lisboa: Inst. Piaget; 2003. p. 688.
28. Pinotti A. Op. cit. p. VIII.
29. Rifkin J. The empathic civilization: the race to global consciousness in a world in crisis. Nova York: Penguin; 2009. p. 1-3.
30. De Waal FBM. A era da empatia. São Paulo: Companhia das Letras; 2010. p. 9-16.
31. De Waal FBM. Op. cit. p. 309-10.
32. De Waal FBM. Op. cit. p. 315.
33. De Waal FBM. Op. cit. p. 313.
34. De Waal FBM. Op. cit. p. 101, 29, 98.
35. Pinotti A. Op. cit. p. XII.
36. Auvray-Assayas C. Op. cit. p. 1.069.
37. Moschetti AM, Grassi P. Religione. In: Enciclopedia filosofica. Op. cit. p. 9.579.
38. Huxley TH. Agnosticismo. [Internet]. [acesso 17 out 2014]. Disponível: http://infidels.org/library/historical/thomas_huxley/huxley_wace/part_02.html
39. Kant I. Crítica da razão prática. São Paulo: Martins Fontes; 2008. p. 220-2.

40. Wittgenstein L. Investigações filosóficas. São Paulo: Abril Cultural; 1975.
41. Fontanille J. Sémiotique et éthique. [Internet]. [acesso 17 out 2014]. 2007. Disponível: <http://epublications.unilim.fr/revues/as/2445>
42. Russell B. Dall'etica alla politica. In: Russell B. Un'etica per la politica. Roma: Laterza; 2008. p. 139.
43. Revelli M. Finale di partito. Torino: Einaudi; 2013. p. XI.

