



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n70.63957>

LA DIMENSIÓN RELIGIOSA DE LA VIDA COTIDIANA SEGÚN JOHN DEWEY*



THE RELIGIOUS DIMENSION OF EVERYDAY LIFE ACCORDING TO JOHN DEWEY

MARTHA PATIÑO**

Universidad Militar Nueva Granada - Bogotá - Colombia

.....
Artículo recibido el 2 de abril de 2017; aprobado el 24 de mayo de 2017.

* Artículo resultado de investigación como docente en la Facultad de Educación y Humanidades, Universidad Militar Nueva Granada.

** martha.patino@unimilitar.edu.co

Cómo citar este artículo:

MLA: Patiño, M. "La dimensión religiosa de la vida cotidiana según John Dewey." *Ideas y Valores* 68.170 (2019): 171-186.

APA: Patiño, M. (2019). La dimensión religiosa de la vida cotidiana según John Dewey. *Ideas y Valores*, 68 (170), 171-186.

CHICAGO: Martha Patiño. "La dimensión religiosa de la vida cotidiana según John Dewey." *Ideas y Valores* 68, n.º 170 (2019): 171-186.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

El artículo muestra cómo J. Dewey entiende “lo religioso”, no como experiencia separada, sino como intensidad de cada vivencia que realza y expande su cualidad estética. La vida cotidiana constituye el reino del hombre sobre la naturaleza que exige recobrar la relación originaria con esta y, desde allí, con Dios. Esto implica vivir de primera mano toda experiencia individual, toda vez que conlleva ser interpelado por las situaciones problemáticas. Se explica la forma de dicho movimiento de la experiencia.

Palabras clave: J. Dewey, Dios, religión, vida cotidiana.

ABSTRACT

The article discusses J. Dewey's understanding of “the religious”, not as a separate experience, but as the intensity of each lived experience, which enhances and expands its aesthetic quality. Everyday life constitutes the dominion of the human over nature, which requires reestablishing the primordial relation to nature and, from there, to God. This implies living fully every individual experience and being interpellated by problematic situations. The article explains the form of that movement of experience.

Keywords: J. Dewey, God, religion, daily life.

Introducción

Hablar de “lo religioso” desde el punto de vista del pragmatismo norteamericano implica remitirse al llamado primer movimiento filosófico americano original: el trascendentalismo naturalista de Emerson, Thoreau y Whitman, cuya propuesta fundamental es la de recuperar el aprendizaje mediante la propia experiencia. Estos tres primeros pragmatistas articulan una teodicea que constituye, según West, la religión americana. Tal religión se establece sobre tres grandes premisas: la primera afirma que la naturaleza básica de las cosas armoniza con los objetivos morales; la segunda indica que los atributos de la naturaleza son la contingencia y el azar, y la tercera dice que la experiencia y la actividad ordinaria constituyen “el reino del hombre sobre la naturaleza”, en el cual es preciso restablecer la relación original con la naturaleza, recuperar la intuición y crear una relación individual con Dios; lo que significa que la experiencia individual del mundo debe ser directa y de primera mano.

Desde esta herencia, uno de los pragmatistas más conocidos, John Dewey, entiende lo religioso como un concepto libre de toda identificación con la religión institucional. El sentido de lo religioso en su filosofía no recurre ni depende de un tipo de interacción con un “ser” particular, ni funda sobre dicha creencia un cierto tipo especial de experiencia. Para Dewey, lo religioso constituye una intensidad cualitativa plena que se manifiesta en las acciones de la vida ordinaria. Sin embargo, para llegar a esta noción, Dewey ha tenido que partir de la inversión y reconstrucción de los conceptos tradicionales de lo religioso, lo espiritual, lo místico, lo estético y la experiencia.

Este rasgo “religioso”, al constituir el punto cualitativo máximo de toda experiencia que amplía la cualidad estética, constituye la clave que permite entender el proyecto filosófico de Dewey como religioso en esencia. Toda vez que en este opera una ampliación del sentido que ciertos conceptos relativos a la religión han tenido tradicionalmente, para elaborar su propia interpretación, de suerte que, al configurar formas de relación, comprensión y sentido del organismo humano con su entorno social y natural, demuestra que en la vida humana no existen fraccionamientos, separación, ni aislamiento, dado que el ser humano se encuentra ineludiblemente conectado con *todo* lo que lo rodea. Esto supone la radical disolución de la fragmentación engendrada por los dualismos, cuyo origen reposa en la metafísica, de la cual derivan jerarquías y órdenes de realidad, y dentro de las cuales lo religioso ocupa un ámbito separado del mundo concreto de la experiencia cotidiana.

Se abordará el problema de la experiencia de la vida que vincula lo cotidiano y lo divino. Tal experiencia se ha denominado de muchos modos: “experiencia religiosa”, “experiencia espiritual” o “experiencia

mística”. En ese artículo se mostrará cómo, en la noción de experiencia de Dewey, subyace la de experiencia mística, entendiendo lo místico, en su acepción tardía, como experiencia directa de lo divino mediante una serie de prácticas trasladadas al hacer cotidiano, donde cada experiencia es única, sin contenido fenomenológico transmisible.

Sentido de lo religioso en el pensamiento de John Dewey

Si bien lo religioso en la filosofía de Dewey se puede abordar desde múltiples perspectivas, a mi juicio hay dos aspectos esenciales en su planteamiento: el rasgo *cualificador* de lo religioso, por un lado, y el vínculo que el rasgo religioso hace posible entre pensamiento y acción, por otro; y aunque ambos aspectos no pueden separarse uno de otro, sí se los puede analizar para comprender cómo operan dentro de todo el proceso de la experiencia. En el presente texto, por lo tanto, se indaga por el sentido de lo religioso dentro del modelo orgánico del mundo concebido por Dewey, para responder a la pregunta por el lugar que lo religioso ocupa allí, de modo que se pueda establecer el tipo de relación que entabla lo religioso entre pensamiento y acción concreta en la vida ordinaria.

Empecemos diciendo que la interpretación deweyana de lo religioso atiende especialmente al intento por demostrar que en la vida humana no hay fraccionamientos, ni aislamiento alguno, entre el hombre y su entorno, bien sea natural o social, pues existe, según Dewey, una conexión ineludible entre estos ámbitos, de modo que cada cosa que el hombre hace y piensa se halla inscrita y hasta cierto punto se activa en virtud de dicha conexión. Lo religioso, a su turno, también hace parte de este movimiento continuo que comienza en el entorno, sufre un proceso donde emerge, se despliega y de nuevo se revierte en las acciones en el mundo concreto.

Dewey establece que lo religioso constituye un rasgo de todas las experiencias humanas que define la singularidad “del proceso de vivir” (LW 9:11), y provee, a la vez, la energía y la fuerza necesarias para armonizar al hombre con el mundo concreto. En este sentido, lo religioso hace posible la vinculación del hombre con todo lo que lo rodea, y a lo que Dewey designa como *el universo*, porque, en su acepción originaria, el rasgo religioso, es decir, *religio* (que, según la propia interpretación de Dewey, constituye todo aquello que vincula al hombre con algo más allá de sí), logra conectar orgánicamente al hombre con su entorno.

El profesor Dewey quiere diferenciar lo religioso de la *experiencia religiosa*, donde la caracterización de esta última yace en la distinción entre una clase de experiencias especiales a las que solo pueden acceder ciertos elegidos y que se hallan validadas en una clase especial de práctica u objeto (cf. LW 9:9), a partir de los cuales se configuran creencias y doctrinas rígidas, que se constituyen en los únicos canales a través de

los cuales se accede a tal experiencia (*cf. id.* 9:21). Para Dewey, la institucionalización de lo religioso presenta un peligro, porque, en primer lugar, constituye un obstáculo para acceder a la cualidad religiosa de la vida en su sentido originario, debido a que opera desde preceptos y prescripciones, e impide un fluir natural de dicha cualidad. Y, en segundo lugar, las religiones históricas, al ser prácticas institucionales que se concentran en la inmortalidad y la trascendencia, y distraen de lo cotidiano, enajenan a sus practicantes del tiempo y del espacio, alejándolos de la vida ordinaria. Nótese que Dewey está haciendo referencia a una práctica institucional monolítica que hasta su momento se mantuvo igual; no obstante, al respecto es posible comentar dos cosas. Primero, que existen prácticas dentro de las mismas religiones que conciben acciones concretas que unifiquen la divinidad con la cotidianidad, en donde se incluyen ámbitos metafísicos en la espacio-temporalidad de la vida y, a este ámbito de unificación que conecta lo trascendente con lo inmanente, se lo denomina: mística. Segundo, que hoy en día algunas religiones tienen magisterios e incluso estudios teológicos que exploran múltiples caminos, los cuales son examinados y relacionados con otros caminos posibles.

Pues bien, cuando nuestro autor habla de lo religioso, se está refiriendo a una intensidad cualitativa de toda experiencia, y no a una experiencia especialmente religiosa. Tanto en *A Common Faith* (LW 9) como en *Art as Experience* (LW 10), Dewey redefine términos e ideas contempladas hace tiempo, para poder sacarlos del arrullo hegemónico de la tradición y darles nuevos sentidos. Si él quisiera hablar de “la experiencia religiosa”, estaría cayendo en esa compartimentalización y dualismos desechados tan radicalmente por él. Por eso la experiencia religiosa, entendida como una experiencia especialísima que se separa del resto de experiencias prosaicas, no puede constituir el fundamento de su propuesta, pero sí configura el fundamento de toda religión tradicional, de modo que constituye su causa y finalidad, puesto que los creyentes, a la vez que admiten su existencia, dan por sentado que esa es la experiencia deseable.

Si bien las religiones tradicionales se conciben como una categoría especial de experiencia, porque: a) tienen existencia propia; b) su función es validar un cuerpo de creencias y convertirse en modelo deseable; c) son el elemento desde donde se evidencia y demuestra la existencia del objeto supremo de la religión: Dios; d) tienen como rasgo principal el estar desconectadas del mundo prosaico, pero conectadas con mundos ajenos a este, y finalmente, e) consideran que la unión con la divinidad tiene un carácter sobrenatural que cualifica esa experiencia como privada e inefable. Si bien todo esto, es decir, el carácter “religioso” de la experiencia que está manifiesto en la actitud religiosa, difiere de la

experiencia religiosa en que la unidad que Dewey propone no es sobrenatural, sino originariamente natural, en sentido de familiaridad (cf. LW 9:36). De hecho, Dewey no niega este tipo de experiencias, así como tampoco pretende ir en contra de las interpretaciones culturales que de estas formas de acceso a este ámbito humano ha habido en diferentes épocas y culturas. Lo que propone es una interpretación distinta de estas experiencias, que tenga en cuenta la familiaridad del hombre con el mundo y las relaciones orgánicas que con él sostiene desde el mismo momento de su nacimiento hasta su muerte.

Con el propósito de liberar esta dimensión humana de la institucionalidad y ponerla al servicio de la experiencia de la vida, Dewey se propone, en el primer capítulo de *A Common Faith*, romper la identificación convencional operada por las instituciones religiosas, de lo religioso con lo sobrenatural y extramundano, porque, como él formula: “es necesario emancipar de ciertos elementos y perspectivas aquello que llamamos religioso” (LW 9:8); y, por ello, establece la tan famosa diferencia entre la religión y lo religioso, que por cierto toma prestada de William James, y hace de lo religioso el centro de su planteamiento.

El filósofo de Burlington vincula lo religioso a las actividades ordinarias, pues pretende criticar toda postura que entienda al ser humano aislado del resto de cosas y seres de su entorno, como es el caso del pensamiento metafísico o del ateísmo militante. En este sentido, su principal tarea consiste en mostrar la continuidad radical entre organismo humano y entorno, y asimismo, replantear el lugar del hombre en la naturaleza, porque, como él mismo afirma: el aislamiento define al hombre no religioso, quien se siente separado de todo lo que lo rodea y con un deseo profundo de demostrar su autosuficiencia (cf. Dewey LW 9:36). En otras palabras, un ser no religioso es aquel que ha prescindido de relacionarse con un ámbito mayor que él mismo, y considera que puede vivir aislado y separado de todo. En la perspectiva del hombre no religioso, resalta, no hay referente, sino una total ausencia de conexión con algo más allá de él mismo. Para este modo de entender, el mundo presenta una fragmentación sin sentido que se experimenta como un vacío existencial donde se carece de intereses concretos que llenen la vida de vitalidad y energía. Al no haber sentido, el individuo se constituye en amo y señor de lo existente. En esta configuración, señala Dewey: “los lazos que unen hombre naturaleza [y sociedad], son pasados por alto, [y el mundo] sin sentido se convierte en un mundo indiferente y hostil” (*id.* 9:36).

Lo religioso en su modelo orgánico, en primer lugar, es una fase, un estadio de la experiencia que le otorga cierta cualidad, distinta de la cualidad estética. Se diferencia, en cuanto que esta última despliega la creación de obras manifiestas en el mundo concreto, a través de

lo que Dewey entiende como arte, mientras que la cualidad religiosa unifica, transforma y posibilita el crecimiento o, según mi traducción de este término, *la expansión*. En segundo lugar, es una forma de intensidad cualitativa –que en algunas ocasiones Dewey llama cualidad y en otras, intensidad– de toda experiencia que se despliega en las múltiples actividades del hombre (*e. g.* pensar, hacer ciencia, enseñar, etc.), en la medida en que estas experiencias sean unificadoras, transformadoras y expansivas. Presentando lo religioso como parte de la actividad ordinaria, Dewey evidencia la unidad orgánica atravesada en su totalidad por el *principio de continuidad*, que permite pasar de la actividad prosaica a la experiencia cuyo elemento constitutivo es la intensidad religiosa, donde el aspecto central de este proceso es la relación organismo-entorno; porque es su interés presentarla como una relación orgánica e inquebrantable, por una parte, y como origen de la inteligencia, la estética y la religión, por otra. Y, en última instancia, le interesa mostrar las interconexiones entre procesos vitales y procesos llamados mentales o espirituales, con lo cual se establece que todo lo mental y espiritual tiene una conexión necesaria con los aspectos más prosaicos de la existencia humana, traducidos en acciones concretas conducentes a preservar la vida (*cf.* Dewey MW 2:41).

Entonces, con el propósito de exponer detalladamente la manera como surgen estos rasgos, se presenta dicho principio así: a) el entorno y el organismo se asocian en una unidad orgánica; la vida, en su sentido más orgánico, se sostiene gracias a esa relación de transacción e intercambio con el entorno, del cual provienen “todos los peligros” y la satisfacción de todas las necesidades, que son descritas como las causas del desequilibrio con el entorno, porque crean sensaciones de carencia, privación y dificultad, y, a su vez, generan *emoción*, perturbación e inestabilidad. Conviene explicar en este punto que la teoría de la emoción es trabajada por Dewey en *Art as Experience*, texto en el que aparece vinculada con todo el proceso creativo, expresivo y cualitativo propio de la experiencia (*cf.* LW 10); así como también aparece en su texto *Theory of Emotion* (*cf.* EW 4:152-188). Se trata en ambos textos de dos versiones complementarias con respecto a las emociones, las cuales se definen, no como eventos psíquicos privados, sino como sucesos generados en el individuo como reacciones a las situaciones a partir de las interpelaciones del entorno; por ello “no son privadas” (Dewey LW 10:48), pertenecen al individuo a modo de respuestas a “eventos [...] que son deseados o rechazados” (*id.* 10:49). Dewey distingue claramente entre una emoción y un impulso reflejo, siendo este último un estallido o brote automático, como, por ejemplo, “saltar espontáneamente cuando nos asustamos” (*ibid.*); en tanto que, según él, para que un acto tenga el componente emocional debe existir un objeto que origine una suerte de

tensión que tenga que ser resuelta. Por eso, cuando habla de emociones, Dewey no se refiere a estados internos subjetivos; más bien, se refiere a ellas como “conectadas a eventos y objetos en sus movimientos, [...] incluso aquella sin objeto exige algo más allá de ella a lo cual asirse” (*id.* 10:48). No así un reflejo que se convierte en emoción cuando entra el pensamiento en juego, es decir, “cuando se piensa que existe un objeto amenazador del que se debe escapar o con el que se debe lidiar; [...] la emoción es la fuerza que desencadena y consolida toda la experiencia” (Dewey LW 10:49), pues se convierte en el “tono” mismo de la cualidad que impregna la experiencia de comienzo a fin.

Así, si el evento es deseado, la emoción será la calma, pero si no lo es, surgirá una especie de inquietud, de tensión que anuncia una fase de reajuste –y choca con el hábito que vuelve estable la vida– (*cf.* Dewey LW 10:48). Esta inquietud activa el impulso natural de resolución de la situación, e inicia allí el proceso de expansión “hacia fuera en busca de cosas que la lleven a término” (*id.* 10:73). De esta forma, b) se pasa a un segundo momento en el que se provoca la activación de la inteligencia mediante la reflexión, a fin de *comprender* el conflicto e incorporar significados antes inexistentes y emprender la búsqueda de la solución. Conviene aclarar que, según Dewey, es la comprensión la que otorga el significado a toda experiencia, pues la función de la comprensión es la de convertir lo que no se comprende en algo familiar (*cf. id.* 10:51). “Lo que no comprendemos se caracteriza por sus contornos confusos [...] (por su vaguedad y fluctuación)” (Dewey MW 6:275); ello es entendido por Dewey como un *problema* cuyas características son las de “asombrar y desafiar” (LW 8:120). Se comprende, en cambio, cuando se ha logrado dar significación a un acontecimiento u objeto, y ello implica, en primer lugar, darle “definición [...], consistencia [...], coherencia [...], estabilidad” (Dewey MW 6:275). Y, en segundo lugar, implica volverlo familiar; es decir, incluirlo dentro de un conjunto de cosas o eventos que conforman un relato o un contexto de significación. Según afirma Thomas Alexander: “La teoría de la significación de Dewey es un vínculo vital que conecta su estética con su filosofía de la experiencia [...] [La significación es] una nueva manera de existencia que no puede reducirse a unidades de actos biológicos” (1987 119-120). En ese sentido, la significación constituye un nivel superior al de la mera interacción entre organismo y entorno. Por ello, cuando se comprende, se significa; pero este proceso no es en principio cognitivo, porque, si lo fuera, comprender consistiría en acceder a unos significados ya establecidos o hechos (*ready made*); comprender debe ser entendido como un proceso de adecuación contextual y social. De modo que, en primer lugar, la comprensión de significados ocurre con la mediación del lenguaje –y el lenguaje constituye una herencia social, y también una función

natural de la asociación humana que permite dar sentido y significación a cosas y acontecimientos–; mediación que constituye, por así decirlo, un contexto de significación (de hecho, esto se puede constatar cuando nos enfrentamos con una palabra en un idioma distinto al propio; si no existe un contexto con el cual relacionarla, la palabra no tendrá sentido). Y, en segundo lugar, en *How We Think*, Dewey sostiene que las comprensiones son relacionales, esto es, comprender el significado de algo consiste en considerar las relaciones de ese algo con otras cosas y ver cómo opera, cómo funciona, cómo se establecen las consecuencias de dichas relaciones (cf. MW 6: 271-286). Hasta aquí es posible mostrar por qué Dewey considera que pensar no constituye una actividad espontánea, sino que es el resultado natural de la existencia de un problema concreto que proviene del entorno (cf. LW 8:123).

Ahora bien, este proceso comprensivo deriva en c) una tercera etapa, en la que, a partir del reacomodamiento e inclusión de nuevos significados en el contexto existente, se procede a *imaginar* maneras de resolver el problema. La imaginación usada en el sentido habitual constituye tanto una facultad o poder abstracto, como un ejercicio propio de artistas; pero en la concepción deweyana señala anticipación y posibilidad futura. Sin embargo, no es un ideal –porque el ideal tiene la característica de ser una meta remota que invita a la quietud de la acción y, en su lugar, constituye un goce mental que se ubica en un ámbito inalcanzable y opera como “analgésico para mitigar la sensación de una miseria que, a pesar de todo, perdura” (Dewey MW 14:187)– que crea una distancia entre la realidad presente y la meta futura, privando de sentido y “satisfacción válida y significativa” (*ibid.*) al presente, y ponderando lo utópicamente inexistente. La imaginación, en cambio, ocupa un lugar primordial en la concepción general de lo estético y lo religioso, en cuanto que “es un rasgo esencial de la inteligencia arraigada al entorno” (Alexander 1993 371); porque, en el proceso de resolución de una situación problemática, despliega las posibilidades y “nos indica el camino hacia la mejor decisión [y] explora nuevas relaciones y nuevas vías para la actividad” (Dewey LW 10:274, 350). La característica esencial de la imaginación es la de ir más allá de las condiciones del entorno inmediato, y actuar como motivadora de la acción por tener “el poder de movernos” (*id.* 9:30). Thomas Alexander entiende la imaginación, según Dewey, como “una extensión del entorno al cual respondemos” (Alexander 1993 387), y la define como “la capacidad de comprender lo actual a la luz de lo posible” (*id.* 371). En la medida en que la imaginación se arraiga en los eventos concretos, constituye una exploración creativa de posibilidades no presentes y, en esa misma medida, es un ensayo (*rehearsal*) –como cuando los actores ensayan una obra antes de su presentación– que hace posible experimentar varios cursos de

acción que derivan en la acción propiamente dicha. Ahora bien, una vez se ha “imaginado la solución más adecuada, se procede a un cuarto momento: d) convertir dicha imaginación en un acto concreto que *expresa* en la acción todo un proceso orgánico y total que incluye todos los elementos antes mencionados. Es importante aclarar aquí que Dewey distingue “lo expresivo” de “la expresión”, y del primero afirma que los seres humanos estamos en permanente expresividad, aunque no nos demos cuenta de ello, y lo ejemplifica diciendo que cuando un bebé llora, dicho acto es expresivo, porque descarga directa e inmediatamente su inquietud en una acción, y descargar, para Dewey, consiste simplemente en “liberar, dejar salir” (LW 10:64-87). La expresión, por su parte, se ha entendido tradicionalmente, desde la separación entre sujeto-objeto, interior-exterior, como un “puro flujo de emociones [que incorporado a un ‘objeto expresivo’ es] esencialmente la externalización de lo interno” (Granger 47); es decir, el tránsito de un sentimiento íntimo hacia afuera mediante una acción mecánica, o como una respuesta interna a una condición física (cf. Dewey EW 4:157). Para profundizar en las concepciones tradicionales sobre la idea de expresión, conviene consultar el excelente resumen de Thomas Alexander, donde sostiene –como igualmente lo hace Danto en su ensayo “El final del arte” (cf. 17-20)– que el paso de la representación a la expresión “se debe a los románticos”, para quienes “la experiencia era el producto creativo de una actividad del yo [trascendente]” (Alexander 1987 215), y este yo definido como un “poder creativo, el cual se conoce a sí mismo solo a través de sus creaciones, [y el artista] a través del genio o la inspiración, accede al ámbito del espíritu” (*ibid.*), lo cual deriva en la externalización de dicha emoción.

Contrapuesto sin duda al enfoque romántico, Dewey sostiene que la expresión consiste en “permanecer, desarrollar y trabajar hasta su conclusión” (LW 10:67-68) un impulso inicial a través de un medio. En este sentido, la expresión ha sido mediada por la comprensión, y comunica una intención (cf. *id.* 10:67). Por consiguiente, la expresión ocurre cuando una emoción originaria e impulsiva se canaliza y transforma “a través de un medio socialmente disponible [...] y abierto a interpretación” (Alexander 1987 219), con el fin de desarrollar y resolver un problema. La definición más precisa de “expresión” la considera como el resultado de haber convertido, mediante la reflexión y la significación, un impulso –energía instintiva– en un acto creativo (cf. Dewey EW 10:67).

Ahora bien, por último, e) en una fase final se evidencia que el objetivo de todo el proceso es el de *transformar* la situación que inicialmente originó el desequilibrio en una situación armoniosa y estable, que, sobra decirlo, no es la misma situación del comienzo, sino una situación enriquecida por el estado de discrepancia y resistencia que se ha

superado exitosamente (cf. Dewey LW 10:19). Este rasgo transformador de la experiencia humana en el proceso descrito corresponde a lo religioso, que entiende Dewey, en *A Common Faith*, como “el rasgo que da sentido a las condiciones de la naturaleza y de la asociación humana” (id. 9:11). Así que, cuando la experiencia alcanza esta dimensión, llega a un punto de intensidad tal que configura una intensa sensación de “estar en presencia de la totalidad (*wholeness*), de una envoltura ilimitada (*unlimited envelope*)” (LW 10:197).

La pregunta que correspondería resolver aquí sería: ¿cómo opera lo religioso en este esquema de continuidad? Concentrémonos primeramente en el papel vinculante que juega la imaginación en este proceso, y cómo se relaciona con lo religioso. La imaginación es, como afirma Dewey, “un motivador prospectivo de la acción” (LW 9:29). Esta presenta al individuo innumerables posibilidades, proyectándolo hacia algo distinto de sí mismo, de modo que permite que el individuo se trascienda a sí mismo en la búsqueda imaginativa de resolución. Es en este estadio donde Dewey concibe la fe desde una perspectiva distinta de la tradicional, porque para él la fe motiva e impulsa una suerte de confianza en las posibilidades desplegadas por la imaginación, del mismo modo que provoca confianza en la inteligencia y en los medios necesarios para llevar a cabo y concretar las posibilidades en contra de obstáculos (cf. id. 9:19). La fe juega un papel activo en la vinculación del ideal imaginativo con la acción, porque la fe opera como esa confianza en que el ideal presentado por la imaginación se convertirá en actividad concreta, de manera que se puedan “mejorar las condiciones del presente”. Puesto que el pragmatismo de Dewey plantea la transformación de condiciones externas, así como la autotransformación frente a los problemas, Hook lo considera como un “mejorismo” o “meliorismo”, y no como un optimismo ciego, puesto que, en un mundo contingente donde el ser humano es

vulnerable a poderes que no puede controlar [entre ellos, las guerras, la enfermedad, las catástrofes naturales o la muerte], la perspectiva pragmática de la vida es un intento de que sea posible para los hombres [...] vivir sin miedo, sin lamentaciones, sin resistencias o fantasías, y se decida a enfocar más bien sus análisis a los problemas [concretos] para reducir el costo de la tragedia. (1959 12)

En ese sentido, la fe constituye la confianza en que “la inteligencia creativa” resolverá los problemas del presente. La fe, como una “tendencia a la acción, [...] opera cuando la imaginación idealiza la existencia, desplegando las posibilidades al pensamiento y a la acción” (Dewey LW 9:33). Por ser una tendencia a la acción de acuerdo con un ideal imaginativo (cf. id. 13:226), la fe proyecta hacia el futuro imaginado una

esperanza que funge como posibilitadora de acciones encaminadas a mejorar la vida del hombre, sin recurrir a instancias sobrenaturales, porque la perspectiva deweyana “no niega nada del mundo o del hombre, [que] tiene el poder de hacerse a sí mismo y al mundo alrededor mejor o peor” (Hook 1959 23).

Ahora bien, lo religioso no sería tal sin una idea de la divinidad; por ello, una de las más importantes razones por las que Dewey considera imprescindible la idea de Dios en su sistema, aparece comentada por Sidney Hook (1974) en su artículo “Some Memories of John Dewey 1859-1952”, que hace parte de su libro *Pragmatism and the Tragic Sense of Life*, donde Dewey señala que, quienes lo leyeran sin incluir la noción de Dios, se sentirían “desconcertados, si no heridos, si se les negara el derecho intelectual a usar el término ‘Dios’, [...] y sentirían una pérdida si no pudieran hablar de [Él]. Entonces, ¿por qué no debería yo usar el término?” (*id.* 114).

Dewey introduce su interpretación del rasgo de la divinidad en su esquema religioso, e insiste en que el uso del término “Dios” es necesario para transmitir la idea de que, mediante la consideración en su modelo de esta esfera de la experiencia, es posible “proteger al hombre de un sentimiento de aislamiento [de sus semejantes y de la naturaleza, que deriva en la] consecuente desesperación” (LW 10:36), y que acompaña al hombre moderno. De la misma manera, considera apropiado hablar de Dios, porque dicha idea tiene la función de vincular el ideal imaginativo en que se confía, en un *proceso activo* con lo real; por es entendida con un significado operativo, como un término preferencial que define la actividad, y no como un “ser” espiritual especial separado e independiente del mundo, creador de todo lo que existe, todopoderoso, omnisciente y omnipresente, que “unifica todas las finalidades” (*id.* 9:34-37). Por esta razón, Dewey estima que la idea de Dios funge como un elemento unificador de la experiencia, al otorgarle su intensidad máxima, pues consiste en una concentración de energía motivadora que impulsa la realización del ideal imaginativo, que, al ocupar el lugar que le corresponde sin desviarse hacia una religión supranatural, resulta en una *tremenda fuerza* para actuar (*cf. id.* 9:34). La noción de Dios se diferencia de la fe deweyana, en que la fe es la confianza en que, a pesar de todo, el ideal imaginativo tiende a mejorar el presente, en cuanto que la noción de Dios es “fuerza activa” que deriva en acción concreta.

A partir de este planteamiento, Dewey formula que toda acción que proviene de este proceso resulta en una actitud hacia la vida y es observable en el carácter, en la forma de llevar a cabo la vida, en la concentración atenta y bella que se expresa en los movimientos corporales,

en las soluciones ingeniosas, en la palabra, en la mirada: es la actitud religiosa imbuida por esta *fuera cualitativa*. Nótese que con la afirmación de que “Dios” es una “energía” vital unificadora, Dewey no está intentando adherirse a alguna forma de vitalismo, pues, aunque para él la filosofía de Bergson gozara en su época de gran aceptación precisamente por combinar pragmatismo y misticismo (cf. MW 12:227), es este aspecto místico el que Dewey no acoge como parte de su filosofía en general. Así mismo, sobre el planteamiento spinocista acerca de “Dios” como el equivalente de la naturaleza, acota Dewey en *The Quest for Certainty*, su comprensión es inadecuada, porque esta “no debe adorarse como divina, incluso en el sentido del amor intelectual de Spinoza” (LW 4:244), ni se le debe otorgar un valor metafísico para darle relevancia, pues es solo naturaleza y hay que entenderla como tal.

Dewey considera que, al liberar este tipo de energía prospectiva, motivadora y unificadora de toda ilusión sobrenatural, lo que queda es una suerte de *brío* centrado en un interés, desde el cual el mundo, la vida y las experiencias se ordenan. A este respecto, Rockefeller afirma que la idea de Dios en Dewey no es una idea antojadiza que surge del capricho, ni de la fantasía como una ilusión: “uno no necesita creer en el supernaturalismo para creer en la realidad de ideales auténticos” (517). Son auténticos por dar “forma al mundo” con su energía de concreción (cf. Dewey LW 9:32). “Dios”, por lo tanto, es proceso activo que “crea” una nueva realidad, y “comprende todas las condiciones naturales, todas las capacidades humanas y actividades en y a través de las cuales el mundo es creativamente idealizado” (Rockefeller 519) y realizado.

De acuerdo con lo anterior, la idea de Dios se corresponde con una realidad finita en evolución, totalmente inmanente en la naturaleza. Son esas fuerzas y procesos en los individuos, sociedades y en la naturaleza, que vuelven reales y concretos esos “valores intelectuales, morales, estéticos y religiosos que guían la vida humana hacia el bienestar y la plenitud” (Rockefeller 519).

Rockefeller sostiene que, aunque Dewey desde joven identificó a Dios como la unidad orgánica del mundo –en el sentido de *continuidad en proceso*–, Dios no representa la unidad de todo lo que existe, sino aquello que hace que el proceso de continuidad tenga cohesión y movimiento; no en el sentido de lo Uno de Plotino o de la totalidad de “unidad cósmica neohegeliana, en la cual lo ideal y lo real son uno” (Rockefeller 494). El matiz que Dewey atribuye al término Dios está en considerarlo como la continuidad que se hace unidad en el proceso; en ese sentido entiende a Dios como “la continuidad de lo múltiple, implica unidad” (*ibid.*). Entonces, lo ideal y lo real no “son” unidad, sino que se convierten en unidad toda vez que hay un proceso de interacción con situaciones concretas.

Se puede entender la idea de Dios, desde la interpretación de Rockefeller, como un:

recurso poético y simbólico que explica aquello que unifica el interés y las energías, genera emoción, inspira acción en conexión con aquello supremamente importante y significativo que puede ayudar a inspirar la fe [...] la inteligencia [...] y la piedad hacia la naturaleza, que constituyen los elementos claves de una actitud vital religiosa en el mundo contemporáneo. (521)

Dewey señala que, cuando en el proceso continuo de la experiencia surge el factor “religioso”, el ser humano experimenta una sensación innegable de significación, de sentido constante de las cosas (*cf.* LW 9:19); se origina una sensación de orden y belleza tal, que se amplía su capacidad de pensar y conocer, a tal punto que se encuentra de frente con el misterio (*cf. id.* 1:211), el asombro, el sobrecogimiento de ver al mundo y a su propio ser ampliados. Esto hace posible al ser humano experimentar la sensación de pertenecer a “algo mayor que él mismo”, y, en tanto que “la mayoría de las actividades humanas están dirigidas a lograr mantener experiencias que organizan la vida como un todo integrado y significativo” (Alexander 1987 184), la dimensión religiosa de la experiencia hace posible esta apertura, este trascenderse el hombre a sí mismo, en tanto se da cuenta de que existe un mundo más amplio.

A este rasgo Dewey lo designa como el rasgo expansivo, y lo sitúa como efecto de la emergencia de lo religioso en la experiencia; se evidencia toda vez que haya una apertura, una ampliación de la comprensión, siempre que un nuevo sentido del mundo se incorpore al contexto de significados establecido. En ese instante en que se expande la comprensión, se experimenta el “punto más alto de la experiencia”, pues aquello que previamente se ignoraba entra a formar parte del universo de significados familiares; en ese sentido, el mundo se hace más *familiar*. Lo que era desconocido o “invisible”, aquello que era oscuro, indefinido o constituía un “misterio”, ahora se devela, se vuelve visible. En este proceso de familiaridad con el mundo se alcanza una suerte de paz que, para Dewey, constituye el objetivo de la experiencia cualitativa, porque, según “creía, en un mundo en rápida transformación, el hombre debe encontrar paz en la acción” (Hook 1959 1014).

Al ampliarse el significado del mundo concreto, se hace viable la ampliación de las posibilidades de la experiencia individual. De allí que, cuando Dewey se refiere a este momento de la experiencia, señale que “somos [...] introducidos en un mundo más allá del conocido, [...] somos ciudadanos de este vasto universo, más allá de nosotros mismos” (LW 10:199). Esto no significa que, a partir de este punto de la experiencia,

se pueda contemplar una realidad trascendente, sino que se intensifica nuestro sentido ordinario de pertenencia a una “totalidad” inclusiva que es el universo en el cual vivimos. Esta percepción intensamente estética es un sentimiento religioso (cf. *id.* 10:198-199).

Para terminar, cuando como individuos no permitimos el proceso de la experiencia intencional, nos resignamos a la rutina que nos sumerge en un comportamiento inconsciente, a tal punto que “ni siquiera somos conscientes de lo que sucede alrededor, e incluso no nos damos cuenta de que estamos envueltos en tal comportamiento” (Haworth 1986 82), o, cuando como individuos vivimos desde el impulso ciego, actuamos desde la mecanización, nuestra capacidad para pensar se deteriora, pues no se utiliza en la resolución de problemas presentes; entonces la fuerza imaginativa, la creatividad, el brío activo son pasados por alto, y se vive en un estado de somnolencia y adormecimiento total.

En la medida en que no se hace uso de las potencias vitales que permitan la expansión de los significados sobre el mundo y sobre nosotros mismos, en la medida en que no se operen transformaciones de las situaciones o auto-transformaciones, la vida de un individuo, señala Dewey, no es vida, sino automatización y muerte, porque “el que se siente cómodo con sus dogmas y hábitos, aquel ser humano que no crece, atraviesa por un estado de muerte, está sin vida” (MW 9:54).

Comúnmente se cree que la vida debe ser rutinaria y mecánica, que la rutina “ordena” la vida. “Pero no hay nada más ilusorio desde el punto de vista de Dewey, pues el hábito consciente ordena, siempre y cuando sea un hábito consciente; pero la rutina ensombrece la vida y adormece la mente, esta se vuelve rígida y la rigidez es signo de muerte” (Patiño 2011 164). El llamado que hace Dewey en este punto es a la liberación de la rutina, a hacer posible el proceso de continuidad, puesto que la mayor parte de nuestra experiencia está lejos de ser significativa o enriquecedora, porque cae en dos extremos, o bien en la desorganización total en la que nada comienza ni se completa, o en la rigidez total, que termina encerrándonos en una rutina mecánica que adormece la mente debido a la ausencia de fines satisfactorios. “hay tanto de esa experiencia en nuestras existencias, que inconscientemente la tomamos como si fuera la norma y no la excepción de toda experiencia” (Dewey LW 10:47).

Se puede concluir de todo lo anterior que el sentido religioso de la experiencia en la filosofía de Dewey es un aspecto cualitativo de esta, que le permite al individuo encontrar la unidad entre el ideal –la imaginación– y la acción, gracias a la energía proveniente de esa fuerza vital a la que él llama Dios, la cual se arraiga en la actividad cotidiana, y opera como elemento integrador de todos los aspectos de la experiencia.

Bibliografía

- Alexander, T. *John Dewey's Theory of Art, Experience, and Nature. The Horizons of Feeling*. New York: State University of New York Press, 1987.
- Alexander, T. "John Dewey and the Moral Imagination: Beyond Putnam and Rorty toward a Postmodern Ethics." *Transactions of the Charles Peirce Society* 29.3 (1993): 369-400.
- Danto, A. "El final del arte." *El Paseante*. Madrid: Siruela, 1995. 23-25.
- Dewey, J. *The Early Works, 1882-1898 [EW]*. 5 vols. Ed. Jo Ann Boydston. Chicago: Southern Illinois University Press, 1967.
- Dewey, J. *The Middle Works, 1899-1924 [MW]*. 15 vols. Ed. Jo Ann Boydston. Chicago: Southern Illinois University Press, 1976.
- Dewey, J. *The Later Works, 1925-1953 [LW]*. 17 vols. Ed. Jo Ann Boydston. Chicago: Southern Illinois University Press, 1981.
- Granger, D. "Expression, Imagination and Organic Unity: John Dewey's Aesthetics and Romanticism." *Journal of Aesthetic Education* 37.2 (2003): 46-60.
- Haworth, L. "The Deweyan View of Experience." *Possibility of Aesthetic Experience*. Ed. M. Michael. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1986.
- Hook, S. "Pragmatism and the Tragic Sense of Life." *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 33 (1959): 5-26.
- James, W. *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*. Barcelona: Península, 1986.
- Patiño, M. *Lo religioso. El sentido pleno de la experiencia en el proyecto filosófico de John Dewey*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2011.
- Rockefeller, S. *John Dewey: Religious Faith and Democratic Humanism*. New York: Columbia University Press, 1991.