

# CONCIENCIA DEMOCRÁTICA Y FE RELIGIOSA EN JOHN DEWEY \*

JUAN CARLOS MOUGÁN RIVERO  
Universidad de Cádiz

RESUMEN: Este artículo pretende acercarse a la relación entre conciencia democrática y fe religiosa desde la perspectiva filosófica que representa el pragmatismo clásico americano. Tomando como referencia el libro de John Dewey *Una fe común*, analiza las características de la experiencia religiosa desde una mirada filosófica naturalista. Dewey vincula la democracia con un modo de vida caracterizado por la aceptación de una conciencia falibilista, y una visión contingentista de la realidad y del ser humano. Así, entenderá la creencia religiosa como un ideal moral que da plenitud de sentido y significación a la acción transformadora del ser humano. De este modo, Dewey defenderá la continuidad entre religión y democracia desde el trasfondo de una concepción filosófica postmoderna. Sobre estas bases la fe religiosa puede ser una propuesta para todos los seres humanos.

PALABRAS CLAVE: Democracia, Fe religiosa, Pragmatismo, Dewey.

## *Democratic Consciousness and Religious Faith in John Dewey*

ABSTRACT: This paper aims an approach to the relationship between democratic consciousness and religious faith from the perspective of Classical American Pragmatism. The article analyses the characteristics of the religious experience from a naturalistic philosophical perspective taking as bedrock Dewey's book *A Common Faith*. Dewey braces democracy with a way of life characterized by fallibility of knowledge and contingency of human being and reality. He understands the religious beliefs as a moral ideal that gives full sense and meaning to the transformative action of human being. Thus, Dewey maintains the continuity between religion and democracy from a philosophical postmodern conception. Under these bases faith may be a proposal for all human beings.

KEYWORDS: Democracy, Religious Faith, Pragmatism, Dewey.

Las relaciones entre democracia y religión atraviesan un momento de enorme incertidumbre. De un lado, el gran dinamismo en los movimientos de población convierte a nuestras sociedades en crecientemente multiculturales y ponen en primer plano la necesidad de aclarar cuál es la tarea que corresponde al estado liberal y democrático en relación a la diversidad de convicciones religiosas. De otro, no puede escapar a nuestra atención el hecho de que al lado de un secularismo que va ganando terreno dentro de las sociedades modernas existe también un nuevo afianzamiento de las posiciones religiosas que, sorprendentemente para la mirada ilustrada, no se recluyen en el ámbito de la experiencia privada y conquistan nuevos terrenos en la argumentación pública. La polémica sobre la financiación de las iglesias, la presencia de las clases confesionales en la escuela pública, las subvenciones a las escuelas vinculadas al dogma, las posiciones religiosas sobre la moral sexual o sobre los nuevos retos bioéticos, exigen ser aclaradas desde una perspectiva que parta de

---

\* Este artículo, fruto de una estancia de investigación en el *Center for Dewey Studies* (Carbondale, Illinois, EE.UU.) ha sido posible gracias a sus recursos materiales y a las sugerencias de su director Larry Hickman.

considerar la democracia como la plataforma común desde la que podamos hacer frente a estos problemas.

Este artículo pretende acercarse a la relación entre conciencia democrática y fe religiosa desde la perspectiva filosófica que representa el pragmatismo<sup>1</sup>. La permanencia de la idea de que el pragmatismo es «la expresión intelectual de la eficiencia del capitalismo americano»<sup>2</sup> ha hecho, sin duda, más difícil considerar que esta perspectiva filosófica pueda proporcionar estimables recursos intelectuales para enfrentar el debate actual en torno al fenómeno religioso. La idea de que el pragmatismo, singularmente en las versiones clásicas de James y Dewey, suponía la defensa de un agresivo ateísmo o de un humanismo secularista<sup>3</sup> que desacreditaba toda creencia de carácter teísta ha estado bastante extendida. Ahora bien, desde los años ochenta se ha venido llamando la atención sobre la idea de que dicha lectura no hacía justicia, ni a las pretensiones, ni al contenido de dicho movimiento<sup>4</sup>. El interés que el pragmatismo puede tener en el ámbito de la filosofía de la religión arranca de considerar que su mirada filosófica parece situarse en un terreno en el que la separación entre los ideales morales y los avances científicos, entre las aspiraciones espirituales y los logros materiales pueden encontrar no sólo una cierta armonía sino una unión intelectual en la que ambos polos se alimentan recíprocamente. Así, el dilema entre las convicciones seculares de la democracia y las pretensiones espirituales religiosas no sólo no adquieren el aspecto de una oposición sino que forman parte integral de una visión comprensiva del ser humano y del mundo. Claro que esa operación se realiza a costa de realizar determinadas delimitaciones conceptuales tanto en referencia al concepto de democracia como al de religión.

Situado el problema en estos términos, el libro de referencia dentro del pragmatismo clásico es la obra de Dewey *Una fe común*<sup>5</sup>. Ciertamente es el libro de James *Las Variedades de la experiencia religiosa* el que mayor alcance

<sup>1</sup> Las referencias en español al significado del pragmatismo para la filosofía de la religión son muy escasas y, casi siempre, ligadas al libro de W. JAMES, *Variedades de la experiencia religiosa*.

<sup>2</sup> S. ROSENBAUM, «Morality and Religion: Why not Pragmatism?», en ROSENBAUM (Ed.), *Pragmatism and religion*, Chicago, University of Illinois, 2003, p. 175.

<sup>3</sup> Así lo recoge R. Bernstein: «el pragmatismo es demonizado como la doctrina del humanismo secular que es aborrecido como el enemigo del cristianismo y más aún, como enemigo de toda religión». «Pragmatism's Common Faith», en ROSENBAUM (Ed.), *o.c.*, p. 129.

<sup>4</sup> Para una breve historia de estas relaciones, GUNN, GILES, «Religion and the Recent Revival of Pragmatism», en MORRIS DICKSTEIN (Ed.), *The Revival of Pragmatism*, Durham, N.C., Duke University Press, 1998, pp. 404-417.

<sup>5</sup> Aún cuando existe una traducción al español de la obra de Dewey *A Common Faith*, publicada en el año 1964 en la editorial Losada, está descatalogada desde hace tiempo. Las referencias a ésta, como a los otros escritos de John Dewey, se basarán en la edición crítica publicada por Southern Illinois University: EW (*The Early Works*), MW (*The Middle Works*) y LW (*The Later Works*). Las citas se harán según el modelo normalizado entre los estudiosos de la obra de Dewey: la inicial de las series son seguidas por el volumen y el número de la página. Así, *A Common Faith* (LW 9:1-60) está incluida en el volumen 9 de los *Later Works* entre las páginas citadas.

e importancia ha tenido. Pero, aún cuando el libro de W. James supone la delimitación del pragmatismo en torno al fenómeno religioso, reconocida explícitamente por Dewey, la perspectiva de este último adquiere mayor actualidad en cuanto que pone en discusión el significado de lo religioso desde la perspectiva de la democracia. Mientras que James adopta la perspectiva psicológica, y, por tanto, más individual, del significado de lo religioso, Dewey lo analiza teniendo muy en cuenta la que, sin duda, es su perspectiva, más social y política. De hecho, habría que tener en cuenta que la preocupación por el significado de la democracia constituye probablemente el hilo conductor más claro de la obra de Dewey y que en el año 1934, fecha de la publicación de *Una fe común*, el pensamiento ético político y filosófico de Dewey está constituido y desarrollado<sup>6</sup>. En esto, uno y otro autor no hacen sino proyectar en el ámbito de lo religioso lo que es la perspectiva filosófica general de cada uno. Mientras el problema genérico de James es el papel de las creencias en el conocimiento humano, no hay que olvidar que es necesario leer las *Variedades* a la luz de *La voluntad de creer*, Dewey está preocupado por resolver el problema que se plantea a una sociedad escindida entre el avance científico técnico y la parálisis de las convicciones políticas y morales<sup>7</sup>.

#### 1. CARACTERIZACIÓN DEL PRAGMATISMO Y SU RELEVANCIA PARA LO RELIGIOSO

A pesar de la diversidad de perspectivas que caracterizan un movimiento tan poco homogéneo como el pragmatismo, hay un elemento aglutinador que es el rechazo al fundacionalismo epistemológico. A juicio de estos autores la historia de la filosofía habría venido insistentemente buscando verdades absolutas, indudables e incontrovertidas que pudieran servir como fundamento tanto de la racionalidad teórica como de la práctica. Los pragmatistas consideraron que esta búsqueda de la verdad absoluta no sólo era errónea sino que, además, obstaculizaba la comprensión del conocimiento humano como un proceso en permanente corrección y revisión. Justo porque somos seres falibles que carece-

---

<sup>6</sup> La disputa sobre el significado de la presencia de lo religioso en la obra de Dewey ha separado radicalmente a sus intérpretes. Así, en los extremos, mientras S. Rockefeller (*John Dewey: Religious Faith and Democratic Humanism*, New York, Columbia University Press, 1991) ha defendido que la preocupación por lo religioso es el eje que da continuidad a su pensamiento, M. Eldridge (*Transforming Experience: John Dewey's Cultural Instrumentalism*, Nashville, Vanderbilt University Press, 1998), sostiene que el de Dewey es un pensamiento enteramente secular que, con motivo de la invitación de las Terry Lectures, se ve obligado a adoptar una apariencia religiosa. En cualquiera de los casos, y en lo que aquí interesa, resulta manifiesto que lo que vertebra el pensamiento de Dewey es su preocupación ética y política, como ha demostrado R. Westbrook (*John Dewey and American Democracy*, Ithaca, Cornell University Press, 1991) en la que es posiblemente la mejor biografía intelectual de Dewey.

<sup>7</sup> Para una exposición de la obra de Dewey como respuesta a este problema y desde una filosofía de la acción, CARLOS MOUGAN, *Acción y racionalidad. Actualidad de la obra de J. Dewey*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2000.

mos de certezas absolutas el conocimiento ha de entenderse como un proceso colectivo de indagación. En su *Lógica*, Dewey hace ver que el conocimiento y la inteligencia humana están siempre histórica y socialmente situados. La indagación se levanta allí donde un problema se presenta, y la inteligencia humana es el instrumento mediante el que elaboramos la respuesta a esa situación concreta.

Pues bien, este es el punto de partida del análisis que Dewey realiza del fenómeno religioso. Dewey comienza por negar que exista una realidad absoluta, fija e incambiable que podamos denominar con la palabra religión. Desde luego algunos podrán lógicamente argüir que se trata de un fenómeno universal puesto que ha estado presente en todas las culturas. Pero, y siguiendo la argumentación de Dewey, en cuanto que intentamos precisar en qué consiste y cuáles son los rasgos que lo identifican nos encontramos que, dada la extraordinaria diversidad de prácticas y creencias, se hace prácticamente imposible encontrar un rasgo definitorio de eso que llamamos religión. Lo que, en todo caso, puede ser probado «es la existencia de algún complejo de condiciones que han operado para efectuar un ajuste en la vida, una orientación, que trae con ello un sentido de paz y seguridad». Ahora bien, la manera en que esto se interpreta depende «de la cultura en la que una persona particular está inmerso» (LW 9:10). Así, el cristiano, el budista, el musulmán o el deísta dan distintos nombres a esas condiciones. Las religiones son históricas, relativas a las condiciones de la cultura social en la cual los pueblos han vivido (LW 9:6 y EW 4:3). De ahí la importancia de la distinción que Dewey establece entre «una religión» y «lo religioso». Mientras lo primero «siempre significa un cuerpo especial de creencias y prácticas teniendo alguna clase de organización institucional», el segundo es utilizado como un adjetivo que no indica nada específico, nada que pueda existir como una forma particular y distintiva de existencia. «Denota actitudes que pueden ser tomadas hacia cada objeto y cada fin o ideal propuesto» (LW 9:8). Más adelante se intentará precisar el significado de esta interpretación. Por el momento lo que es necesario subrayar es la perspectiva que Dewey adopta para explicar el fenómeno religioso. De un lado, pretende distanciarse de las versiones tradicionales de la religión rechazando, de acuerdo con la lógica general del pragmatismo, la existencia de realidades absolutas, fijas, inmunes al devenir de la experiencia. En ese sentido, Dewey rechazó lo sobrenatural y su aproximación al fenómeno religioso es claramente naturalista. Pero, por otro lado, quiere también distanciarse de quienes desde posiciones materialistas, humanistas o ateas pretenden rechazar la importancia y validez del fenómeno religioso.

Si antes decíamos que la inteligencia y el conocimiento humanos surgen de situaciones problemáticas, el otro polo de dicha interpretación se halla en que su adecuación ha de juzgarse por su capacidad para dar respuesta al problema planteado, es decir, por su capacidad de transformar las situaciones. En este sentido, el pragmatismo adoptó un criterio consecuencialista de significado, el examen práctico de las creencias, que Dewey encuentra confirmado por el precepto bíblico: «por sus frutos los conoceréis» (MW 12:156).

Así, el pragmatismo se ha caracterizado por el rechazo a la interpretación de que el conocimiento consiste en la desvelación de una verdad que, ya constituida, sólo aguarda a ser descubierta. La implicación para la religión de dicha posición aparece clara en Dewey desde sus primeros escritos —y el primero en el que aborda el tema religioso— «Christianity and Democracy» (EW 4:3-11). En este artículo su intento es el de distinguir entre cristiandad y religión. Lo que quiere reclamar es la universalidad de la experiencia religiosa y, en ese momento para Dewey, cristiana, frente a su identificación con un conjunto de ritos, dogmas, etc. Dewey quiere salvar la cristiandad de toda aceptación dogmática y quiere presentar al cristianismo como expresión de una experiencia religiosa, genuina, abierta a la relación del ser humano con el medio y que ofrece dirección y sentido a la acción humana. Todavía bajo la fuerte influencia de Hegel, Dewey interpreta que Dios no puede ser una realidad oculta a los seres humanos. La verdad del cristianismo se encuentra en la revelación. «La misma universalidad del Cristianismo excluye su ser una religión. El Cristianismo no es una religión sino una revelación. La condición de la revelación es que revela. El Cristianismo, si universal, si revelación debe estar continuamente desenvolviéndose, nunca cesando de descubrir el significado de la vida. La Revelación es la averiguación de la vida. En cuanto tal no ha de ser identificada con un conjunto de dogmas y de sentencias ya establecidas de una vez por todas» (EW 4:4,5). La revelación no es la de una verdad originaria, afirmada de una vez y para siempre sino, al modo hegeliano, una verdad que se constituye en el hacerse, una revelación cuya verdad se encuentra a sí en el mismo proceso histórico. Dios no se revela «al» ser humano, sino «en» el ser humano. «En el Cristianismo los intentos de fijar la verdad religiosa de una vez por todas, mantenerlo dentro de ciertos rígidos límites, decir que esto y sólo esto es el Cristianismo, es en sí mismo contradictorio. La revelación de la verdad debe continuar en tanto que la vida tiene nuevos significados que desenvolver, nueva acción que proponer» (EW 4:5).

Años más tarde, Dewey se habrá alejado de la influencia hegeliana por el camino del naturalismo. Al subrayar la dimensión natural e histórica de la religiosidad Dewey no puede aceptar que se la interprete por referencia a una verdad que sería trascendental e históricamente depositada. Rechaza, por tanto, la existencia de una verdad dada en el seno de una comunidad que aparecería como privilegiada. La naturalización de su interpretación de la experiencia acentuará su crítica de las religiones establecidas y la distinción inicial entre Cristianismo y religión se transformará en la separación entre religión y experiencia religiosa que hemos mencionado antes. En este sentido, Dewey no habría sino anticipado la reinterpretación de la religiosidad desde el paradigma postmoderno, una reconceptualización de la revelación religiosa en términos inmanentes y comunicativos, de apertura a nuevos significados y nuevas experiencias en las que la validez tiene que venir determinada por la comunidad de interpretes. Si la verdad en términos posmodernos es entendida como comunicativa, supraindividual, caracterizada por la apertura y la ape-

lación al tú y la intersubjetividad, dichos caracteres han de extenderse a la experiencia religiosa<sup>8</sup>.

El rechazo al fundacionalismo y al trascendentalismo y la adopción del criterio consecuencialista, del test pragmático de significado, implicará que Dewey tase el valor de la religión en función de su contribución al enriquecimiento del significado de la experiencia humana y a la potenciación del alcance creador y transformador de su acción. La religión tradicional, piensa Dewey, abre un hueco entre nuestra existencia y lo divino que empobrece la experiencia humana y desvía las energías de la verdadera consecución de bienes a través del esfuerzo humano y los medios naturales. Pero esta convicción no llevará a Dewey a rechazar lo religioso, sino a adoptar un enfoque que le permite rescatar los elementos positivos que la religiosidad encierra para el máximo desarrollo de las capacidades humanas. De este modo, podemos hacer clara la pretensión de Dewey al acercarse al fenómeno religioso: «No estoy proponiendo una religión, sino más bien la emancipación de elementos y miradas que pueden ser denominadas religiosas» (LW 9:8) Como también al tipo de personas a las que de manera singular Dewey quiere dirigirse<sup>9</sup>; personas a las que les repelen las implicaciones intelectuales y morales de las religiones establecidas pero que desearían seguir considerándose religiosas.

Se hace necesario aclarar, entonces, cómo es posible una interpretación de la experiencia religiosa desde una perspectiva que rechaza lo trascendente.

## 2. RASGOS DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

- La experiencia religiosa es *totalizadora e inclusiva*

En este sentido, al analizar el significado de lo divino en Dewey, Anderson ha señalado que, alejado de su identificación con un ser fijo y absoluto, la religiosidad debe interpretarse como ejerciendo una función de «cura» (*healing*) de las separaciones y divisiones en las que se encuentra el ser humano<sup>10</sup>. En primer lugar, «del individuo y la comunidad en la que se encuentra con lo que podríamos llamar naturaleza o el universo»<sup>11</sup>. En segundo lugar «del individuo y su comunidad con otros individuos y comunidades»<sup>12</sup> con los que a través de

<sup>8</sup> Para la relación entre el modo postmoderno de entender la verdad y la reinterpretación del cristianismo, CASTIÑEIRA, *La experiencia de Dios en la postmodernidad*, Promoción Popular Cristiana, 1992, p. 165, y G. VATTIMO, «Dios el ornamento», en: *Después de la Cristiandad*, Barcelona, Ed. Paidós, 2003, pp. 55-72.

<sup>9</sup> No habría que olvidar a este respecto que *Una fe común* es resultado de las Gifford Lectures que Dewey pronunció a comienzos de los años 30 y, por tanto, que están dirigidas a un público específico.

<sup>10</sup> DOUGLAS R. ANDERSON, «Theology as Healing. A Meditation on *A Common Faith*», en: CASEY HASKINS and DAVID I. SEIPLE Eds., *Dewey Reconfigured: Essays on Deweyan Pragmatism*, Albany, State University of New York Press, 1999, pp. 1-17.

<sup>11</sup> DOUGLAS R. ANDERSON, *o.c.*, p. 92.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

la comunicación podemos cooperar y compartir experiencias. Por último, lo divino supone la reconciliación del yo consigo mismo. Para Dewey, las experiencias religiosas son aquellas que producen un mejor, más profundo y duradero ajuste a la vida. Supone la integración del yo en su entera, la armonía total del yo con el universo.

Ahora bien, esta experiencia integradora y armoniosa de la totalidad que Dewey reclama como singular de la religiosidad, no está dada, no puede ser conseguida única y exclusivamente sobre la base de lo dado en la experiencia humana. «La experiencia religiosa es una experiencia de la armonía entre el yo y el mundo. Es pertinente notar que la unificación del yo a través del inacabable flujo de lo que hace, sufre y logra no puede ser conseguido desde sí mismo. El yo está siempre dirigido hacia algo más allá de sí mismo y así su propia unificación depende de la idea de la integración de la cambiante escena del mundo en esa totalidad imaginativa que llamamos universo» (LW 9:14).

Más tarde abordaremos el papel que juega la imaginación y la subjetividad en la experiencia religiosa. De momento, dos notas deberían ser señaladas en relación con esta caracterización de la experiencia religiosa. De un lado, en relación a la armonía con los seres humanos hay que resaltar que Dewey rehuye circunscribirla a los seres humanos presentes. La experiencia religiosa es inclusiva porque permite reconciliar el momento presente tanto con el pasado como con el futuro. Si los bienes de que disfrutamos son encontrados en nuestro intercambio con la naturaleza y gozamos con ellos es, en gran medida, a causa de que generaciones pasadas han construido un mundo donde esto ha sido posible. No se trata, o no lo es exclusivamente, de un don de la naturaleza sino del esfuerzo de los seres humanos por conseguirlos y mantenerlos. De la misma manera, la inclusividad supone una mirada armónica que incluye las generaciones futuras: «la comunidad de causas y consecuencias en la cual nosotros, junto con aquellos que no han nacido, estamos enredados es el símbolo más amplio y más profundo de la misteriosa totalidad del ser que la imaginación llama universo» (LW 9:56).

Por otra parte, si la experiencia religiosa es una experiencia de la armonía del individuo con el medio y la naturaleza, es importante notar que Dewey se quiso distanciar de la manera en que han interpretado dicha relación tanto las religiones trascendentes como el humanismo secularista. «Lo que yo tengo en mente especialmente es la exclusiva preocupación tanto del ateísmo militante como de la defensa de lo sobrenatural con el hombre en aislado» (LW 9:36). Ambos, a juicio de Dewey, habrían actuado de la misma manera, aislando al ser humano del medio que le rodea. Se trataría de una actitud irreligiosa pues, como el vocablo apunta, lo religioso es mostrar la ligazón, los vínculos del ser humano con la naturaleza y la realidad o, de otro modo, el sentido de la totalidad. La apelación de las religiones a lo sobrenatural aísla al ser humano del medio natural en que se desenvuelve. «A pesar de la referencia de lo sobrenatural a algo más allá de la naturaleza, concibe esta tierra como el centro moral del universo y al hombre como la cima del esquema total de las cosas. Considera el drama del pecado y la redención actuando dentro del alma aislada y solitaria del hombre como la única cosa de importancia» (LW 9:36). De otro lado, también un cierto humanismo ha

considerado al ser humano como una realidad aparte, interpretando que el mundo es hostil o indiferente a los propósitos y fines humanos. En *What humanism means to me*<sup>13</sup> Dewey quiere distanciarse de cualquier significado del término humanismo que pueda interpretarse en términos de «un hueco entre naturaleza y ser humano y que encuentre en la irrupción de la naturaleza en la vida humana la fuente de todos los males de la humanidad» (LW 5:264). Para Dewey, el ser humano no es todopoderoso en relación con el medio, ni tampoco un ser entregado a la caprichosa fuerza de poderes sobre los que no ejerce ningún poder ni control. «Nuestra dependencia es manifestada en aquellas relaciones con el medio que apoyan nuestras empresas y aspiraciones tanto como lo está en las derrotas que nos infringe a nosotros» (LW 9:18). La fe religiosa tiene que ver con los ideales que no son caprichos de la inteligencia humana, sino proyecciones de interacciones favorables con el medio. La actitud religiosa requiere pensar que el ser humano tiene una relación de continuidad con la naturaleza y que está apoyado por fuerzas en la naturaleza que están más allá de su manipulación y control<sup>14</sup>. «La actitud religiosa necesita del sentido de una conexión del hombre, bajo el modo de la dependencia y apoyo, con el envolvente mundo que la imaginación siente en un universo» (LW 9:36).

En este sentido, la actitud de Dewey hacia la religión está en continuidad con la actitud naturalista que mantiene hacia la ética. También en ese caso, Dewey entiende que los bienes de que gozamos son realidades encontradas por el ser humano. A pesar de ello, no debe entenderse que los rasgos cualitativamente intrínsecos que los hacen valiosos sean meramente dados. Nuestra relación con el mundo se basa en nuestros proyectos. El mundo no está integrado por realidades «ahí», ya constituidas de una vez por todas, sino que se presentan al ser humano como dificultades y recursos a nuestros proyectos de acción. Por tanto, se muestran en un proceso activo en el que ser humano y realidad se constituyen mutuamente. En buena medida es una descripción que concuerda con la que filósofos coetáneos como Heidegger, Wittgenstein u Ortega han realizado, pero que Dewey convierte en una forma de idealismo moral desde el que reinterpreta tanto el concepto Dios, como el de experiencia religiosa. Dios aparece ahora como una manera de reforzar los bienes que son encontrados naturalmente<sup>15</sup>, la síntesis de las posibilidades ideales que arrancan de las realidades naturales con las que se encuentra el ser humano. Así, señala: «Nosotros no estamos en presencia ni de ideales completamente encarnados en la existencia ni de ideales que son meras fantasías, ideales o utopías sin raíces. Hay fuerzas en la naturaleza y en la sociedad que generan y apoyan esos ideales. Ellos son unificados por la acción que les da coherencia y solidez. Es esta activa relación entre lo ideal y lo actual a lo que yo llamaría “Dios”» (LW 9:34).

<sup>13</sup> LW 5:267-278, 1930.

<sup>14</sup> Rowe, W., analiza esta idea en «Religion within the bounds of naturalism: Dewey and Wieman», en: *International Journal for Philosophy of Religion*, 38 (1995), pp. 17-36.

<sup>15</sup> Así lo considera Eldridge, M.: «sus ejemplos dejan pocas dudas sobre el alcance de la divinidad: él claramente tuvo en mente los bienes sociales dentro de una posición naturalista», *o.c.*, p. 158.

- La experiencia religiosa es *emocionalmente intensa*: «lo religioso es la moralidad cargada de emoción» (LW 9:16)

Dewey no duda en identificar lo religioso con la presencia de la fe. Ahora bien, por lo general, la fe ha estado vinculada con el conocimiento, como un sustituto de las limitaciones de nuestro intelecto. De acuerdo con la visión especular del conocimiento, «como evidencia de cosas no vistas» (LW 9:15). Dewey insistió reiteradamente en que la vinculación de la fe con el problema del desvelamiento de la verdad, es decir con un problema de carácter epistemológico, era un lastre con el que ha cargado la religiosidad. Esta visión intelectualista de la fe es lo que, a su entender, ha hecho imposible la superación del dilema entre religiosidad y secularismo. De hecho, dice Dewey, las posiciones a lo largo de los siglos XVIII y XIX no supusieron un verdadero cambio en la mirada sobre lo sobrenatural. Así, «la religión natural no denegó la validez intelectual de las ideas sobrenaturales», más bien «intentó justificar el teísmo y la inmortalidad sobre las bases de la razón natural del individuo» (LW 9:43) También la reacción romántica del siglo XIX se movió en la misma dirección trascendental pues «afirmó la difusión de lo sobrenatural a través de la vida secular» (LW 9:43).

Como ocurre con la lógica, la moral, la filosofía o el arte, Dewey procede a reinterpretarlas en el marco de una teoría de la acción. No se trata de proponer una nueva religión sino de la necesidad de pensar un cambio en el lugar y la función social de la religión. Las ideas, según ya vimos, no tienen para los pragmatistas un contenido representacional sino que han de ser entendidas como propuestas de acción. De este modo la fe no es un factor del ámbito del conocimiento sino de la acción, del ser humano haciendo y transformando el mundo. La fe no está relacionada con la ausencia de pruebas, sino con la certeza de un ideal que guía nuestras acciones. «La autoridad de un ideal sobre la elección y la conducta es la autoridad de un ideal, no de un hecho, de una verdad garantizada al intelecto, no del estatus de uno que propone la verdad» (LW 9:15). En este sentido, quiere revertir la manera en que ha sido usualmente representado la relación entre fe y mundo pues, a su juicio, las religiones han levantado «vastos esquemas intelectuales, filosóficos y teológicos para probar que los ideales son reales no como ideales sino como actualidades que existen con anterioridad» (LW 9:16) «El vicio inherente de todos los esquemas intelectuales del idealismo es que convierten el idealismo de la acción en un sistema de creencias acerca de la realidad antecedente» (LW 9:17). De hecho, dice Dewey, «han fallado en ver que al convertir las realidades morales en materias de asentimiento intelectual han evidenciado falta de fe moral» (LW 9:16). Y es que la fe y la religión han de ser interpretadas sobre el propósito de transformación práctica del mundo. No en contraste con la democracia y la ciencia sino más bien en la dirección opuesta como guías de acción y realización de los ideales implícitamente contenidos y revelados por la inteligencia humana. Para Dewey no hay alternativa al conocimiento de los hechos que proporciona, en el más amplio de los sentidos, el conocimiento científico. Éste no debe ser interpretado como un con-

junto de teorías, de ideas ya establecidas, sino como un método con el que tratar los problemas. No hay alternativa epistemológica a la ciencia como tampoco lo hay a la democracia como modo de resolución de los problemas sociales y colectivos. Una y otra están estrechamente vinculadas. La experiencia religiosa supone la idealización de las posibilidades reveladas por el conocimiento humano a través de su realización mediante un esfuerzo social y cooperativo. En este sentido, podríamos señalar que para Dewey la experiencia religiosa es una cualidad de la acción inteligente. «Los valores del intercambio natural humano y la dependencia mutua son públicos y abiertos, capaz de verificación por los métodos a través de los cuales todos los hechos naturales son establecidos. Por medio del método experimental ellos son capaces de expansión. ¿Por que no concentrarnos en hacer que crezcan y se expandan? A menos que nosotros demos este paso, la idea de los dos reinos de valores espirituales es solamente una versión suavizada del viejo dualismo entre lo secular y lo espiritual, lo profano y lo religioso» (LW 9:49). Un entendimiento de la religión desde una filosofía de la acción implica entender que la experiencia religiosa es el ideal que indica esas posibilidades y maximiza la capacidad transformadora del ser humano.

- La experiencia religiosa es una forma de *idealismo moral*, una *fe práctica* en la realización del bien

Como ya señalamos antes el verdadero significado de Dios y de lo religioso radica en «la relación activa entre lo real y lo ideal». En la línea de pensamiento abierta por Kant, Dewey vincula la religión con la fe práctica moral, con la posibilidad de la inteligencia de dar dirección y sentido a la acción humana. En este punto es importante aclarar el papel que la imaginación juega en relación al significado de la experiencia religiosa. La imaginación, del mismo modo que la inteligencia o el conocimiento humano, debe ser interpretada desde un punto vista instrumental, como herramienta para la transformación práctica del mundo en aras del crecimiento y desarrollo de la individualidad. Entender la imaginación exclusivamente como un añadido a una realidad ya establecida, o supliendo la falta de evidencias racionales, supone relegarla a un papel pasivo, «liberada de la responsabilidad para la intervención» (LW 9:16) que, a juicio de Dewey, constituye su verdadera tarea. Así pues, la importancia que Dewey concede a la imaginación en la experiencia religiosa supone la reivindicación del papel de la subjetividad en la determinación del significado de la misma. Pero la actividad de esta subjetividad no puede ser interpretada como un juego caprichoso. La imaginación proyecta valores ideales que unifican el yo con el mundo. Ahora bien, es importante aclarar la naturaleza de esa unidad. Así, Vaught señala que Dewey pasa del lenguaje de la producción al de la aprehensión. Interpretar a Dios como simple producto de una capacidad humana le hubiese hecho caer en el subjetivismo. En ese sentido, según Vaught, Dios no es unidad meramente generada por la imaginación: «Desde un punto de vista trascendental la fe de Dewey descansa en un fundamento subjetivo, no en el sentido peyorativo, en el que la imaginación es igualada con algo extravagante, sino en el sentido de que

la imaginación es el medio por el que los valores son proyectados como ideales que ejercen control»<sup>16</sup>. Lo que en todo caso Dewey quiso dejar claro es que la imaginación arranca de la existencia y de las posibilidades que ella ofrece: «Los objetivos e ideales que nos mueven son generados a través de la imaginación. Pero ellas no son hechas de material imaginario. Son producto del duro material del mundo de la experiencia física y social. La nueva visión no surge de la nada, sino que emerge a través de ver, en términos de posibilidades, es decir, de la imaginación, viejas cosas en nuevas relaciones sirviendo a un nuevo fin que el nuevo fin ayuda a crear» (LW 9:34).

No se trata, por tanto, como en la perspectiva kantiana, de una subjetividad trascendental que pone las condiciones de posibilidad y sentido de la experiencia mediante la unidad ideal de todos los fines. Hay un elemento de receptividad que, sin embargo y como hemos señalado, no puede ser entendido como mera pasividad. El reconocimiento de aspectos no subjetivos de la experiencia no implica una pasividad frente a lo dado que devolvería a Dewey al camino de un objetivismo que explicita y reiteradamente rechazó. El Dios que Dewey quiere defender ni es mera recepción de una realidad «ya ahí» ni tampoco una construcción de la subjetividad humana. Dewey explica su posición estableciendo matices entre términos usualmente considerados como sinónimos: acomodación, adaptación y ajuste. «Acomodación» quiere decir, señala Dewey, que «nos modificamos a nosotros mismos frente los cambios en el medio cuando no tenemos otro recurso» (LW 9:12). Lo importante, en este caso, es que afecta a modos particulares de conducta y que es un proceso pasivo. Por «adaptación» quiere hacer referencia a la capacidad de reaccionar contra las condiciones del medio y esforzarnos por cambiarlas para satisfacer nuestros deseos y demandas. Pero, además de estos, hay otros cambios que son más profundos que «no se relacionan con este y ese querer en relación con esta y esa condición de nuestro medio, sino que pertenecen a nuestro ser en su entereza». «Es un cambio de la voluntad concebida como la plenitud orgánica de nuestro ser, más bien que cualquier cambio especial en la voluntad» (LW 9:13). En este sentido, Dewey distingue entre una imaginación, y consecuentemente un tipo de ajuste<sup>17</sup>, que solamente sobreviene y una que interviene, es decir que interpenetra todos los elementos de nuestro ser. La clave es entender la posición desde lo que es singular en él, es decir, la perspectiva por la cual la novedad es una posibilidad real y radical para la existencia humana. El mundo está en permanente estado de transformación y evolución y la inteligencia humana desarrolla un papel en ella basado en la confianza de que las interacciones entre ser humano y medio alimentarán nuestro conocimiento adentrándonos en los misterios del mundo. Es en el curso de la acción, de la que emerge lo posible y lo deseable como respuesta a la finitud y contingencia humana, donde surge un ideal no trascendente que

<sup>16</sup> VAUGHT, CARL G.: «John Dewey's Conception of the Religious Dimension of Experience», en: ROSENBAUM (ed.), *o.c.*, p. 272.

<sup>17</sup> Así lo interpreta también L. HICKMAN, «Cultivating a Common Faith: John Dewey on Religion and Education», en: *Korean Journal of Religious Education* (2004), 18:91-115, p. 8.

da plenitud de sentido a la acción humana. Y la plenitud de significado de la experiencia humana no lo es de algo acabado, sino que apunta siempre hacia el crecimiento, que ve potencialidades significativas en la experiencia humana. Pues, en tanto la imaginación y el ideal permanecen como irrealizables, o en la forma de la recepción pasiva de lo ya constituido, resulta incapaz de generar sentido para la acción humana<sup>18</sup>.

- La experiencia religiosa está en una relación de *continuidad* con el resto de la experiencia humana.

Frente a lo que ha defendido buena parte de la tradición teológica Dewey mantiene que lo religioso no es una experiencia por sí mismo, no es una experiencia de un objeto, o de una realidad con características distintivas. Antes al contrario, Dewey se esforzó por mantener en el ámbito de la experiencia religiosa lo que es un rasgo de toda su filosofía: la tesis de la continuidad. Pues si a lo largo de su obra había enfatizado la continuidad de ciencia, moral y arte, en *Una fe común* su pretensión es mostrar como este «continuum» también alcanza al fenómeno de lo religioso. Religioso «como una cualidad de la experiencia significa algo que puede pertenecer a todas estas experiencias. Es el polo opuesto de las experiencias que pueden existir por sí mismas» (LW 9:9). Lo religioso es algo que puede emerger en el seno de cualquier experiencia. Como ilustra Rosenbaum<sup>19</sup>, la experiencia de lo religioso es algo que podemos encontrar en la experiencia científica, artística o moral.

En este sentido, la posición de Dewey tiene rasgos en común con la descripción de lo religioso tal y como aparece en la descripción fenomenológica. Esto es, que «la dimensión religiosa de la experiencia no debe ser definida en términos de una especial clase de objeto», «que lo religioso no lo es de un objeto distintivo en su existencia», y «que la religión no debería ser entendida simplemente como un dominio en contraste con otros»<sup>20</sup>. La diferencia, como señala Vaught<sup>21</sup>, radica más bien en la causa que da origen a este tipo de experiencia. Mientras los fenomenólogos, como en el caso de R. Otto, apuntan cómo la experiencia religiosa nos lleva más allá de la experiencia ordinaria y nos da acceso a lo trascendente, Dewey interpreta dicha experiencia en términos estrictamente naturalistas. La idea de Dios como lo totalmente otro es la experiencia de la total alteridad que continúa la lógica de las realidades absolutas propia de la modernidad y rechaza el carác-

<sup>18</sup> El papel de la imaginación y su relevancia para la acción y la democracia ha sido desarrollado en ALEXANDER, THOMAS (1995): «John Dewey and the Roots of the Democratic Imagination», en LEONOR LANGSDORF (ed.): *Recovering Pragmatists Voice: The Classical Tradition, Rorty and the Philosophy of Communication*, Albany, State University of New York Press, pp. 131-154.

<sup>19</sup> Rosenbaum alude a textos de la descripción de Salieri escuchando música de Mozart, el hallazgo de la teoría de partículas de Weinberg, o el hallazgo de Pauli de la teoría de la indeterminación de Heisenberg. ROSENBAUM, *o.c.*, p. 180.

<sup>20</sup> VAUGHT, *o.c.*, p. 267.

<sup>21</sup> Rockefeller ha apuntado en su monografía sobre fe religiosa en Dewey cómo éste toma distancia respecto de las tesis de Otto en defensa de la continuidad de la experiencia. Ver ROCKEFELLER, *o.c.*, p. 472.

ter radicalmente histórico y contingente de la experiencia humana. Se trata de teologías que, como Vattimo ha puesto de manifiesto, siguen insertas en el horizonte de la vieja metafísica «como fundamento último inaccesible a nuestra razón, pero, justamente por eso, como garantizado en su suprema estabilidad y carácter definitivo —esto es, con los rasgos del *ontos on* platónico»<sup>22</sup>.

Frente a ello, el naturalismo consecuencialista de Dewey singulariza la experiencia religiosa no por su origen sino por la función que desempeña, por su utilidad para servir de guía y dar significado a la acción humana. «La cualidad religiosa actual de la experiencia descrita es el efecto producido, la mejor adaptación a la vida y sus condiciones, no el modo y la causa de su producción. El modo en que operó la experiencia, su función, determina su valor religioso» (LW 9:11) Consecuentemente, el rechazo a la caracterización tradicional de la religiosidad como manifestación de lo trascendente proviene del análisis de sus consecuencias prácticas. «La trascendencia como inaccesibilidad a la razón, como paradójica y misterio»<sup>23</sup> prolonga la dependencia y el desvalimiento del ser humano que las religiones tradicionales han subrayado, haciéndole incapaz para que se haga cargo de su propia experiencia. Una interpretación de la experiencia religiosa que quiera superar las limitaciones de las descripciones modernas tiene que huir tanto de caracterizarla en términos absolutos como de su simple reducción a una construcción de la subjetividad. Tanto la subjetividad presa de sí misma, como la completa alteridad, deshumanizan la condición de los seres humanos y niegan sus verdaderas posibilidades. El sujeto no puede extraer desde sí mismo la totalidad del sentido y, al mismo tiempo, se afirma que la realidad es desvelada, en tanto que tal, al ser humano. Castiñeira, en su intento de pensar a Dios en clave postmoderna, habría visto en Dewey la posibilidad de una reinterpretación de la experiencia religiosa previa a cualquier interpretación intelectual: «del mismo modo que John Dewey destacaba que la experiencia —en el sentido intramundano— era más una asunto de relación entre el ser vivo y su entorno físico y social que no un asunto de conocimiento, también en el caso de la experiencia religiosa debe hablarse de una relación interior del hombre con una realidad invisible que tiene lugar y que afecta en lo más íntimo del sujeto»<sup>24</sup>.

Es, en definitiva, en el marco de una filosofía que hace del proyecto transformador y creativo del ser humano el núcleo de su interpretación, donde Dios aparece como la cima de las posibilidades que emergen de la naturaleza a través de la imaginación humana. Es la acción humana que se sabe a sí misma contingente, finita y falible, pero al mismo tiempo real y efectiva donde surgen ideales no trascendentes que le dan plenitud de sentido. Al situar la religión en el ámbito de una acción humana que encuentra obstáculos y recursos, Dewey puede seguir hablando de Dios como el ideal que emerge de la acción humana salvando las posiciones trascendentales tanto las de carácter subjetivo como objetivo.

<sup>22</sup> VATTIMO, *o.c.*, p. 52.

<sup>23</sup> En expresión de VATTIMO, *o.c.*, p. 53.

<sup>24</sup> CASTIÑEIRA, *o.c.*, p. 172.

### 3. LAS RELACIONES ENTRE DEMOCRACIA Y EXPERIENCIA RELIGIOSA

Al rechazar la existencia de un mundo externo de realidades absolutas inmutables al devenir, y acentuar la continuidad de las distintas experiencias humanas, Dewey abre las puertas a una nueva forma de pensar las relaciones entre democracia y experiencia religiosa. Para Dewey, la democracia es, más que una institución o un régimen político, un modo de vida que se caracteriza por la adopción de actitudes, hábitos y disposiciones acordes con los valores que exige la resolución cooperativa y colectiva de los problemas. La moral democrática es producto de la ausencia de certezas, de la falta de verdades absolutas, resultado de una conciencia falibilista y contingentista. Consecuentemente, la inteligencia y el conocimiento humanos son de naturaleza histórica y social y, precisamente por ello, su aplicación al fenómeno religioso hace inviable las posiciones relativistas que sostienen que todas las creencias religiosas tienen igual legitimidad y valor. Pues, una vez que admitimos que «la reverencia mostrada por un ser humano libre y respetuoso de sí mismo es mejor que la obediencia servil que se rinde a un poder arbitrario por hombres temerosos; que deberíamos creer que el control del destino humano es ejercido por un espíritu sabio y bondadoso más bien que por fantasmas disparatados o fuerzas ciegas, nosotros hemos entrado en un camino que no tiene fin. Hemos alcanzado un punto que nos invita a proceder más allá» (LW 9:7). Ciertamente, una vez que admitimos que hay que creencias mejores que otras —porque concuerdan más y mejor con nuestra interpretación de la inteligencia y del conocimiento humano y porque contribuyen más a la ampliación y el enriquecimiento de la acción humana—, tendremos que proseguir y dar un paso más para señalar que son mejores y más válidas aquellas creencias que mejor acuerdan con nuestras convicciones morales y políticas, esto es, las que surgen de una comprensión moral de la democracia. Por eso, la democracia no puede ser un terreno neutral donde las religiones se disputan el espacio del alma humana.

Y es que, una vez aceptado el carácter histórico y situado de la experiencia religiosa, los valores éticos y políticos de la democracia aparecen como el criterio con el que juzgar las creencias e instituciones religiosas. Lejos de intentar escapar de la situación de precariedad y dependencia en la que se encuentran los seres humanos, Dewey entiende que la fe religiosa debe ser expresión del carácter situado de la experiencia humana, proporcionándole dirección y sentido. Pensar la fe desde la inmanencia y la contingencia es pensar en el ideal de lo que los seres humanos pueden conseguir a través de la cooperación y colaboración intelectual. «La fe en la continuada revelación de la verdad a través de un esfuerzo humano cooperativo dirigido es más religiosa en la cualidad que lo es cualquier fe en una completa revelación» (LW 9:18). En este sentido, fe religiosa y fe en la democracia, en la capacidad de los seres humanos para desarrollar sus capacidades no son sino dos modos de expresar una misma realidad. Dewey piensa la fe religiosa desde y para la democracia como ideal moral. En 1930, cuatro años antes de la publicación de *Una fe común*, y en un artículo con

el significativo título *What I believe*, escribe: «El futuro de la religión está conectado con la posibilidad de desarrollar una fe en las posibilidades de la experiencia y las relaciones humanas que crearan un sentido vital de la solidaridad de los intereses humanos e inspirará la acción para hacer de ese sentido una realidad» (LW 5:274).

Se trata de una convicción, de una creencia en que la paz y la armonía son posibles, que los seres humanos serán capaces de «dirimir las disputas, las controversias y los conflictos como empresas cooperativas» (LW 14:228). La democracia no es sólo un logro alcanzado por la humanidad sino, sobre todo, un ideal moral cuya realización requiere de una fe para la que no hay garantía, aunque encuentre apoyo en datos de la experiencia. «La democracia es un modo de vida personal que no está guiado por la mera creencia en la naturaleza en general, sino por la fe en la capacidad de los seres humanos para juzgar y actuar inteligentemente si se dan las condiciones adecuadas» (LW 14:227).

Si la democracia consiste en la adquisición de hábitos, en la extensión de una conciencia que se sabe finita y contingente, en el desarrollo del conocimiento y de las capacidades individuales, en definitiva, en la extensión de la idea de una ciudadanía democrática, podríamos decir que Dewey está interpretando la experiencia religiosa desde ella. La experiencia religiosa es el ideal moral que da plenitud de significado a la actividad democrática. Al sostener la prioridad de la democracia sobre la religión Dewey se sitúa en el marco de las posiciones liberales pero, a diferencia de ellas, no lo hace marcando las barreras infranqueables que una y otra no deben superar, sino subrayando sus líneas de continuidad sobre el trasfondo de una visión de la realidad que hace su eje de la acción transformadora del ser humano.

Así, frente a la mayor parte del pensamiento político moderno que ha querido la fe religiosa en el ámbito de lo estrictamente privado separando de manera tajante moral pública y moral privada, la singularidad de la posición de Dewey radica en haber mostrado la continuidad entre ética ciudadana y creencia religiosa. Por lo demás, es también en este punto donde se hace visible la diferencia de su planteamiento con el del neopragmatismo de Rorty. Aunque Rorty se proclama sucesor de la perspectiva desarrollada por Dewey en *Una fe común*, sin embargo, es la ruptura de la separación entre lo público y lo privado lo que lo distancia de él. Rorty, como una parte significativa del pensamiento contemporáneo, entiende que ciencia y religión coexisten amigablemente bajo la premisa de permanecer cada uno en su ámbito. Mientras la ciencia, en la versión neopragmatista de Rorty, es un proyecto de cooperación social con el objetivo de controlar y hacer predicciones, la religión, como arte romántico, es un proyecto de desarrollo individual<sup>25</sup>. Se trata de distintos modos de la acción

---

<sup>25</sup> Rorty analiza la perspectiva sobre la religión en «Pragmatismo y Religión» y «Pragmatismo como Romántico Politeísmo» ambos recogidos en: *El pragmatismo, una versión*, Barcelona, Ed. Ariel, 2000, pp. 21-77. También en «Religious Faith, Intellectual Responsibility, and Romance», en: *Pragmatism, neo-pragmatism and Religion*, Ed. Charley D. Hardwick and Donald A. Crosby, New York, Peter Lang, 1997, pp. 3-21.

humana. La única objeción contra la religión, dice Rorty, puede provenir no de que no pueda mostrar evidencias en su favor, sino de que un proyecto individual invada un proyecto social y cooperativo. En tal caso «no traiciona ningún tipo de responsabilidad hacia la Verdad o hacia la Razón, sino que traiciona la responsabilidad que uno tiene de cooperar con los demás seres humanos»<sup>26</sup>. El romántico politeísmo que Rorty defiende tiene como único límite a su diversidad la necesidad de no injuriar a otros. Es decir, que Rorty utiliza el principio del no daño de Stuart Mill como la única limitación a la libertad de creencias religiosas. «En una sociedad democrática cada uno venera su símbolo personal de última preocupación, a menos que la adoración de ese símbolo interfiera con la persecución de la felicidad por su colegas ciudadanos. Aceptar esa restricción utilitaria, la exclusiva que Mill formuló en *Sobre la libertad*, es la única obligación impuesta por la ciudadanía democrática, la única excepción al compromiso democrático de hacer honor a los derechos de los individuos»<sup>27</sup>.

Rorty interpreta correctamente la perspectiva pragmatista sobre la religión al indicar que ésta no puede consistir en pretender una verdad por apelación a un mundo más allá de la experiencia humana que posee los caracteres de fijeza, inmovilidad, eternidad, etc., sino entendida al modo deweyano, como la fe en el desarrollo de las posibilidades de la individualidad, o, en su propia terminología, vinculada al ideal de solidaridad. Sin embargo, se aleja de Dewey al recluir la religión en el ámbito de la privacidad. Las exigencias de una ciudadanía democrática para la religión permanecen, bajo su mirada, exclusivamente en la dimensión negativa del ideal de tolerancia, es decir bajo el concepto de libertad negativa de exclusión del daño a otros. Pero las limitaciones de tal concepción son obvias, pues Rorty pretende diferenciar los proyectos de recreación y ampliación del yo de cualesquiera otros proyectos sociales. En este sentido, las diferencias con Dewey son obvias pues éste puso en cuestión la separación entre lo público y lo privado y subrayó la importancia de la democracia para la conformación de los proyectos individuales, para modelar deseos, ideales, aspiraciones, etc. A diferencia de Rorty, Dewey entendió que la fe religiosa no podía ser considerada aparte de nuestras convicciones acerca del conocimiento y la racionalidad humana. Rorty acierta al señalar que la separación entre la búsqueda de la verdad y de la felicidad es una herencia de los viejos modos de considerar las cosas, pero la división que establece entre lo público y privado pertenece al ámbito de los dualismos que Dewey quiere superar. El pluralismo de la individualidad que Rorty defiende es un pluralismo basado en la ausencia de significación social de la religión. El interés de Dewey, a este respecto, es que pone el acento en la continuidad entre las distintas esferas; democracia, ciencia y religión.

Por tanto, *Una fe común* nos ofrece un camino para superar la dialéctica entre secularismo y religiosidad y, consecuentemente, permite adoptar una posición que no es laicista ni confesional. Dewey se acerca a la experiencia religiosa con una mirada naturalista que nos permite dar respuesta a cómo enfrentar el fenó-

<sup>26</sup> RORTY, *El pragmatismo una versión*, o.c., p. 60.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 67.

meno religioso desde una perspectiva democrática sin tener que suscribir un secularismo agresivo o un ateísmo militante. El rechazo de una concepción estática de la realidad, de un orden cerrado del ser, de una concepción estable del conocimiento y la verdad exige alejarse de todo tipo de fundamentalismo y trascendentalismo.

En este camino de reinterpretar la religión desde una perspectiva postmoderna *Una fe común* permite una doble línea de lectura. De un lado Dewey nos indica cómo hacer frente al pluralismo religioso en sociedades abiertas y democráticas. El pragmatismo sería así entendido como un método, una manera con la que hacer frente a los conflictos religiosos. El criterio para dirimir las diferencias religiosas es el consecuencialista; esto es, la contribución que cada creencia o conjunto de creencias hace al ideal del florecimiento humano, la contribución que cada posición religiosa puede hacer al bienestar de la humanidad, su aportación a una ética mundial en la línea manifestada, por ejemplo, por Hans Küng<sup>28</sup>. Teístas, ateos y agnósticos pueden acordar así un terreno común en el que unos y otros pueden colaborar y dirimir sus disputas<sup>29</sup>. En este sentido *Una fe común* nos señala el sendero por el que toda religión, en el seno de las sociedades democráticas, tiene que transitar. Bajo esta perspectiva las religiones tienen que aceptar la ciencia y la democracia como puntos de partida inequívocos para toda experiencia humana. La prioridad de la democracia sobre la religión se entiende así como el conjunto de las condiciones exigibles a toda religión. Como método con el que resolver las diferencias el pragmatismo no requiere la rendición de creencias, pero sí la posibilidad de modificar y conjugar intereses a la vista de las consecuencias empíricas de la adopción de determinadas políticas. Ser pragmático significaría, también en el ámbito de lo religioso, mirar las consecuencias dejando a un lado los principios de los que cada uno parte.

De otro lado, *Una fe común* es una reflexión acerca de la experiencia religiosa desde una comprensión postmoderna del mundo una vez que se acepta que la trascendencia, entendida como el acceso a una realidad aparte y fija, ha sido eliminada<sup>30</sup>. La prioridad de la democracia significa, en este caso, acentuar que su desarrollo y profundización requiere de la extensión de una conciencia ciudadana basada en una visión falible y contingente del conocimiento y de la realidad. La democracia es vista como una consecuencia de la ausencia de certezas, de la falta de fundamentos. Las convicciones absolutistas proporcionarían el tipo de conciencia, de mentalidad y de hábitos autoritarios que son un obstáculo para el desarrollo de una ciudadanía democrática. El trascendentalismo,

<sup>28</sup> KÜNG, HANS, *Reivindicación de una ética mundial*, Ed. Trotta, Madrid, 1994.

<sup>29</sup> Larry Hickmann (o.c.) interpreta así la posición de Dewey sobre la religión mediante una metáfora, en la que en el hotel de las distintas posiciones religiosas el pragmatismo representaría el pasillo que cada creencia debe transitar. Esta idea del método pragmatista para la resolución del diálogo interreligioso ha sido apoyada además por J. P. Sonesson (*Pragmatism and Pluralism: John Dewey's significance for theology*, Harvard University Press, 1993) o R. Bernstein («Pragmatism's Common Faith», en: ROSENBAUM, Ed., o.c.).

<sup>30</sup> En este sentido en la misma línea mantenida por Vattimo en *Después de la cristiandad*, o.c., sobre la conciliación entre religión y postmodernidad.

tanto en su versión religiosa como racional, cierra las puertas a una comprensión abierta y flexible de los hechos, impide juzgar las políticas, instituciones, etc., por el único criterio democrático admisible; las consecuencias para los modos de florecimiento humano. A diferencia de Nietzsche, o al menos de cierta lectura de él, *Una fe común* viene a mostrar que la aceptación de la finitud y la contingencia no tienen por qué suponer la negación de la experiencia religiosa. Mientras que la interpretación del pragmatismo como un método suponía encontrar un terreno común para el diálogo interreligioso, desde esta otra mirada indica el camino común que la religiosidad tendrá que recorrer como consecuencia de la extensión de la conciencia democrática, de una concepción del mundo en el que la trascendencia y el viejo orden metafísico han sido eliminados. La fe común que Dewey proclama es, entonces, la fe que emerge de una conciencia moral de la democracia. La experiencia religiosa es la que da plenitud de valor y significado a la acción creativa del ser humano sobre un trasfondo en el que ni el ser humano ni la naturaleza pueden ser divinizados.

Universidad de Cádiz  
Departamento de Historia, Geografía y Filosofía  
Facultad de Ciencias de la Educación  
Avda. República Saharaui, s/n  
11519 Puerto Real (Cádiz)

JUAN CARLOS MOUGÁN RIVERO

[Artículo aprobado para publicación en septiembre de 2005]