

Pelícano

Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba

EL ASALTO DE LO IMPENSADO

Los colectivos minoritarios y las distancias sociales en tiempos de pandemia

Damián Andrés Cantón Gardes

¿Es posible una religión atea? Religión, ética y política en John Dewey y G. F. Hegel

Germán David Arroyo

LAS FORMAS DE LA MEMORIA

El deseo en la transmisión del conocimiento. Una experiencia en convivencialidad

Eugenio Pablo Mazzucco, Lisa María Gilli



Pelícano

ISSN 2469-0775

Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba

Director

Dr. José Daniel López, S. J., Universidad Católica de Córdoba, Argentina

Editora

Dra. Karina Clissa, Universidad Católica de Córdoba, Argentina

Comité Editorial

Dra. Valeria Secchi (Filosofía) Universidad Católica de Córdoba, Argentina

Dr. Claudio Viale (Filosofía) Universidad Católica de Córdoba, Argentina

Mgter. Emilio Moyano (Letras) Universidad Católica de Córdoba, Argentina

Dr. Gabriel Garnero (Historia) Universidad Católica de Córdoba, Argentina

Comité Científico Internacional

Dra. Nancy Bedford, Garrett-Evangelical Theological Seminary, USA; e Instituto Universitario ISEDET, Argentina

Dra. Susana Frías, Miembro de Número de la Academia Nacional de la Historia, Miembro de Número Académico del Instituto Nacional Browniano, Argentina

Dra. Adela Salas, Universidad del Salvador, Argentina

Lic. Sofía Isabel Luzuriaga Jaramillo, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Ecuador

Dr. Ivo Ibri, Pontificia Universidad Católica de São Paulo, Brasil

Dr. Horacio Cerutti, Universidad Nacional Autónoma de México, México

Mtro. Miguel Ángel Cerón Ruiz, Universidad Nacional Autónoma de México, México

Dr. Carlos Schickendantz, Universidad Alberto Hurtado, Chile

Dr. Martín Morales, Pontificia Universidad Gregoriana, Italia

Dr. Carlos Domínguez Morano, Facultad de Teología de Granada, España



Dr. Daniel Kalpokas, Universidad Nacional de Córdoba, CONICET, Argentina

Dr. Diego Fonti, CONICET, Universidad Católica de Córdoba, Argentina

Dr. Marcelo González, Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Dr. Carlos Mateo Martínez Ruiz, Universidad Católica de Córdoba, Argentina

Dr. Michael Löwy, Directeur de Recherche émérite du CNRS, Francia

Comité Académico (2016-2022)

Dr. Gustavo Ortíz (+), CONICET, Universidad Católica de Córdoba, Argentina

Dra. Lila Perrén (+), Universidad Católica de Córdoba, Argentina

Dr. Eugenio Rubiolo, Universidad Católica de Córdoba, Argentina

Dr. Aaron Saal, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

Dra. Beatriz Moreyra, CONICET, Universidad Nacional de Córdoba - Universidad Católica de Córdoba, Argentina

Orientaciones para la presentación de trabajos

Esta revista de la Universidad Católica de Córdoba es una publicación periódica anual de artículos de investigación científica, originales y de revisión, sobre temáticas de Historia, Psicología, Filosofía, Letras y Ciencias de las Religiones, escritos por investigadores de la propia institución y externos a ella.

Pelícano es una revista plural que sólo exige calidad científica, para lo cual se vale de un sistema de arbitraje basado en dos evaluaciones con reserva de identidad de los autores y evaluadores, estos últimos integrantes del Comité Editorial de la Revista y especialistas externos convocados al efecto.

El Consejo de Redacción de la Revista aceptará artículos originales e inéditos con pedido de publicación en idioma español, inglés y portugués.

El envío de los artículos puede hacerse durante todo el año, más allá de las convocatorias periódicas que se efectúen y deberán ajustarse a las Instrucciones para los autores.

Las contribuciones que se recepten podrán obedecer a la siguiente estructura interna de la publicación:

1) **El vuelo del Pelícano:** sección en la que se puede participar sólo por invitación o pedido expreso de la Revista Pelícano. Consiste en un

Dossier con artículos (hasta siete) originales que debaten en torno a un tema o eje temático común, y que persiguen objetivos similares entre sí. Estarán supervisados por uno o dos coordinadores como máximo, quienes escribirán una “presentación general” de la propuesta, que rescate los principales aportes individuales.

2) **El asalto de lo impensado:** de participación libre. Consiste en artículos de revisión e investigación científica que exponen, de manera exhaustiva, los resultados originales de proyectos de investigación individuales o colectivos. Abarca también las investigaciones que analizan, sistematizan e integran los resultados de investigaciones publicadas o no publicadas, sobre un campo de las ciencias sociales, humanas y/o teorías y desarrollos conceptuales en el ámbito de la filosofía, psicología, las ciencias de las religiones, la historia y la literatura, con el fin de dar cuenta de los marcos teórico-epistemológicos, metodologías y estados de las investigaciones en cuestión. Se caracteriza por presentar una cuidadosa revisión bibliográfica y por su rigor teórico y metodológico. Además por la argumentación reflexiva y crítica sobre nuevos problemas teóricos y prácticos.

3) **Las formas de la memoria:** de participación libre. Ocasionalmente, Pelicano publicará traducciones de documentos relevantes para el estudio de las Humanidades, como así también entrevistas a personalidades destacadas en dichas disciplinas. Como también artículos y/o trabajos en homenaje a algún autor o personalidad destacada.

4) **Nuevas narraciones:** de participación libre. Consiste en comentarios bibliográficos breves en la que se presentan los aportes científicos de un libro de reciente aparición en el mercado editorial (hasta cuatro años). No se atiende solamente al contenido, sino a una revisión crítica y contextual de su contenido.

Orientaciones para la presentación de trabajos

Esta revista de la Universidad Católica de Córdoba es una publicación periódica anual de artículos de investigación científica, originales y de revisión, sobre temáticas de Historia, Psicología, Filosofía, Letras y Ciencias de las Religiones, escritos por investigadores de la propia institución y externos a ella.

Pelicano es una revista plural que sólo exige calidad científica, para lo cual se vale de un sistema de arbitraje basado en dos evaluaciones con reserva de identidad de los autores y evaluadores, estos últimos integrantes del Comité Editorial de la Revista y especialistas externos convocados al efecto.

El Consejo de Redacción de la Revista aceptará artículos originales e inéditos con pedido de publicación en idioma español, inglés y portugués.

El envío de los artículos puede hacerse durante todo el año, más allá de las convocatorias periódicas que se efectúen y deberán ajustarse a las Instrucciones para los autores.

Las contribuciones que se recepen podrán obedecer a la siguiente estructura interna de la publicación:

1) **El vuelo del Pelicano:** sección en la que se puede participar sólo por invitación o pedido expreso de la Revista Pelicano. Consiste en un Dossier con artículos (hasta siete) originales que debaten en torno a un tema o eje temático común, y que persiguen objetivos similares entre sí. Estarán supervisados por uno o dos coordinadores como máximo, quienes escribirán una “presentación general” de la propuesta, que rescate los principales aportes individuales.

2) **El asalto de lo impensado:** de participación libre. Consiste en artículos de revisión e investigación científica que exponen, de manera exhaustiva, los resultados originales de proyectos de investigación individuales o colectivos. Abarca también las investigaciones que analizan, sistematizan e integran los resultados de investigaciones publicadas o no publicadas, sobre un campo de las ciencias sociales, humanas y/o teorías y desarrollos conceptuales en el ámbito de la filosofía, psicología, las ciencias de las religiones, la historia y la literatura, con el fin de dar cuenta de los marcos teórico-epistemológicos, metodologías y estados de las investigaciones en cuestión. Se caracteriza por presentar una cuidadosa revisión bibliográfica y por su rigor teórico y metodológico. Además por la argumentación reflexiva y crítica sobre nuevos problemas teóricos y prácticos.

3) **Las formas de la memoria:** de participación libre. Ocasionalmente, Pelicano publicará traducciones de documentos relevantes para el estudio de las Humanidades, como así también entrevistas a personalidades destacadas en dichas disciplinas. Como también artículos y/o trabajos en homenaje a algún autor o personalidad destacada.

4) **Nuevas narraciones:** de participación libre. Consiste en comentarios bibliográficos breves en la que se presentan los aportes científicos de un libro de reciente aparición en el mercado editorial (hasta cuatro años). No se atiende solamente al contenido, sino a una revisión crítica y contextual de su contenido.

ÍNDICE

EL ASALTO DE LO IMPENSADO

Los colectivos minoritarios y las distancias sociales en tiempos de
pandemia (pp. 7-23)

Damián Andrés Cantón Gardes

¿Es posible una religión atea? Religión, ética y política en John Dewey
y G. F. Hegel (pp. 24-42)

Germán David Arroyo

LAS FORMAS DE LA MEMORIA

El deseo en la transmisión del conocimiento. Una experiencia en
convivencialidad (pp.43-59)

Eugenio Pablo Mazzucco, Lisa María Gilli





¿Es posible una religión atea?

Religión, ética y política en John Dewey y G. W. F.

Hegel

Is an atheistic religion possible? Religion, Ethics and Politics
in John Dewey and G. W. F. Hegel

Germán David Arroyo¹

Resumen

Este trabajo se propone explorar los vínculos de continuidad y de quiebre entre la filosofía de la religión de Hegel y la de John Dewey, a partir de tres núcleos temáticos: el cristianismo como religión revelada; la relación entre religión, vida ética y política; y la necesidad de la existencia de Dios. Mediante un recorrido desde las obras de Dewey pertenecientes a su etapa neo-hegeliana hasta aquellas en donde su idealismo fue convirtiéndose progresivamente en un instrumentalismo, lo que intentamos mostrar es que en esa transición la religión fue perdiendo poco a poco su contenido propio, cediendo, de este modo, paso a la democracia y a la ciencia como garantes de la libertad individual y la armonía social, es decir, proporcionando las bases éticas y políticas que en otro tiempo le correspondían a la religión. En otras palabras, el abandono de la idea de Dios -producto del abandono de la Personalidad Ideal de los neo-hegelianos- como garante de la unidad orgánica del mundo y de la comunidad por parte de Dewey volvió prácticamente inaplicable el propósito de seguir considerando a la religión como esfera relevante de la vida democrática, al lado de los avances en términos de política y experimentación científica, un problema que Hegel supo eludir a partir de una

¹ Integrante del grupo de investigación "Psicoanálisis y Filosofía/Filosofía y Psicoanálisis: encuentros, influencias y discusiones", (CIFYH). Facultad de Filosofía y Humanidades - Universidad Nacional de Córdoba.  <https://orcid.org/0009-0001-2810-9660> Correo electrónico: germanarroyo7@gmail.com



Artículo publicado bajo Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual. © Universidad Católica de Córdoba.

Recibido: 14/05/2023 - Aceptado: 10/09/2023

concepción de la religión según la cual ésta podía conservar su independencia e importancia propias.

Palabras clave: Religión, Ética, Política, Idealismo, Neo-hegelianismo

Abstract

This work aims to explore the links of continuity and rupture between Hegel's philosophy of religion and that of John Dewey, focusing on three thematic cores: Christianity as a revealed religion; the relationship between religion, ethical life, and politics; and the necessity of the existence of God. Through an examination spanning from Dewey's works in his neo-Hegelian stage to those where his idealism progressively evolved into instrumentalism, our intent is to demonstrate that in this transition, religion gradually lost its distinctive content, giving way to democracy and science as guarantors of individual freedom and social harmony. In other words, the abandonment of the idea of God—resulting from the rejection of the Ideal Personality by the neo-Hegelians—as a guarantor of the organic unity of the world and the community by Dewey practically rendered the purpose of considering religion as a relevant sphere of democratic life impractical. This occurred alongside advancements in politics and scientific experimentation, a problem that Hegel managed to avoid through a conception of religion in which it could maintain its independence and significance.

Key-words: Religion, Ethics, Politics, Idealism, Neo-Hegelianism

1. Introducción

El presente trabajo pretende explorar la recepción de la filosofía de la religión de Hegel en un período particular de la obra de John Dewey, esto es, aquél comprendido entre 1884 y 1894, sus años de Michigan, considerado por la literatura secundaria -sobre todo a partir de 1890- como de transición entre su idealismo neo-hegeliano y el funcionalismo característico de su producción tardía. Nuestro objetivo es doble: por un lado, señalar los puntos de contacto entre las filosofías de Dewey y de Hegel respecto del problema de la religión en el mundo contemporáneo; por el otro, señalar las diferencias entre ambos planteos, poniendo atención, especialmente, al modo en que Dewey reconfigura los elementos de la filosofía de Hegel para dar lugar a una filosofía atea y democrática de la religión.

Nuestra hipótesis es que Dewey, a medida que se fue alejando del neo-hegelianismo, propuso una interpretación de la religión cristiana que, con el

pasar de los años, la fue vaciando de contenido propio, principalmente, debido a la falta de necesidad de la idea de Dios como principio fundamental y unificador de la vida en comunidad. En cierto sentido, que deberemos explicitar, puede considerarse que la religión dio paso a la política y a la ciencia como garantes de la moralidad y la libertad de los individuos, y que en su ambición de cerrar la grieta entre lo religioso y lo secular, Dewey acabó por formular una teoría donde lo segundo absorbió a lo primero de manera definitiva.

2. Dos versiones del cristianismo

Si hubiera que señalar, en términos generales, cuál es el punto de coincidencia más llamativo (por tratarse de dos filósofos y no de dos teólogos) entre Hegel y Dewey respecto de la religión, sin lugar a dudas habría que comenzar por el hecho de que, en ambos casos, constituye uno de los núcleos temáticos más importantes de buena parte de sus obras. Esto implica que no puede pensarse la filosofía de Hegel ni la de Dewey sin indagar en el papel que desempeña la religión en cada una de ellas, no sólo por su propio valor sino -lo cuál es, quizá, más interesante- en virtud de su vínculo con otras áreas de estudio, entre ellas, la ética y la política. Sin ir más lejos, Shook (2010) asegura que, en cierto punto de su producción filosófica, “Dewey reconcilia la moral, la religión, y la política” (p. 54). El caso de Hegel no es tan distinto. No es casualidad, pues, que haya sido de este gran filósofo de donde Dewey tomase las herramientas teóricas más significativas para llevar adelante sus propia empresa filosófica. Como lo dejan bien en claro Good y Shook (2010):

las ideas de Dewey sobre la función de la religión y de la experiencia religiosa en la moral y la sociedad se deben a temas hegelianos, del mismo modo en que lo hacen su teoría política democrática y su manera de lidiar con el futuro de la religión. (ix)

Ahora bien, ¿cuáles son esos temas hegelianos a los que se refieren los intérpretes? La respuesta a esta pregunta es, precisamente, nuestra tarea en este trabajo. Sin pretensión de agotar las conexiones entre los dos filósofos en una caracterización taxativa, los temas en los que ambos concuerdan pueden clasificarse en tres núcleos problemáticos estrechamente ligados entre sí: 1) el cristianismo como religión revelada; 2) el vínculo entre religión, vida ética y política; y 3) la necesidad de la existencia de Dios.

3. Revelación, encarnación y comunidad

Más allá del carácter eminentemente teórico que adopta el tratamiento de la religión por parte de Hegel y de Dewey, es preciso destacar que ninguno de ellos aborda este tema desde un punto de vista a-histórico y trascendental. Es decir, no consideran que se pueda estudiar la religión apartándose de su historia para especular acerca de sus características y alcances de una manera descarnada, intentando, como lo hicieron algunos filósofos de la Ilustración, entre ellos, Kant y Lessing, alcanzar a comprender ciertas verdades eternas con el uso de la mera razón. El cristianismo, que, como veremos a continuación, es para Hegel y para Dewey la religión *verdadera*, cuenta con una historia sin la cual jamás habría llegado a ser lo que es, independientemente de que esa historia pueda ser interpretada de diferentes maneras. En este sentido, Charles Taylor (1975), en su clásico libro sobre Hegel, establece claramente qué es lo que distingue a este último de sus predecesores alemanes:

Hegel combatió esta deshistorización del cristianismo, que atacaba las enseñanzas centrales de la fe cristiana, pues en la filosofía de Hegel la verdad eterna (*timeless*) se desarrolla ella misma en la historia de manera necesaria. Los eventos históricos no son meros hechos secundarios que, como mucho, ilustran o dramatizan la verdad universal, sino el inevitable medio por el cual estas verdades se realizan y manifiestan. Por lo tanto, la filosofía de Hegel, que dice ser una interpretación de la teología cristiana, restablece la

importancia histórica de los eventos decisivos de la fe cristiana. (p. 492)

El propio Dewey señala este aspecto de la filosofía de la religión de Hegel en su conferencia titulada *Hegel's Philosophy of Spirit* (1897), añadiendo, además, un comentario sobre la importancia del aspecto sentimental de la experiencia religiosa:

El racionalismo imperante, incluso el de Kant, era abstracto; no tomaba en cuenta del desarrollo histórico. No otorgaba valor a los sentimientos, los deseos, ni el lado sensible (*sensuous*) del hombre. Era una religión sólo para filósofos, y sólo en la región de las abstracciones intelectuales. En contra de esta religión abstracta, Hegel concibió una religión natural que uniría la razón, evitando todas las supersticiones, con el curso positivo de la historia y con la imaginación y los sentimientos. (pp. 99/100)

Pero Dewey no se limita a reproducir el costado histórico del cristianismo en la filosofía de Hegel, sino que lo hace propio, tal como lo revelan dos de sus discursos frente a la Student Christian Association de la Universidad de Michigan, a saber: "The Value of Historical Christianity" (1889) y el reconocido "Christianity and Democracy" (1892). En esta última aparece un pasaje que se asemeja bastante a lo que menciona Taylor respecto del valor de la historia en Hegel para el conocimiento de la verdad: "La Verdad es liberadora, pero ha sido el trabajo de la historia liberar a la verdad (...)" (EW 4:9). Ahora bien, esta verdad que se materializa en la historia, que se expresa en "eventos decisivos", es justamente lo que le otorga al cristianismo su privilegio en tanto es la única religión que es capaz de *revelar* esa verdad. En términos de Hegel, tal como lo expresa en sus *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, el cristianismo es la religión reveladora [*offenbare Religion*] o revelada [*geoffenbarte*].

Pero, ¿qué es lo revelado? ¿cuál es el contenido de esa verdad revelada? Tal como lo señala Peter Hodgson (2009): “

El cristianismo es (...) la religión “revelada” [*die geoffenbarte Religion*], sugiriendo que algo ha sido desvelado a través de ella de un modo histórico, positivo, objetivo. Hegel afirma esto, pero insiste en que lo que en primera instancia ha sido revelado acerca de Dios es que éste es intrinsecamente “revelador” (*revelatory*), manifiesto (...). La revelación no tiene otro objeto o contenido más que sí misma. La coincidencia entre *offenbar* y *geoffenbart* significa que para Hegel todo el debate de la Ilustración tardía respecto de la razón versus la revelación estaba fuera de lugar. Lo que es revelado es precisamente el proceso en el cual la razón y la verdad se vuelven ellas mismas abiertas y manifiestas. (p. 246)

Esta idea, más o menos abstracta, puede ser leída a partir, precisamente, del carácter histórico de ciertos eventos considerados artículos de fe por el cristianismo, y Dewey así lo hace. En efecto, Dewey “vincula estrechamente la revelación de la verdad con el proceso de la encarnación divina, el cual había sido un tema prominente en algunos de sus escritos religiosos tempranos” (Rockefeller, 1991, p. 190). La encarnación es un punto nodal en la filosofía de la religión de Dewey, y su manera de interpretarla, influenciada fuertemente por Hegel, es la puerta de acceso al vínculo entre religión y vida ética, que analizaremos en el siguiente apartado.

Contrariamente a lo establecido por la creencia tradicional cristiana, la encarnación para Dewey no es un acontecimiento único que tuvo lugar en un momento particular de la historia de la humanidad, es decir, en el cuerpo de Jesucristo, y atestiguado por los apóstoles en virtud de la inspiración divina del Espíritu Santo. “Dewey interpreta las sentencias del Nuevo Testamento respecto de la identidad entre lo divino y lo humano en Jesús como una *metáfora* [las *italicas* son nuestras] de la inmanencia de Dios en la vida de la humanidad

en general” (Rockefeller, 1991, p. 161). En “The Value of Historical Christianity”, Dewey deja en claro que, según su lectura, no es posible reducir la encarnación a un sólo hombre, sino que es la humanidad toda la que, históricamente, se halla en relación directa con Dios a partir de la inmanencia de éste en la vida todos los seres humanos. La diferencia con Jesús es que éste fue el único capaz de tomar conciencia de dicha inmanencia y vivir de acuerdo a ella. Y sin embargo, hay que ir más allá de su figura para comprender el verdadero significado de la revelación que tiene lugar a partir de la encarnación de Dios en la humanidad, independientemente de quiénes sean los individuos que la componen. Hay una necesidad de trascender la encarnación de Dios en Cristo si es que hemos de comprender cabalmente el valor de la religión cristiana para la sociedad moderna.

El origen de la propuesta de esta interpretación, esto es, ir más allá de la encarnación de Cristo, puede hallarse en varios lugares de la obra de Hegel.

No es posible, debido a la extensión de este trabajo, hacer una recopilación exhaustiva de todos los pasajes en los que Hegel trata el tema de la encarnación; sin embargo, podemos comenzar señalando que tanto en la *Fenomenología del Espíritu* como en las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* Hegel insiste en el valor y la verdad histórica de la encarnación tal como es relatada en el Nuevo Testamento. Esto, que parece contrario a la interpretación metafórica de Dewey, termina por ser bastante similar.

Debido a la metafísica propia de la filosofía de la religión de Hegel, la encarnación tuvo lugar como una de las formas en las que el Espíritu Absoluto se hizo presente en el mundo de manera concreta. En la *Fenomenología*, por ejemplo, Hegel afirma que, a diferencia de lo que ocurre con la religión natural o las religiones artísticas, en la religión revelada “Dios deviene inmediatamente como sí mismo, como un hombre singular y real sensiblemente intuido” (PhG, 552). Es decir, se trata de la identidad de Dios y el hombre de forma *efectiva*, real (*wirklich*), y no imaginada, a partir de la cual el Espíritu Absoluto deviene *autoconsciente*. En palabras de Taylor (1975):

La Encarnación es única de esta manera: mientras para las religiones más antiguas lo divino era frecuentemente visto en algún sentido presente en el mundo, habitando diversos avatares misteriosos, para el cristianismo Jesús es Dios, hay una identidad entre este hombre y Dios que se refleja en la proposición teológica de que esta persona tiene dos naturalezas". (p. 209)

Hasta aquí no pareciera haber mayores discrepancias respecto de la interpretación tradicional de la encarnación. Podría tratarse, simplemente, de una reconstrucción en clave filosófica de un hecho histórico cuya verdad no esté siendo puesta en duda. No obstante, cabe señalar que Hegel da un paso más, y es precisamente en ese paso el que le permite a Dewey sacar sus propias conclusiones acerca del valor social de la verdad revelada en la encarnación. Nos referimos al hecho de que, si bien Dios deviene inmediatamente idéntico al hombre en el cuerpo de un individuo particular, no es posible que el autoconocimiento de Dios se realice de una vez y para siempre en ese hecho. Es necesario ir más allá, esto es, más allá del individuo. No sólo desde el punto de vista del filósofo que quiere comprender el fenómeno religioso, sino incluso desde el punto de vista del Espíritu Absoluto, para Hegel la culminación de la encarnación divina en el hombre se halla no en el individuo sino en la *comunidad*. Incluso la propia historia oficial del cristianismo, esto es, que Jesús murió en la cruz y resucitó para ascender y unirse al Padre, quien envió al Espíritu Santo a los hombres, sustenta esta necesidad de trascender la encarnación individual de Jesucristo. Dice Taylor (1975):

Dios, como pura abstracción, ya ha dado un paso gigante hacia el hombre al devenir encarnado; pero para llegar a realizarse completamente en el hombre tiene que dar otro paso, es decir, morir como Dios encarnado y así cancelar su propia inherencia en un tiempo y lugar particulares, de manera tal que la encarnación de Dios pueda convertirse en la encarnación en la comunidad de los hombres en general. (p. 211)

O en palabras de Hegel: “Dios es esencialmente Espíritu en la medida en que se encuentra en su comunidad” [*Gott ist Geist wesentlich, insofern er in seiner Gemeinde ist*]. (BRel, 54).

En la interpretación deweyana de este acontecimiento, Dios estuvo siempre encarnado, aunque implícitamente, en el mundo y en cada uno de los seres humanos. Pero lo más importante es que no se trata de la presencia divina en las personas entendidas como individuos aislados, que se solazan en su experiencia particular de la unión con Dios. Al igual que Hegel, Dewey rechaza enfáticamente el sentimentalismo propio de algunas corrientes del protestantismo, del mismo modo que rechaza la religión racional de la Ilustración tardía. No hay, en este sentido, un elogio de la inmediatez por sí misma en el contacto del hombre con Dios, sino más bien todo lo contrario. Lo que Dewey expresa de manera bien clara es que sólo en tanto seres sociales es posible tomar conciencia de la presencia de Dios entre los hombres. Según Rockefeller (1991), esto permitió a Dewey cerrar la grieta entre lo secular y lo sagrado, entre Dios y el hombre, pero para ello era necesario que la religión no quedase recluida entre los muros de la parroquia, sino que se extienda más allá. “Dewey empleó su concepto del Dios inmanente como una herramienta dirigida a asegurar el sentido divino y el valor inherente de la vida ordinaria y práctica de la humanidad” (p. 164). El paso siguiente, pues, consistía en articular filosóficamente las implicancias éticas de la religión, lo que condujo a Dewey a elaborar su teoría de la identidad entre cristianismo y democracia, algo que comenzó a pensar ya desde “The Ethics of Democracy” (1888) y culminó en el mencionado “Christianity and Democracy”.

4. Religión, vida ética y política

El texto de 1888 es, por decirlo de alguna manera, la contraparte social de lo expuesto en “The Value of Historical Christianity”, esto es, la exposición del vínculo ético desde un punto de vista político. Si se leen los dos textos en paralelo, se puede extraer la conclusión de que para el Dewey de fines de 1880

la ética cristiana y la ética de la vida democrática confluyen en el mismo punto. Se trata de la idea de que sociedad e individuo deben hallar la armonía necesaria para permitir a cada persona alcanzar el mayor grado de auto-realización sin por ello ir en contra de los intereses de la comunidad en la que se desarrolla como tal. Esto último será llamado “postulado ético” en su texto *Outlines of a Critical Theory of Ethics*, de 1891, y en palabras de Dewey reza de la siguiente manera:

En la realización de la individualidad se halla también la realización de alguna comunidad de personas de la cual el individuo es miembro; e inversamente, el agente que debidamente satisface a la comunidad de la cual participa, por esa misma acción se satisface a sí mismo. (EW 3: 323)

Esto último sólo es posible si tanto Dios, como principio de unidad *orgánica* a partir de su inmanencia en la totalidad de los seres humanos, como la democracia, en tanto garante de la unidad social a partir de los valores de libertad, igualdad y fraternidad, proporcionan las bases para que esa armonía entre individuo y comunidad se lleve a cabo de la manera más pacífica y concreta posible. Podría decirse que para Dewey la religión debe ser democrática y la democracia debe ser religiosa, en el sentido de que no puede tratarse de dos esferas separadas de la vida social. El hecho de que la democracia sea religiosa implica que no se trata, en ningún caso, de un sistema de gobierno sin más. Es también un sentimiento, y sobre todo, un ideal: “La democracia, en una palabra, es una concepción social, es decir, ética, y sobre su significado ético se basa su significado gubernamental. La democracia es una forma de gobierno solamente porque es una forma de asociación moral y espiritual (EW 1: 241)”

Estos dos elementos que, para Dewey, sustentan el principio fundamental de la vida ética de la comunidad en tanto armonía entre individuo y sociedad, es decir, la idea de un Dios inmanente en todos y cada uno de los seres humanos y la vida democrática como expresión *concreta* del

espíritu compartido intersubjetivamente, tienen una fuerte raigambre hegeliana que pasaremos a explicitar a continuación.

Como sabemos, uno de los estadios del Espíritu en el recorrido hacia su autoconocimiento es el Espíritu Objetivo, que es la “Idea absoluta pero que está siendo sólo en sí; por cuanto el espíritu está así sobre el suelo de la finitud, su racionalidad efectivamente real retiene en ella misma el aspecto del aparecer exterior” (EG, 497). Este aparecer exterior se da bajo tres formas: el derecho, la moralidad (*Moralität*) y la eticidad (*Sittlichkeit*). Esta última, a su vez, se divide en tres instituciones: familia, sociedad civil, y Estado. Todas estas son manifestaciones externas de lo mismo: la voluntad *libre*. La eticidad es “el cumplimiento del espíritu objetivo, la verdad del espíritu subjetivo y objetivo mismo” (EG, 515). Es en la *Sittlichkeit* donde la abstracción de la *persona*, propia del derecho, y del *sujeto* de la moralidad alcanzan su concreción en virtud de la introducción del individuo en el orden social a partir del cual puede, mediante su *actividad*, alcanzar la verdadera *auto-realización*. Pero no en la familia ni en la sociedad civil, sino en el Estado moderno. Como señala Hegel en sus *Principios de la Filosofía del Derecho*:

El Estado es la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) de la Idea ética, el Espíritu ético, como voluntad substancial *revelada*, clara para sí misma (...). En las *costumbres* (*Sitte*) tiene su existencia inmediata y en la *autoconciencia* del individuo, en su saber y en su actividad, su existencia mediata; el individuo tiene a su vez su *libertad sustancial* en el sentimiento de que él es su propia esencia, el fin y el producto de su actividad. (PR, § 257)²

Hay algo en esta cita que hay que retener, además de la idea de libertad que ya mencionamos, y es el valor que le otorga Hegel a la *actividad* del individuo. Este es el aspecto práctico de los vínculos objetivos que establecen

² Para este pasaje nos servimos de la traducción de Juan Luis Verman, editorial Sudamericana (2004).

los individuos entre sí en el marco del Estado moderno, independientemente de sus sentimientos y pensamientos más íntimos. En lugar de considerar que las instituciones son cargas que se imponen a la libertad de acción de los individuos, Hegel plantea que sólo a partir de una institución como el Estado es posible llevar adelante una vida que satisfaga las exigencias de una voluntad verdaderamente libre, pues ésta demanda una materialización que extraiga al individuo de su subjetividad mezquina. En palabras del propio Dewey (2010):

(...) sólo en la medida en que el espíritu subjetivo hace suyas estas relaciones objetivas [del Estado y la naturaleza] es capaz de devenir espiritual o libre (...). Hegel, digamos, salva este principio al mostrar que la individualidad incluye, más que excluye, las relaciones concretas de la Naturaleza y del Estado; pero las incluye no de una forma pasiva sino en y a través de su *actividad* (las itálicas son nuestras). (p. 113)

Esta actividad, sin embargo, no debe entenderse como la búsqueda meramente instrumental de satisfacer necesidades materiales de tipo individual y colectivo, sino que debe mantener una dimensión espiritual que sólo se puede comprender en el contexto de una vida religiosamente activa. Después de todo, el Espíritu que se encarna en la sociedad éticamente consolidada y que mantiene ligados a los individuos es Dios mismo. Podría decirse, pues, que, al igual que en el caso de Dewey, hay dos principios que sustentan la vida ética de una comunidad, uno político y uno religioso, y ninguno de ellos puede dejarse de lado. Pero esto no es tan sencillo, puesto que, si tenemos en cuenta lo que establece Hegel respecto de los componentes de la religión, y el modo en que ésta se vincula con el Estado y la eticidad en general, parecería que la vida religiosa no tiene cabida en la sociedad moderna.

La religión está compuesta, según Hegel, por tres elementos: la representación (*Vorstellung*) de Dios, que es una forma imperfecta de conocimiento, y cuya perfección se alcanza en la filosofía; la devoción (*Andacht*),

que es la conciencia de la separación entre Dios y el hombre en el ámbito del sentimiento; y el culto, la parte que corresponde a la esfera del espíritu práctico, en virtud de la cual se lleva a cabo la unión de Dios y la comunidad de los creyentes. Hasta aquí, se puede entender perfectamente el planteo hegeliano. Sin embargo, las confusiones surgen cuando Hegel caracteriza al culto y lo identifica con otras dos esferas de la vida del Espíritu. Como señala Taylor (1975):

“(…) si pensamos en el rol del culto como el de traer a los hombres desde su subjetividad finita hacia la unidad con lo universal, entonces esto no es diferente de las instituciones que vimos bajo la forma del espíritu objetivo. De este modo, pues, no sorprende encontrar a Hegel diciendo: ‘si el corazón y la voluntad están seriamente formados hasta la verdad universal, entonces tenemos lo que se conoce como *Sittlichkeit*. En esta medida, la *Sittlichkeit* es el culto más verdadero”’. (p. 484)

Hegel no se detiene allí, sino que, al necesitar la religión también un conocimiento de Dios, que se da imperfectamente mediante la representación religiosa, entonces la filosofía, que lleva a cabo ese conocimiento de manera cabal mediante el pensamiento (*Denken*), es “un culto permanente” (BRel, 236). *Sittlichkeit* y filosofía, pues, son dos modos de unión entre lo universal y lo finito, uno bajo la forma de la vida práctica y el otro bajo la forma del pensamiento especulativo. Surge, pues, una pregunta ineludible: ¿dónde queda la religión en este contexto? Es decir,

Si la religión es una unión del hombre con lo absoluto, tanto en la conciencia (mediante la *Vorstellung* religiosa) como en la práctica efectiva (mediante el culto), ¿no es superada en ambos aspectos por la filosofía (como la forma más alta de autoconciencia del Espíritu) y por el Estado (como una práctica verdaderamente efectiva, una

forma de vida auto-subsistente, que ninguna comunidad religiosa moderna puede adjudicarse)? (Taylor, 1975, p. 485)

La solución de Hegel a esta aparente disolución de la religión en la política y la filosofía se halla en el tercer elemento que la compone, esto es, la devoción, la cual brinda el elemento de sensibilidad y sentimiento necesarios para cualquier religión. Tanto el Estado como la filosofía deben contar con la unión del hombre con Dios en el *corazón*, en el sentimiento. En definitiva, la devoción a Dios es lo que salva a la religión, un sentido de comunión que excede el pensamiento y la vida práctica de la *Sittlichkeit*, y que al mismo tiempo los integra, les da un fundamento, es el trasfondo en el cual toda vida en comunidad y toda filosofía hallan su sentido.

Llegamos, ahora, a la tercera y última parte de nuestro trabajo, donde analizaremos la posibilidad de la religión de mantenerse, a pesar de su integración en la vida ética de una sociedad, como parte integrante y distinguible. Ya vimos cuál es la respuesta de Hegel. Tenemos que examinar, en la filosofía de Dewey, si existe también una respuesta a esa pregunta, es decir: ¿cuál es el lugar de la religión en el marco de una vida ética donde religión y democracia se confunden en su propósito?

5. Cristianismo sin Dios

Si bien Dewey, a fines de 1880 y principios de 1890, establece que el espíritu de la democracia y el del cristianismo consisten, en igual medida, en mantener la armonía entre los individuos de una comunidad, es decir, en llevar adelante una tarea ética, esto no quiere decir que la religión se vea reducida a la moralidad, de manera indistinguible. Como señala Rockefeller (1991): “El corazón de la experiencia religiosa permanece para Dewey (...) siendo un acto de fe en Dios, en el ideal (...). La fe se manifiesta y desarrolla en y a través de la acción ética, pero implica un acto de la voluntad distinto de la moralidad” (p. 167). Esto se explica, en gran medida, por el hecho de que, en ese momento de su vida, Dewey sigue siendo neo-hegeliano, es decir,

sigue creyendo en que Dios existe en las comunidades humanas como garante de su unidad orgánica, y que la democracia es la contraparte objetiva de esa unidad. El ideal democrático, en última instancia, “es identificado con el ideal cristiano del Reino de Dios” (Rockefeller, 1991, p. 165).

En “Christianity and Democracy” (1892), sin embargo, Dios va a perder cualquier estatuto de absoluto, es decir, dejará de ser un referente al cual apuntar para devenir totalmente integrado a la vida de la sociedad. Es importante señalar esta diferencia, puesto que marca el punto de viraje hacia lo que será la filosofía de la religión deweyana después de 1892. A partir de su *Psychology* (1887), Dewey adoptó la idea neo-hegeliana de que Dios es una personalidad absoluta, ideal, hacia la cual todo individuo debe tender en su trabajo de auto-realización. Alcanzar el mayor crecimiento posible de la personalidad era, a esta altura del desarrollo filosófico de Dewey, un ideal que sólo podía conseguirse si había una voluntad religiosa de identificarse con Dios en tanto yo ideal. Incluso había la necesidad de un conocimiento de Dios que fuera diferente del que proporcionaba la ciencia, puesto que Dios era el principio de unidad entre lo ideal y lo real detrás de lo cual se hallaba todo conocimiento. Estamos hablando de un neo-hegelianismo puro y duro, que irá mutando con el tiempo. Para 1892, como dijimos, Dios ya no será ningún principio, ninguna persona ideal hacia la cual tender a identificarnos; se volverá indistinguible de la Verdad revelada a la inteligencia, independientemente de su origen. Si bien Dewey todavía profesaba su idea de la encarnación de Dios en la humanidad, no obstante comenzaban a asomar algunos puntos que serían definitorios para su futuro instrumentalismo, entre ellos, la idea de que sólo en la *acción* el hombre puede apropiarse de la verdad, y de que el conocimiento científico, impulsado gracias a la libertad propiciada por la democracia, puede ser una extensión y profundización de la revelación divina de una manera nunca antes vista. En palabras de Dewey:

La democracia aparece así como el medio por el cual la revelación de la verdad es llevada adelante. Es en democracia, la comunidad de ideas y de interés a través de la comunidad de acción, que la encarnación de Dios en el hombre (...) se vuelve una cosa viva, presente (...). Esta verdad es llevada a la vida; su segregación removida; es realizada como una verdad común ejercitada en todos los departamentos de acción, no en una esfera aislada llamada religiosa. (EW 4: 10)

Con esta última oración, Dewey firma la sentencia de muerte del cristianismo, como veremos a continuación. Lo que Dewey logra en “Christianity and Democracy”, a fin de cuentas, es articular la idea de que “la moral cristiana y la vida religiosa encuentran su cumplimiento en la forma de vida democrática junto con la búsqueda experimental de la verdad, pues ésta promete la liberación y la unificación de la humanidad” (Rockefeller, 1991, p. 195/196). Es decir que ya no es necesario para Dewey confiar en la existencia de Dios como garante de la unidad orgánica del mundo natural y social, puesto que ha cedido su paso a las formas más concretas de la vida humana, empíricamente comprobables y prácticamente más efectivas.

A pesar de que Dewey mantuvo su postura respecto de que el mayor ideal ético es el de la auto-realización del individuo en su comunidad, al eliminar, como dijimos, la personalidad ideal propia del neo-hegelianismo, el sustento de esa armonía pasó a depender de la política y de la ciencia. En 1893, por caso, Dewey publica “Self-Realization as the Moral Ideal”, donde explícitamente rechaza la teoría de Green respecto de la existencia de un yo completamente realizado como guía moral para la auto-realización. La principal razón consistía en que esta figura propia de la metafísica neo-hegeliana no proporcionaba ninguna ayuda de índole práctica para la vida cotidiana de las personas. Es la ciencia experimental la que debe brindar esos principios para la acción práctica, en tanto es ella la que nos acerca de manera más segura a la verdad. La psicología, la fisiología, la biología, se

convierten a partir de ese momento en los referentes para comprender y juzgar los actos morales, a pesar de que Dewey se sigue considerando un *idealista experimental*. Su texto cúlmine en este sentido es *The Study of Ethics: A Syllabus*, de 1894.

Como señala John Shook (2010), en esta etapa de su pensamiento, “Dewey había decidido que el idealismo neo-Hegeliano de sus años anteriores (...) ya no podía guiar a nadie hacia el progreso moral puesto que la perfección moral de Dios condena al completo fracaso todos los esfuerzos humanos” (p. 16/17). No hay necesidad de un Dios, y no sólo en sentido trascendental, lo cual era algo que Dewey había negado casi desde su llegada a Michigan en 1884, sino de cualquier referencia a él más allá de algún comentario sobre el Reino de Dios en sus últimos textos y conferencias antes de partir hacia Chicago en 1894. Lo que hay es una identificación perfecta entre la religión y la vida democrática, y entre la revelación y el trabajo de la ciencia moderna. En términos ontológicos, solamente la humanidad y la naturaleza son algo de cuya existencia se puede hablar, y sin embargo Dewey no se denominó naturalista sino hasta 1906. Shook (2010) afirma, en este sentido, que la filosofía de la religión de Dewey “no es simplemente un naturalismo ateo, aunque él fue un naturalista y un ateo. Su naturalismo amplio daba lugar para el espíritu humano del de la libertad humana y la responsabilidad moral” (p. 55). Pero esto no es razón suficiente para sostener que Dewey, para mediados de 1890, no haya decidido eliminar a la religión como esfera significativa de la vida en comunidad. La pregunta que surge es la misma que la planteada en el caso de Hegel: ¿qué lugar queda para la religión? Es decir, una vez que Dewey elimina la particularidad de Dios e identifica a la democracia como el único modo de armonizar los vínculos entre individuo y comunidad, y una vez que la ciencia se convierte en la única capaz de elaborar y proponer guías efectivas para el conocimiento práctico, esto es, para el único conocimiento útil con miras al perfeccionamiento moral de los seres humanos, ¿qué papel juega la religión más allá de ser una palabra que apunta a alguna especie de espiritualismo

débil? Es muy difícil afirmar que el cristianismo tenga algo que decir una vez que sus principios fundamentales han sido negados, partiendo desde los dogmas, la iglesia, la verdad histórica de la encarnación, hasta incluso la existencia misma de Dios. Hegel pudo sortear la fagocitación de la religión en la filosofía (que sería la contraparte idealista de la ciencia en este caso) y en la política del Estado moderno al mantener la devoción y la fe en Dios como elemento central. Pero Dewey no parece brindar una solución propia a la disgregación del cristianismo en la ciencia y la democracia que justifique mantenerlo como elemento relevante de la vida social, más allá de la fe en el espíritu democrático y algunos comentarios sobre la dimensión espiritual de los avances científicos.

Referencias bibliográficas

Abreviaturas de las obras de Hegel:

PhG: Hegel, G. W. F. "Phänomenologie des Geistes." *Werke*. Band III. 1807. Suhrkamp Verlag, 1974.

PR: "Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse". *Werke*. Band VII. 1821. Suhrkamp Verlag, 1986.

[Hegel, G.W.F. (2004). *Principios de la filosofía del derecho*. Trad.: Vermal J. L. Sudamericana]

BRel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil I. Begriff der Religion* (1827). Felix Meiner Verlag, 1993.

EG: "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes". *Werke*. Band 10. 1830 Suhrkamp Verlag, 1986.

Dewey, J. (1967-1991). *The Collected Works of John Dewey, 1882-1953*. Jo Ann Boydston (ed.). SIU Press.

Hodgson, P. (2008). Hegel's Philosophy of Religion. En Beiser, F. C. (Ed.), *The Cambridge Companion to HEGEL AND NINETEENTHCENTURY PHILOSOPHY* (pp. 230-252). Cambridge University Press.

Rockefeller, S. (1991). *John Dewey. Religious Faith and Democratic Humanism*. Cambridge University Press.

Shook, J. R. y Good, J. A. (2010). *John Dewey's Philosophy of Spirit, with the 1897 Lecture on Hegel*. Fordham University Press.

Taylor, Ch. (1975). *Hegel*. Cambridge University Press

