

# **Creencia y acción en la Filosofía Pragmatista de la Religión\***

*José Miguel Esteban  
Universidad Autónoma del Estado de Morelos*

In this paper I offer a conceptual reconstruction of pragmatism which places the function and the meaning of religion within its philosophical framework. Such a reconstruction is focussed on the notions of belief and action as they are articulated in the pragmatic maxim due to Ch. S. Peirce, which I read as a useful means to emphasize the social and ethical contents of religion.

## **Introducción**

Permítanme empezar este escrito partiendo de una hipótesis que sospecho altamente probable: que su título despierte perplejidad, cuando no irritación o pura y simple incredulidad. Y en efecto, la mera conjunción de las nociones de pragmatismo, filosofía y religión resulta para muchos quimérica o cuando menos difícil de creer. El elemento problemático aquí no es, claro está, ni la filosofía, ni la religión, ni la filosofía de la religión, sino la noción de pragmatismo. A mi modo de ver, y por desgracia, tres supuestos mayoritariamente incuestionados respecto al pragmatismo prestan verosimilitud a mi hipótesis inicial.

En primer lugar (1) existe la tendencia a identificar al pragmatismo americano como un movimiento intelectual que era y sigue siendo de carácter cientificista, heredero del positivismo decimonónico, y por

---

\* Investigación realizada dentro del Proyecto Conacyt H-33150, "Vigencia y Sentido del Pragmatismo en la Filosofía Contemporánea", dirigido por el autor.

tanto, fundamental y militantemente antirreligioso. En segundo lugar (2), y como ya hiciera Russell en su *Historia de la Filosofía Occidental*, el pragmatismo suele ser maliciosamente equiparado con el materialismo americano de las eras industrial y cibernética: una suerte de psicología manipuladora para hacer de uno mismo un hombre emprendedor y exitoso. Los pragmatistas aconsejarían no prestar atención más que al éxito personal inmediato, y por lo tanto serían ajenos a cualquier tipo de inquietud espiritual o religiosa. Una ulterior consecuencia de esta equiparación es (3) negar que el pragmatismo sea siquiera propiamente una filosofía. Todo lo demás, sería una actividad intelectual incoherente: como los positivistas, sus defensores desaconsejarían las mismas inquietudes espirituales que animan la actividad que practican, pues, como ya amonestaba Leszek Kolakowski, "para ellos ni tiene sentido ni uso práctico inteligible"<sup>1</sup>.

En mi opinión, estos tres supuestos son radicalmente falsos. El objeto de estas páginas es realizar una reconstrucción conceptual que ubique el sentido y la vigencia de la religión dentro de la filosofía del pragmatismo americano. Adelanto ya el carácter sincrético de esa reconstrucción: elegiré para ella aquellas tesis que vertebran la filosofía de la religión de John Dewey y, en menor medida, de William James y Ch. S. Peirce, posponiendo para un ulterior análisis algunas de las diferencias existentes entre sus respectivos enfoques. Pero antes, y a modo de consideraciones preliminares para esa reconstrucción, habré de dar cuenta de la falsedad de los tres supuestos señalados.

### I. Religión, Ciencia e Incertidumbre

Los dos últimos son relativamente fáciles de desmentir, atendiendo a la propia biografía de los grandes pragmatistas: ya quisieran para sí muchos filósofos contemporáneos una vida tan pública y generosamente compartida como la de John Dewey o William James (el caso de Peirce es algo más intrincado). Experimentación pedagógica, intervención en debates públicos, políticos y religiosos..., en una palabra: compromiso social. Sólo por ignorancia

---

<sup>1</sup> Véase Leszek KOLAKOWSKI: *Horror Metaphysics*, Madrid: Tecnos 1990, p. 17.

podemos equiparar la filosofía pragmatista con la búsqueda del puro beneficio personal. Por otra parte, ninguno de los pragmatistas negó la existencia de inquietudes espirituales o religiosas, sino que trataron que no quedaran marginadas en un reino trasmundano, reintegrándolas a las experiencias y a las prácticas sociales. Sólo una desacertada distinción entre lo práctico y lo teórico, que dote de primacía a la contemplación de una realidad inmutable frente a la acción humana en el devenir mundano, puede calificar la posición pragmatista de antifilosófica.

Puesto que todos los filósofos pragmatistas también practicaron alguna ciencia, el primer supuesto es harina de otro costal. El carácter cientificista del pragmatismo americano integra buena parte de su leyenda negra. Según ésta, los pragmatistas no serían más que epígonos decimonónicos de la Ilustración. Si los filósofos de los siglos precedentes habían iniciado la desacralización del mundo mediante la Física Matemática, los pragmatistas habían decidido completar ese proceso cambiando de ciencia favorita: era el turno de la Biología. El pragmatismo americano traduciría en términos darwinistas la implacable crítica de la religión llevada a cabo por lo que Jürgen Habermas llama el discurso filosófico de la modernidad. Para desmentir el primer supuesto necesito contextualizar brevemente ese discurso.

Con la emergencia del individualismo mercantilista, Occidente inicia un proceso de separación de distintas esferas de la vida social (personal, familiar, profesional, ciudadana, nacional) que anteriormente quedaban aglutinadas gracias al poder integrador de la religión. Los pensadores ilustrados no fueron insensibles a ese irreversible efecto; de hecho, iniciaron lo que Alasdair MacIntyre ha llamado el proyecto ilustrado de justificar la moralidad en términos ajenos a la religión: sea en la psicología humana, la manera característica del empirismo británico de los siglos XVII-XVIII, o, al modo de Kant, en los imperativos categóricos que obedece una voluntad determinada por la pura razón. Sea como fuere, el progreso, la imagen que la razón tenía de sí misma y de su destino histórico, sólo permitía apostar por nuevas fuerzas de integración social mejores que la religión y que surgiesen de una autocrítica de la

razón. La modernidad trató de unificar de nuevo la vida social radicalizando la razón, esto es, extendiendo el método de la ciencia desde el ámbito de la naturaleza, cuyo completo control se suponía muy cercano, hasta el ámbito de la vida social. Pero reparemos en que, para erigirse desde sí misma como el equivalente racional de la religión, en cuanto fuerza de integración social, la ciencia necesitaba de una metafísica que estableciese una sincronía necesaria entre progreso científico y moral. En el siglo XIX, el positivismo de Comte ejemplificaba perfectamente esa metafísica.

Para Comte, la fragmentación de la vida social se manifestaba en la dispersión y en la lucha de intereses privados, manifestaciones de un estado primitivo de la humanidad destinado a ser sustituido por otro positivo o científico. En este estado venidero, la sociología sería el elemento que vertebraría toda la vida social: toda acción social, se nos dice, acabará por hallarse al servicio de las verdaderas necesidades humanas, determinadas, eso sí, por la ciencia sociológica. Comte, como la mayoría de sus antecesores ilustrados, tomaba por un hecho algo que no es sino un supuesto metafísico, a saber, que la humanidad se halla en un proceso de perfeccionamiento continuo, que se consolidará en una moral altruista con la que el hombre "vivirá para los demás" y amará a la humanidad sólo con que la ciencia sociológica cultive las fuerzas más nobles de nuestra naturaleza. La práctica científica funciona como catalizador de un proceso ya en marcha.

Lo que me interesa destacar de este proceso de secularización científica de la moral es su recurso a tres elementos de la religión, recurso que condena a la esterilidad el propio proyecto. En el último Comte, para que la ciencia pueda llevar a cabo la integración social, el amor a la humanidad se convierte en culto, el positivismo en catecismo y la práctica científica de la sociología en sacerdocio. Extraña secularización de la moral, desde luego. Más parece una suplantación de las formas externas de lo religioso para fundamentar los contenidos de una moral desacralizada.

Señalo así una primera separación del pragmatismo con respecto al proyecto ilustrado de secularización: lo que interesa a Peirce, Dewey

y James es precisamente rescatar el contenido ético, moral y social de la religión, no sus formas externas, dogmas y jerarquías. Como afirma Dewey, el positivismo genera inevitablemente dogmatismo.

Una de las razones de ese dogmatismo reside en el carácter fragmentario y desarticulador de su noción de experiencia. El contenido de la experiencia había sido restringido por el positivismo hasta convertir la misma experiencia en algo abstracto y fantasmal en lo que fundamentar la ciencia: los *sense-data*. Este invento cultural privatiza, restringe y deshumaniza la experiencia. Los *sense-data*, los datos de los sentidos, por sí mismos, no generan experiencias temporalmente unificadas. Es necesario que existan leyes de asociación. ¿De dónde proceden éstas, ya que no de los propios *sense-data*? ¿De dónde proceden esas formas externas que sujetan el contenido de los datos? Se entiende que la noción positivista de experiencia conlleve dogmatismo. Difícilmente esa noción positivista y restringida de experiencia podía servir de fuerza de aglutinación sin el apoyo del dogma.

Pero la ciencia no nos enseña ni científicismo ni positivismo. Esa noción de experiencia como datos de los sentidos *más* leyes de asociación es un artefacto filosófico con una misión bien específica: salvaguardar nuestro anhelo de certeza apodíctica, presente aún tras la secularización del mundo. Según la autoimagen positivista, ateniéndonos a los datos eliminamos definitivamente la incertidumbre. Los pragmatistas apelaron a una noción más amplia de experiencia, con lo que demostraron una mejor comprensión de la actividad de la ciencia que la de los científicistas. En efecto, como señala acertadamente el historiador Jerome Croce en su libro *Ciencia y Religión en la Era de William James*, la ciencia decimonónica arrojaba más incertidumbres que certezas. La revolución probabilista trajo consigo metodologías hipotéticas y falibles, con la consiguiente proliferación de teorías, cuyo contenido, como diría primero el historiador de la ciencia Pierre Duhem y más tarde el filósofo W.V. Quine, estaba infradeterminado por la experiencia. La incertidumbre es una característica inescapable del conocimiento y el mundo modernos.

De ello era bien consciente William James. En *La Voluntad de Creer*, James afirmaba que los admiradores científicistas de la ciencia habían “perdido la cabeza”:

“¿Cabe admitir que tan efímero conocimiento, creación que data de algunas horas, pueda representar otra cosa que una débil imagen de lo que será el universo para los que lo comprendan un día realmente? ¡No! Nuestra ciencia no es sino una gota de agua, un mar nuestra ignorancia”<sup>2</sup>.

El pragmatismo cuestiona la aparente relación entre el desarrollo científico del siglo diecinueve, la supuesta certeza de la ciencia y la incertidumbre en materias religiosas. Esa relación es una sublimación positivista que identifica la proliferación teórica al abrigo de la acumulación de datos con la supuesta certeza de la ciencia, que de este modo erosionaría las creencias religiosas. Jerome Croce expresa contundentemente su rechazo a esta idea: “La idea de que la incertidumbre se generó porque los científicos demolieron los argumentos de la religión ha dominado las interpretaciones historiográficas hasta la última generación, aunque de hecho sólo acierta a describir uno de los aspectos de la relación entre la religión y la ciencia desde mediados hasta finales del siglo diecinueve. El argumento no reconoce la fuerza cada vez mayor del sentimiento a favor de una armonía entre ambos campos, sentimiento que animaría una amplia e imaginativa gama de sentimientos de integración y acomodación entre éstos; muchos incorporaron la incertidumbre dentro de sus creencias religiosas, y no por que la religión hubiese sufrido un golpe mortal de manos de la ciencia, sino por la creciente importancia del cambio y la incertidumbre en ambos campos”<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> William JAMES: *La Voluntad de Creer y Otros ensayos de Filosofía Popular*, Madrid: Daniel del Jorro 1922, p. 57.

<sup>3</sup> Jerome CROCE: *Science and Religion in the Era of William James*, London: The University of Carolina Press 1995, p 13.

La incertidumbre hunde sus raíces en la naturaleza hipotética del conocimiento humano en una cultura desacralizada o, como diría Max Weber, sujeta a desencantamiento.

El pragmatismo americano no trata de re-sacralizar o re-encantar la cultura. Lo que intenta es salvaguardar el contenido ético de la religión partiendo de una noción de experiencia más amplia y radical, atenta a aspectos volitivos, afectivos, emotivos y pasionales, y radicada en la incertidumbre y la fragilidad o precariedad de la existencia humana. Nada más ajeno pues al pragmatismo que la antirreligiosidad del cientificismo. El pragmatismo intentará rescatar el contenido ético de lo religioso de dos modos: incorporando esa precariedad e incertidumbre como un rasgo genérico de la experiencia e interpretando la creencia religiosa, como toda otra creencia, en términos de acción.

## II. Religión, Creencia y Acción: Peirce y James

El pragmatismo inicia su andadura como doctrina filosófica a partir de una serie de artículos publicados por Charles Sanders Peirce en la década de 1880 en el "Popular Science Monthly". En "Cómo clarificar nuestras ideas", tras ofrecer la primera formulación acabada de la máxima pragmática, Peirce añade en una nota reveladora que ésta, lejos de ser un principio escéptico o materialista, podría interpretarse como un corolario del *dictum* evangélico de Mateo: "Por sus frutos los conoceréis" (Mt 7, 20). Según Peirce, la máxima pragmática "es una aplicación del único principio de lógica recomendado por Jesús"<sup>4</sup>.

Peirce retoma del psicólogo escocés Alexander Bain la idea de que las creencias son hábitos o reglas para la acción. De ahí extrajo su célebre máxima pragmática, según la cual las creencias son

---

<sup>4</sup> Cfr. Ch. S. PEIRCE: "Cómo esclarecer nuestras ideas", en *El Hombre, un Signo*, Barceloná: Crítica 1988, p. 210. La máxima pragmática reza: "Consideremos qué efectos, que puedan tener concebiblemente repercusiones prácticas, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Nuestra concepción de estos efectos es pues el todo de nuestra concepción del objeto" (Ch. S. PEIRCE: "Cómo esclarecer...", p. 210).

disposiciones para la acción: el contenido de una creencia consiste precisamente en aquellos efectos prácticos que podrían experimentarse en caso de abrazarla. “Las creencias”, afirma Peirce, “se diferencian entre sí por los distintos modos de acción a los que dan lugar... no existe mejor manera de discriminar el significado [de una creencia] que la posible diferencia que ocasiona en la práctica”<sup>5</sup>.

En su artículo “¿Qué es la fe cristiana?”, el propio Peirce aplicó el cuento a las creencias religiosas, comparando a los teólogos dogmáticos con unos imaginarios científicos daltónicos que discuten sobre las leyes del color. Un hombre puede ser un consumado teólogo sin haber sentido inquietud espiritual alguna. Pero no puede responder la pregunta que figura en su artículo de credo sino a partir de su propia experiencia religiosa. Por eso Peirce afirmaba que las creencias religiosas implicaban inexcusablemente una forma de vida: “La Religión es una vida, y sólo puede identificarse con una creencia cuando es una creencia viva: algo que ha de vivirse, más que decirse o pensarse”<sup>6</sup>.

El contenido ético de las creencias religiosas, y en particular de la fe cristiana, emerge así con nitidez. Para Peirce, el contenido de la fe cristiana implica una forma de vida regida por el amor como regla para la acción.

“Ahora bien”, se pregunta Peirce, “¿qué es esta forma de vida?... En la medida en que pueda restringirse a una regla de la ética, es ésta. Amar a Dios y a nuestros prójimos... Cualquiera que sea la luz bajo la que se vea o la dirección en la que se desarrolle, la creencia en la ley del amor es la fe cristiana”<sup>7</sup>.

Más adelante hablaré de la plausibilidad pragmática del discurso acerca de Dios, remitiéndome para ello a algunos textos de John

---

<sup>5</sup> Citado por Christopher HOOKWAY: *Peirce*, London: Routledge 1985, p. 254.

<sup>6</sup> Ch. S. PEIRCE: “What is Christian Faith?”, *Selected Writings*, New York: Dover. 1966, p. 354.

<sup>7</sup> Ch. S. PEIRCE: “What is Christian Faith?”, p. 355.

Dewey. Lo que ahora me interesa destacar es la coincidencia entre Peirce, James y Dewey a la hora de identificar los contenidos éticos de las creencias religiosas. Paso pues a examinar ese aspecto de la filosofía de la religión de William James.

En *La Voluntad de Creer*, también James equipara la legitimidad de una creencia religiosa con la posibilidad de que sea una creencia viva, esto es, que se presente ante quien la abriga como una posibilidad práctica o real: factible. La viveza de una creencia es proporcional a la disposición a la acción que provoque. Y de nuevo, la discriminación entre posibles disposiciones a la acción distingue unas creencias de otras. En esa disposición reside la grandeza de la creencia religiosa:

“Admitida la relación entre creencia y acción, todo lo que nos impide creer en la religión, necesariamente nos impide obrar como debiéramos dando a ésta por verdadera. La dignidad y el valor de la fe religiosa sustentase en la acción. Si la inspirada o exigida por la hipótesis de una religión como centro de verdad, no difiriese de la hipótesis materialista, la fe religiosa sería inútil, y perder el tiempo ocuparse de ella. Yo veo que la hipótesis religiosa comunica al mundo expresión tal, que por sí misma determina numerosas reacciones específicas en la conducta humana, diferentes de las que emanan del concepto materialista del mundo”<sup>8</sup>.

Los ecos de Peirce en este texto no pueden pasar inadvertidos. En las *Variedades de la Experiencia Religiosa*, James cita con aprobación a Peirce y aplica su máxima pragmática para identificar las disposiciones psicológicas y los contenidos éticos de las creencias religiosas. Destacaré aquí la caridad y el amor al prójimo entre las consecuencias prácticas que para James conlleva la actitud religiosa: un cambio del centro emocional hacia sentimientos de amor y armonía, hacia lo que James llama el “Sí”, y, en relación a

---

<sup>8</sup> W. JAMES: *La Voluntad de Creer...*, p. 35.

los demás, una preponderancia de los sentimientos de amor, lealtad, confianza y afecto.

Pero el pensador pragmatista que mayor hincapié hizo en el contenido ético de las creencias religiosas, quien más en serio se tomó el carácter incierto y precario de la experiencia y quien dio el paso decisivo del dogma a la experiencia religiosa y a la acción social fue John Dewey. Al examen de su filosofía de la religión dedicaré las páginas que siguen.

### **III. La precariedad de la experiencia humana y la diferencia entre la religión y lo religioso en John Dewey**

Quizá la evolución de la filosofía de la religión de Dewey pueda ser adecuadamente descrita como el progresivo abandono del uso de un nombre general, la religión, que presuntamente refiere a un corpus de doctrina revelada o artículos de fe, y su creciente adhesión al uso de un adjetivo, lo religioso, que califica una serie de aspectos de la experiencia humana. Veamos algunas de las etapas de ese desarrollo.

Durante su niñez y adolescencia, bajo la atenta vigilancia de su madre, pero también durante su juventud, bajo la guía de su propia interpretación neohegeliana de la teología cristiana, Dewey participó activamente en una de las agrupaciones del evangelismo liberal, la Iglesia Congregacionalista. Aunque su ruptura con ésta fue gradual, es interesante que el propio Dewey señale cierta experiencia "mística" en *Oil City* (1880) como el punto de inflexión no cognitivista en filosofía de la religión. La esencia de esa experiencia fue el sentimiento de pertenencia al universo y de la futilidad de todas nuestras preocupaciones acerca de nuestra existencia y de nuestro lugar en éste. "No fue una experiencia dramática, ni hubo visión alguna, ni siquiera una emoción definible, sino sólo un sentimiento de gran dicha porque todas las preocupaciones habían desaparecido. Desde ese momento", comenta Dewey, "No he tenido ni dudas ni creencias. Para mí la fe significa dejar de preocuparse...

digo que tengo religión y que la tuve esa noche en *Oil City*"<sup>9</sup>. Experiencia, sentimiento, dicha: términos que apuntan sin duda a una fe que no se deja atrapar en artículos.

En los años siguientes, y pese a no haber aún abandonado el idealismo metafísico hegeliano —de hecho aún habla del Espíritu y la Verdad—, Dewey irá concretando este giro no-cognitvista en el cristianismo. En "Cristianismo y Democracia" (1892), se ocupa del carácter abierto y práctico de la revelación y la verdad en el cristianismo. En primer lugar, la revelación cristiana no puede ser dada de una vez por todas. El cristianismo, si ha de ser universal, si ha de ser revelación, ha de hallarse en un proceso de despliegue continuo: no puede dejar de desvelar nuevos significados en la vida. De ahí que, para Dewey, el intento de fijar la verdad religiosa cristiana de una vez para siempre, de encerrarla dentro de unos límites, es autocontradictorio (EW 4:5). En segundo lugar, el único medio de que los hombres disponen para captar la verdad es la acción plasmada en las interacciones sociales.

"En un análisis final, la propia acción del hombre, el propio movimiento de su vida, es el único órgano que tiene para recibir la verdad y apropiarse de ella. La acción humana se halla en sus relaciones sociales —en la manera en que el hombre se vincula con sus prójimos. Es la organización social del hombre, el estado en el que se expresa a sí mismo, lo que siempre ha sido y ha de ser la clave para comprender el cristianismo"<sup>10</sup> (EW 4:7).

Si el Reino de Dios está en nosotros, ha de manifestarse en nuestras prácticas, en nuestros modos de vida. La fe cristiana es para

---

<sup>9</sup> Citado por Ralph SLEEPER: *The Necessity of Pragmatism*, New Haven: Yale Univeristy Press 1986, p. 28.

<sup>10</sup> EW 4:7. Las citas de Dewey irán especificadas según la edición crítica de su obra completa publicada por la Southern Illinois University Press, bajo la dirección editorial de Jo Ann BOYDSTON: *The Early Works*, 1882-1898, 5 volúmenes; *The Middle Works*, 1899-1924, 15 volúmenes; *The Later Works*, 1925-1953, 17 volúmenes. Citamos con la abreviatura (EW, MW, LW) seguida de la paginación en la edición crítica.

Dewey lo más próximo a la fe en la democracia, no como excrecencia procedimental o política, sino como modo de vida. En obras posteriores, a este modo de vida Dewey le llamará democracia creativa o participativa.

A partir de *La Búsqueda de la Certeza*, desaparece del vocabulario de Dewey todo resto del idealismo absoluto hegeliano. Su objetivo será ofrecer una explicación naturalista de lo religioso, entendido en términos de una relación entre las realidades presentes, precarias y efímeras, y los ideales posibles, entendidos como las formas deseables que puede cobrar la existencia común del hombre en la naturaleza. Al mismo tiempo, y a partir de un enfoque naturalista de las relaciones entre el hombre y su entorno, Dewey desarrollará un concepto del sentimiento religioso como piedad natural.

La principal objeción deweyana a la noción hegeliana de Dios como Espíritu Absoluto donde se borran las diferencias entre lo real y lo ideal es su inanidad. Curiosamente, y por muy diferentes que sean sus objetivos y conclusiones, Feuerbach, Nietzsche y Dewey comparten aquí parte de un mismo trayecto. Como Nietzsche, Dewey denuncia la hipóstasis de lo ideal en un reino trasmundano, el Mundo Verdadero por contraposición al Mundo de la Apariencia, como asilo donde el hombre trata de refugiarse de las desdichas que le procura su precaria existencia. Según Dewey, el sentimiento del sinsentido se produce debido a una característica inescapable de la acción humana sobre la tierra, de la actividad práctica: su incertidumbre. Los constantes tropiezos y fracasos llevan al hombre a sentir una profunda desconfianza hacia sí mismo, hacia sus congéneres y hacia la propia vida, que parece carecer de sentido. Como Feuerbach, Dewey señala que la hipóstasis ontológica de un reino ideal, que redime el dolor de nuestra existencia mundana procurándonos un sentido seguro que nos protege del desconuelo, tiene su origen en la experiencia humana, pese a todo. Lo ideal es una parte de la interacción humana con el medio natural y social. Ahí tiene precisamente su origen lo religioso.

En *Experiencia y Naturaleza*, Dewey señala que el propio tejido de la existencia humana es una mezcla de precariedad y estabilidad. De

esa mezcla emerge la dinámica de la producción humana de sentidos: la estabilidad procura la pauta, la precariedad su evolución. Precariedad y estabilidad son rasgos genéricos de la existencia *qua* existencia. Las filosofías que marginan la precariedad y ensalzan la permanencia son metafísicas del ser. Las filosofías que descreen de la estabilidad y glorifican la caducidad son metafísicas del devenir. Frente a ambas filosofías, Dewey defiende una metafísica en la que la existencia es un compuesto mixto de determinación e indeterminación, de predictibilidad y aleatoriedad, de certidumbre e inseguridad, de vigencia y obsolescencia, de estabilidad y precariedad:

“el mundo en que vivimos” escribe Dewey “es una mezcla impresionante e imparable de suficiencias, firmes completudes, orden, recurrencias que hacen posible la predicción y el control, y singularidades, ambigüedades, posibilidades inciertas, procesos en curso hacia consecuencias aún por determinar (...) el cambio da sentido a la permanencia y la recurrencia hace posible la novedad”<sup>11</sup>.

Lo ideal arraiga en algunas certidumbres pasajeras de la existencia humana (entendida como interacción social del hombre con su entorno ecológico) experimentadas como bienes, y por tanto, como deseables. Este tipo de proyección imaginativa de lo que significaría la obtención y la perdurabilidad de estos bienes es parte inextricable del ideal. Reificar esta proyección en el otro mundo sirve de refugio, pero no proporciona recurso alguno a menos que consideremos que las esencias ideales son posibilidades a encarnar en los objetos de un mundo humano gracias a la acción. “Nada ganamos”, afirma Dewey, “con el rodeo trasmundano”<sup>12</sup>. Al contrario, restándole contenido ontológico a la religión, le prestamos contenido ético y social a lo religioso. Liberándonos de la hipóstasis ontológica, evitamos la impiedad hacia lo efectivamente real: lo social y lo natural. Esa liberación da paso a la piedad natural o cordial. Dewey es inusualmente claro al respecto:

---

<sup>11</sup> LW 1:47.

<sup>12</sup> LW 4:244.

“La fe religiosa que se apegara a las posibilidades de la naturaleza mostraría, gracias a su devoción por el ideal, piedad hacia lo presentemente real. No se perdería en lamentaciones por las imperfecciones y sordideces de este mundo. Respetaría y estimaría aquello que es medio de realización de las posibilidades y aquello en que encarna el ideal, si es que alguna vez encarna (...) La naturaleza y la sociedad encierran dentro de sí mismas la proyección de posibilidades ideales y contienen las operaciones con las cuales se actualizan esas posibilidades (...) la naturaleza, que abarca también la humanidad, con todas sus deficiencias e imperfecciones, puede suscitar una piedad cordial como fuente de ideales, de posibilidades, de aspiraciones hacia ellos, y como escenario eventual de todos los bienes y excelencias alcanzados”<sup>13</sup>.

Acto seguido, Dewey cita con aprobación la tesis del teólogo alemán Schleiermacher acerca del sentimiento de dependencia vinculado con la psicología de lo religioso.

Frente al sentimiento socializante de dependencia, Dewey sitúa al aislamiento y la soberbia como una de las fuentes del daño moral. Aunque Dewey afirma que esa actitud soberbia puede adoptar varias formas (pensemos en la *hubrys*, tan temida en la Grecia Clásica), la clase de soberbia que desea denunciar es el fanatismo religioso, la soberbia de los que sienten que tienen un acceso excluyente a la voluntad y los designios de Dios. Cuando esa soberbia cristaliza en instituciones que, gracias a ese presunto acceso privilegiado, proclaman su autoridad sobre el resto de las interacciones sociales del hombre, el dualismo de naturaleza y espíritu se convierte en una peligrosa segregación de la sociedad. Según Dewey, sólo insistiendo en el sentimiento de dependencia podremos conjurar ese peligro.

“El sentido de dependencia que sería fomentado si se reconociera que los objetivos y empeños del hombre nunca son de tipo final, sino que se hallan sujetos a las

---

<sup>13</sup> LW 4:244.

incertidumbres de un futuro indeterminado, haría que la dependencia fuera universal y que todos participaran en ella. Acabaría con la forma más corrosiva de soberbia y aislamiento espirituales, que aparta al hombre del hombre en la base misma de las actividades vitales. Un sentido de coparticipación común en las incertidumbres irremisibles de la existencia marcharía de la mano con el sentido del esfuerzo y el sentido común”<sup>14</sup>.

Esta declaración final de *La Busca de la Certeza* sienta las bases de *Una Fe Común*, la obra que tan viva polémica suscitara en los años treinta.

Abordaremos en primer lugar esa fe común negativamente, es decir, por lo que no es. Una fe común no es un acervo de creencias fundamentales claramente formulables, comunes a todas las religiones y acatadas por todos los fieles. Como ya señaló Leszek Kolakowski<sup>15</sup>, bajo esta idea subyace una concepción teoreticista de la religión como un conjunto de enunciados, de los cuales sólo algunos de ellos importan, siendo éstos los que integran todos los sistemas religiosos conocidos. Más que en la teoría, el ecumenismo religioso del que habla Dewey ha de basarse en la experiencia.

El siguiente paso que se propone dar Dewey es desafiar la usual identificación de lo religioso con lo sobrenatural, desarrollando una concepción de la dimensión religiosa de la experiencia que, descargándola del peso de lo sobrenatural, le permita a esa dimensión-aspecto desarrollarse libremente, *motu proprio*. Según Dewey, el punto fuerte de su teoría es la diferencia entre la religión, lo que puede denotarse mediante un sustantivo, y lo religioso, el tipo de experiencia que se connota con un adjetivo. Dewey toma la siguiente definición de “religión” del Diccionario de Oxford como presunta identificación del denominador común de todas las religiones: “el reconocimiento por parte del hombre de un poder invisible y superior que domina su existencia, y al que se le debe

---

<sup>14</sup> LW 4:246.

<sup>15</sup> Véase Leszek KOLAKOWSKI: *Horror Metaphysics...*, p. 123 y ss.

obediencia, reverencia y veneración". En su opinión, este intento de reducción a un común denominador de todas las religiones a un común denominador fracasa por tres motivos.

En primer lugar Dewey advierte que, históricamente, esos poderes invisibles se han concebido en una innumerable gama de presentaciones incompatibles. En segundo lugar, tampoco hay mucha coincidencia en los modos en que se ha expresado la obediencia y la reverencia. Y, por último, no hay una unidad discernible entre las motivaciones morales a las que las distintas religiones apelan. Esta última objeción será, para Dewey, la decisiva contra algo así como la religión en singular. En efecto, se pregunta

“¿de qué sirve aceptar, en defensa de la universalidad de la religión, una definición que se aplica igualmente a las creencias y prácticas más salvajes y degradadas relativas a poderes invisibles, y a los nobles ideales de una religión poseedora de la mayor parte de contenido moral?”<sup>16</sup>.

Lo que le interesa a Dewey es precisamente el hecho histórico del crecimiento del contenido ético e ideal de las religiones, hecho éste que le impulsa a intentar formular una selección en la cual se pueden elegir ciertos valores y funciones en la experiencia. Dewey no propone pues una religión, “sino más bien la emancipación de elementos y criterios que puedan llamarse religiosos”<sup>17</sup>. Lo religioso no denota algo existente por sí mismo, de una manera particular y distintiva, sino actitudes que los seres humanos pueden adoptar hacia todo objeto y hacia todo fin o ideal propuesto. La fe religiosa se traduce así en una convicción moral, la cual, según Dewey, significa verse conquistado, en nuestra naturaleza activa, por un fin ideal: “significa el reconocimiento de su legítimo derecho sobre nuestros deseos y propósitos”<sup>18</sup>. Como dicho reconocimiento no es intelectual, sino práctico, hallamos que el contenido moral de la fe religiosa es cierto idealismo de acción. Frente a éste, el idealismo

---

<sup>16</sup> LW 9:7.

<sup>17</sup> LW 9:8.

<sup>18</sup> LW 9:15.

ontológico, que convierte los fines de la fe y de la acción en un credo intelectual, intentando probar que los ideales tienen realidad, no como ideales, sino como realidades sobrenaturales existentes con antecedencia. Para Dewey, mientras que el idealismo de acción conlleva responsabilidad, el idealismo sobrenatural implica el *laissez-faire*, en la medida en que desplaza la carga de la responsabilidad sobre los hombros más competentes de la causa sobrenatural.

Como ya veíamos, una vez realizada la hipótesis ontológica, el contenido moral de lo religioso, la piedad natural basada en el sentimiento religioso de dependencia, se ve menoscabado por el aislamiento y la soberbia. El ateo ensoberbecido por el dominio del hombre sobre la naturaleza, embebido en la *hubrys*, comparte con el sobrenaturalista su preocupación exclusiva por el hombre aislado. El drama de la redención no tiene como escenario el alma solitaria del individuo aislado. Lo religioso es la expresión de la dependencia del hombre con respecto al mundo social y a la naturaleza.

“Nuestra dependencia se manifiesta en aquellas relaciones con el medio que sostienen nuestras empresas y aspiraciones, tanto como en las derrotas que se nos infligen. La actitud esencialmente irreligiosa es la que atribuye el triunfo y el propósito humanos al hombre aislado del mundo de la naturaleza y de su prójimo. Nuestros triunfos dependen de la colaboración de la naturaleza. El sentimiento de la dignidad de la naturaleza humana es tan religioso como el sentimiento de temor y reverencia cuando descansa en un sentimiento de la naturaleza humana como parte cooperadora de un total mayor. La piedad natural no es necesariamente ni una aceptación fatalista de los sucesos naturales ni una idealización romántica del mundo. Puede descansar en un justo sentido de la naturaleza como el total del que formamos parte, reconociendo a la vez que somos partes marcadas por la inteligencia y el propósito, dotadas de capacidad de luchar, mediante su ayuda, para lograr condiciones más en consonancia con lo que es humanamente

deseable. Dicha piedad es un elemento importante de una justa perspectiva de la vida"<sup>19</sup>.

La piedad natural, traducida a términos más contemporáneos, sería la actitud correspondiente a un idealismo de acción socialista y ecologista. Una actitud que no puede encontrarse, según Dewey, en el ateísmo militante, pero tampoco en la *pura* fe. Siendo esto así, según nuestro autor, ¿en qué sentido podríamos aún hablar de Dios?

Uno de los sentidos que Dewey descalifica es el "Dios personal", ese ser que combina misteriosamente la omnipotencia con el *summum bonum*. Esa combinación está a la base del problema de la existencia del mal, a cuya justificación se han dedicado la mayoría de las teodiceas clásicas<sup>20</sup>. Si estas teodiceas no hubieran identificado la existencia de bienes ideales con la de una Persona Omnipotente que los origina y los sostiene, el problema de la existencia del mal sería gratuito.

---

<sup>19</sup> LW 9:18.

<sup>20</sup> Una formulación un tanto ingenua del problema podría ser ésta: ¿cómo puede justificarse la existencia del mal en el mundo? O bien Dios quiere evitar el mal pero no puede, y entonces no es omnipotente, o puede pero no quiere, y entonces no es bueno. ¿Cómo un orden moral y justo puede permitir un universo desgarrado por el sufrimiento? La teodicea clásica ha respondido contundentemente a esa pregunta. Quien sufre no puede ser inocente. Para que un Dios justo permita el sufrimiento de su criatura ha de introducirse el mal moral o el pecado como causa de ese efecto... En nuestra opinión, es en este contexto donde cobra sentido la caracterización nietzscheana de una moral *contra natura* que justifica racionalmente el sufrimiento, de lo que Nietzsche llama *mala conciencia* o *metafísica del verdugo*. Nietzsche se propone sacar a luz el sufrimiento gratuito y sin sentido. El sufrimiento sin sentido o sin causa justificada —llámese Dios o Verdad— produce gran angustia. Prueba de esta angustia ante el absurdo sería la historia misma de la religión y la metafísica, cuyo afán en justificar el mal de la existencia es sintomático. El lector hallará una interesante reflexión sobre la teodicea como algodicea en la tesis doctoral de E. OCAÑA, publicada bajo el título *Sobre el Dolor* (Valencia: Pre-TEXTOS 1996). Aunque Ocaña no habla del asunto, creo interesante señalar que Dewey coincide con Nietzsche cuando éste señala que, desde una perspectiva genealógica, el ideal ascético tiene su origen en la necesidad de apuntalar nuestra precaria existencia y la angustia que provoca la ininteligibilidad del mal. Pero su respuesta al ideal ascético es menos virulenta y más humana que la nietzscheana.

“El significado de los fines ideales”, afirma Dewey, “está estrechamente unido con el hecho de que en la vida hay toda suerte de cosas que son malas para nosotros porque querríamos que fuesen de otro modo. Si las condiciones existentes fueran totalmente buenas, la noción de posibilidades concebibles no se presentaría”<sup>21</sup>.

La existencia fáctica del mal y la naturaleza contrafáctica del ideal son dos aspectos de una misma relación.

Y es precisamente esa relación la que legitima el concepto de Dios. “A esta relación activa entre lo ideal y lo real yo le daría el nombre de Dios”<sup>22</sup>. Dewey se apresura a decir que es posible aplicar aquí la estrategia seguida anteriormente con el concepto de religión, rescatado como lo religioso, y llamarle lo divino, entendido como la idea de las posibilidades ideales unificadas mediante la comprensión imaginativa y la proyección. Lo divino no es pues una realidad aparte, sino algo unido a todas las fuerzas y condiciones naturales, incluyendo al hombre y la asociación humana, que fomentan el crecimiento del ideal y contribuyen a su realización.

Cierto es que Dewey no parece hacer justicia a ciertos rasgos que aparecen innegablemente unidos a las creencias religiosas, y en particular a lo que ha venido llamándose “apertura a la trascendencia”. Su intento de restar contenido ontológico a la religión no gustó entre los intelectuales creyentes de su época. Pero tampoco gustó su vinculación entre idealismo de acción y religiosidad entre los radicales materialistas. Con todos sus defectos, pienso que suscita algunos temas filosóficos de bastante interés y, aunque sólo sea por ello, merece ser releída.

Según la célebre frase de Heidegger, sólo un dios puede salvarnos del nihilismo tecnológico. Según Dewey, no hay que buscar muy lejos: siempre lo hemos tenido ahí delante, decidamos llamarle Dios o no, pues lo divino es experimentable. El siguiente texto de Dewey,

---

<sup>21</sup> LW 9:29.

<sup>22</sup> LW 9:29.

con el que cierro este escrito, sugiere la relevancia de esta tesis para una teoría de la acción social como la que los pragmatistas construyeron.

“Hay quienes sostienen que las asociaciones del término con lo sobrenatural son tan numerosas y estrechas que todo uso de la palabra “Dios” seguramente origina un malentendido (...) Pueden tener razón en ese criterio. Pero los hechos a los que me he referido están ahí, y necesitan ser destacados con toda la fuerza y la claridad posibles. Existen bienes concreta y experimentalmente: los valores del arte en todas sus formas, del conocimiento, del esfuerzo y el descanso después de la lucha, de la educación y la fraternidad, de la amistad y del amor, del desarrollo de la mente y el cuerpo, Estos bienes están presentes y sin embargo son relativamente embrionarios. Hay muchas personas excluidas de la generosa participación en ellos: existen fuerzas que actúan para amenazar y minar los bienes existentes, tanto como para impedir su expansión. Un concepto claro e intenso de la unión de fines ideales con condiciones reales es capaz de despertar emoción continua. Puede estar nutrido por toda experiencia, cualquiera que sea su material. En una época perturbada, la necesidad de tal idea es urgente. Puede unificar intereses y energías ahora dispersas: puede dirigir la acción y engendrar el calor de las emociones y la luz de la inteligencia. El que se dé el nombre de “Dios” a esa unión operativa en pensamiento y acción es una asunto de decisión individual. Pero la función de la posible unión de lo ideal y lo real me parece idéntica a la fuerza que se ha atribuido al concepto de Dios en todas las religiones que tienen un contenido espiritual; y, a mi parecer, una clara idea de esa función se necesita urgentemente en la época actual”<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> LW 9:29.

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.