



**Universidad**  
Zaragoza

## Trabajo Fin de Grado

El papel de la experiencia en el proyecto filosófico  
de John Dewey

*The role of experience in John Dewey's  
philosophical project*

Autor

Andrés Pérez Miguel

Director

Dr. Luis Arenas Llopis

Facultad de Filosofía y Letras  
Año 2020



## CONTENIDO

	<b>Página</b>
1. INTRODUCCIÓN .....	3
2. EPISTEMOLOGÍA: .....	4
3. ÉTICA: .....	10
4. ESTÉTICA: .....	16
5. A MODO DE CONCLUSIÓN.....	23
6. BIBLIOGRAFÍA .....	24

## 1. INTRODUCCIÓN

El propósito de nuestro trabajo es esclarecer el papel que la *experiencia* ocupa en el proyecto filosófico de John Dewey (1859-1952), una idea medular a lo largo de toda su obra, como puede apreciarse en dos de sus obras: *La experiencia y la naturaleza* (1925) y *El arte como experiencia* (1934) donde juega un papel fundamental a la hora de articular sus posiciones en materia de epistemología y de estética. En el conjunto de toda su producción filosófica, pero especialmente en tales obras, será de capital importancia reformular el concepto de “experiencia” y depurarlo críticamente de todas las rémoras “sustancialistas” que han sido vertidas por numerosos filósofos y que han hipotecado el futuro de dicho concepto.

Para ello, nos proponemos reactualizar y revitalizar dicha noción, reivindicando su relevancia y poniendo el foco en tres de las dimensiones más importantes del sistema filosófico de Dewey, a saber: la epistémica, la ética y la estética; que intersectan de manera coherente y componen tres ejes clave en su pensamiento. Por tales motivos, no podremos profundizar en otros ámbitos igualmente importantes de su obra, como son la política y la educación o la pedagogía.

El trasfondo ontológico que rige los planteamientos de Dewey será elucidado por medio de sus principales tesis y concepciones en las tres esferas mencionadas pero, podría sintetizarse como una “ontología relacional” de corte naturalista y experimental que bebe tanto de Hegel (en su *dinamismo*) como de Darwin (en su *evolucionismo* y *organicismo*) así como de sus precursores pragmatistas: Charles S. Peirce y William James. El nombre con el que Dewey bautizará su particular versión del pragmatismo será “instrumentalismo” (ya que, para él, las ideas son planes de acción, “herramientas conceptuales” y no entidades puramente mentales).

La *experiencia*, a su vez, no será algo del pasado, ni simplemente intelectual, “dado” de una vez para siempre o algo discontinuo entre un supuesto objeto y un sujeto cognoscente; Dewey resaltará su continuidad con la naturaleza, por medio de la “transacción” entre un organismo viviente y su medio-ambiente (que recuerda al *Dasein* heideggeriano, como *ser-en-el-mundo*, como puede apreciarse en su obra de 1927 *Ser y Tiempo*). Efectivamente la experiencia estará íntimamente conectada con la *proyección* (o *Entwurf*) y apertura hacia posibilidades existenciales, desde una *circunstancia* o situación vital determinada, pero en constante devenir y tránsito por el flujo de acontecimientos y experiencias vitales, como diría Ortega y Gasset.

La funesta escisión entre *praxis*, *poiesis* y *theoria* (cuya distinción se remonta a la *Metafísica* de Aristóteles) también será objeto de crítica por parte de Dewey, ya que formaría parte de un pernicioso constructo ideológico-político que se correspondería con la división entre clases y la consiguiente especialización del trabajo y que separaría dimensiones que en la experiencia interactúan y se dan de modo continuo. Dewey pone en valor la integración y visibilización de tales modalidades de la *episteme* o el saber, al enfatizar sus interconexiones disciplinares.

Es por ello que, en el presente trabajo, ofreceremos una *reconstrucción* de sus principales ideas a través del análisis filosófico de las dimensiones epistémica, ética y estética orquestadas como cuentas de un complejo collar y religadas mediante el hilo de la experiencia, que vertebra los fenómenos en todas sus manifestaciones “de este mundo”, pues Dewey no concibe una vida o realidad en ningún “más allá” ultraterreno y trascendente, sino que asume nuestra finitud y contingencia constitutivas, con miras a perfeccionar nuestras vidas y a incrementar e intensificar nuestras existencias, “arrojadas” en la compleja trama de lo real y lo social, que deben adaptarse a las circunstancias y actuar para procurarse una “buena vida”.

## 2. EPISTEMOLOGÍA:

Comenzaremos por la vertiente epistémica de su “teoría del conocimiento”, que se construye frente a alternativas *teoreticistas* y *descripcionistas*, ambas unilaterales a la hora de abordar el complejo fenómeno del “conocer” humano. Contra la susodicha “miseria de la epistemología”, Dewey esbozará su proyecto de elaborar una teoría de la verdad como *correspondencia*, digna de tal nombre (*adecuacionista*, en última instancia).

Como vemos en uno de sus últimos escritos (en respuesta a la polémica que mantuvo con Bertrand Russell) titulado: “Proposiciones, asertabilidad garantizada y verdad”, Dewey resume su concepción más desarrollada de lo que él entiende que debería procurarse hacer:

Al contrario que éste, mi propio punto de vista toma la *correspondencia* en el sentido operativo que ella tiene en todos los casos, con la única excepción del caso epistemológico de una pretendida relación entre un “sujeto” y un “objeto”: a saber, el sentido de *responder*, como una llave responde a las condiciones impuestas por una cerradura, o como dos corresponsales se “responden” el uno al otro; o, en general, como una réplica es una respuesta *adecuada* a una pregunta o una crítica; en una palabra, como una *solución* responde a los requisitos de un *problema* (Dewey, 2000: 145).

Aquí apreciamos que la concepción deweyana del proceso de conocer es eminentemente práctica (operativa) y experimental, pues busca adecuarse a las condiciones problemáticas que acontecen en un contexto incierto, para buscar cómo dar una respuesta acorde, que solvente las necesidades del *agente* en cuestión y restaure un equilibrio provisional en su existencia.

Dicha metodología o proceso de investigación encuentra asimismo su formulación más desarrollada en su *Lógica: Teoría de la investigación*, donde concluye que: “la *investigación* es la transformación controlada o dirigida de una situación indeterminada en otra que es tan determinada en sus distinciones y relaciones constitutivas que convierte los elementos de la situación original en un todo unificado” (Dewey, 2000: 117).

Por todo ello, los rivales filosóficos más pertinaces de Dewey serían aquellos que sostuvieran una concepción del conocimiento como *espectador* (cuyo epítome sería el dualismo que Descartes instaurase con su distinción radical entre una *res cogitans* y la *res extensa*), doctrina que pervive hasta nuestros días y lastra la implementación efectiva de una verdadera teoría pragmatista del conocimiento. Dicha doctrina tomaría

los hechos como ya “dados” y al sujeto cognoscente como una entidad pasiva, receptiva o contemplativa que describiría la realidad sin intervenir en ella y cuyas “certezas” más sólidas y fundamentales se basarían en unas presuntas “ideas innatas”, que nuestra conciencia ya albergaría en su interior a priori.

Sin embargo el proceso de conocer es una actividad constante, una “búsqueda sin término” que los seres humanos tendrían que ejercitar siempre, para trazar planes de acción o proyectos que satisfagan sus necesidades vitales (desde la mera supervivencia hasta el deleite estético, en sentido amplio) dado que no dejan de ser animales, si bien animales que poseerían unas capacidades simbólicas y lingüísticas que les permitirían distanciarse mentalmente de su medio y objetivarse, para operar en él de un modo más efectivo.

En estos términos, apreciamos cómo la naturaleza (*sive* materia, *sive* realidad) se hallaría en una relación sin solución de continuidad con la experiencia humana, la cual se constituye por medio del hacer (*doing*) y padecer (*undergoing*) de la criatura viva en continua interacción con su ecosistema, que determinaría parcialmente su “circunstancia” existencial. “La experiencia está limitada por todas las causas que interfieren con la percepción de las relaciones entre padecer y hacer. Puede haber interferencia a causa del exceso, ya sea del lado del hacer, ya sea del lado de la receptividad, del padecer” (Dewey, 2008: 52). No obstante, la determinación no es completa y total, sino que existiría un amplio margen de “indeterminación” o azar, con la consiguiente incertidumbre adaptativa para los organismos.

Se vería cómo el cambio incesante también generaría ciertas recurrencias y hasta “legalidades” naturales, las cuales permitirían construir por la vía del ensayo y el error *instrumentos* de gran utilidad a la hora de gestionar la complejidad de lo real. Como afirma Dewey en *La experiencia y la naturaleza*: “es cosa admitida que justo esta situación de mezcla inextricable de estabilidad e inseguridad da origen a la filosofía y se refleja en todos los problemas y doctrinas clásicas que se repiten en ella” (Dewey, 1948: 43). Así pues, la diferencia y la repetición, permitirían que la *inteligencia* humana pudiera obtener un cierto grado de control práctico sobre su medio y dominar o determinar parcialmente aquel, sin agotar jamás la irreductible indeterminación de la desbordante realidad natural.

Sería este *compatibilismo* el que propiciaría la pluralidad metodológica a la hora de acceder a “lo real” por medio de los diversos instrumentos intelectuales de los agentes. Las distinciones analíticas servirían para ayudarnos a discernir gnoseológicamente, pero atenderían contra el continuo existente entre nuestra experiencia y la naturaleza. Numerosos prejuicios se levantarían al hilo de tales concepciones dicotómicas y reduccionistas. Por ello, Dewey abogaba por deshacernos de los dualismos polares y las categorías simplificadoras:

Se vería entonces que la ciencia es un arte, que el arte es una práctica, y que la única distinción que vale la pena trazar no es la que hay entre la práctica y la teoría, sino la que hay entre las formas de la práctica que no son inteligentes, no intrínseca y directamente susceptibles de que se las goce, y las que están pletóricas de significaciones de que se goza. Cuando alboree esta visión, será un lugar común el que el arte —la forma de actividad grávida de significaciones susceptibles de que se las posea y goce directamente— es la

acabada culminación de la naturaleza y que la “ciencia” es en rigor una sirviente que lleva los acontecimientos naturales a su feliz término. Así desaparecerían las separaciones que conturban al pensamiento actual: la división de todas las cosas en naturaleza y experiencia, de la experiencia en práctica y teoría, arte y ciencia, del arte en útil y bello, ancilar y libre (Dewey, 1948: 292).

En esta extensa cita de Dewey constatamos los pilares más robustos de su doctrina filosófica, para la cual las divisiones artificiales entre “ciencias” y “artes” serían constructos perniciosos que obliterarían la continuidad realmente existente entre las técnicas (la *techné* griega o *ars* latina) y las ciencias, ambas productos de la interacción teórico-práctica y del saber-hacer (*know-how*) de los seres humanos, que no harían sino transformar el medio a fin de procurar una existencia más adecuada a las circunstancias y lograr vidas en sociedad más plenas.

El hecho de que los anhelos y valores humanos se cifrasen y reificaran en los tradicionales tres trascendentes del ser (*verum, bonum, pulchrum*) en tanto que “hipóstasis”, lleva a Dewey a criticar su estatuto absoluto y bajar tales “Ideas” a la condición de meras “hipótesis” o ideales regulativos, que se perseguirían como “objetivos” y no “objetos” o entidades absolutamente inmutables y perfectas. Por ello cuando se habla de tales “entidades sublimes” es preciso acotar, imponer unos límites y dotarles de un contexto, para que así lo “verdadero”, lo “bueno” y lo “bello” puedan cobrar sentido para nosotros, en relación a nuestras situaciones existenciales.

Anticipando algunas de las tesis que más adelante desarrollaremos, se aprecia cómo para Dewey son las artes las que resultan estar “preñadas de significado” y las ciencias, si bien son determinantes e imprescindibles para movernos por el mundo, deben ocupar un papel ancilar o instrumental a la hora de garantizar la plenitud de nuestras vidas y dotarlas de sentido.

Las artes y la filosofía (entendida como una disciplina crítica, que reflexiona sobre las ideas y los conceptos originados en las técnicas y las ciencias) serían las que nos dotarían de una cosmovisión (*Weltanschauung*) o “imagen del mundo” unificada e integradora, aunque en constante cambio, revisión y reconstrucción, para servir de “mapamundi” orientativo de nuestras existencias, si bien, en última instancia, debemos vivir y trazar “rutas sin mapa”.

De este modo, Dewey suscribiría posiciones próximas a Peirce, quien ya en su escrito de 1877, *La fijación de la creencia* exponía la metodología más adecuada a la hora de investigar y de conocer. Esta metodología se basaría en el método científico y no en otros métodos menos fiables y apropiados, como el de la tenacidad, la autoridad o el apriorista. Este sería la forma de sortear tanto la Escila del dogmatismo, como la Caribdis del escepticismo absoluto y resolver nuestros problemas, aquietando la *duda* (surgida de una situación verdaderamente conflictiva y no impuesta como una mera pose, lo que pretendía Descartes con su “duda metódica”) dando lugar a una solución apropiada o a un curso de acción razonable.

Así, su teoría de la verdad pragmatista, descansaría en los métodos más inteligentes ya obtenidos como resultado de investigaciones pretéritas y trazaría planes con el conocimiento más fiable del que se dispone. El proyecto requiere, por tanto, de una

prospección o “ensayo imaginario” (*dramatic rehearsal*) con base en los resultados conseguidos previamente. Si bien los “datos” de los que se parte serían constructos *a posteriori*, servirían como valores o peldaños de una “escalera wittgensteiniana” (nunca exentos de revisión crítica, pero fiables hasta cierto punto) por los que transitar en el proceso de encontrar soluciones a problemas prácticos y de establecer, como consecuencia, su *verificación*. Tal “fijación de la verdad” sería consecuencia de experimentos que convergerían hacia un cierto punto, por parte de una comunidad investigadora que trabajaría en la búsqueda de resultados empíricos satisfactorios y obtendría *identidades sinalógicas*, que son “la unidad entre términos que mantienen un vínculo de continuidad, contigüidad o causalidad; por oposición a las *identidades isológicas*, que mantienen relaciones de simetría, transitividad y reflexividad” (Bueno, 1993: 1432), a través de la confluencia de sus cursos operatorios.

Llegados a este punto, recordamos de nuevo la definición deweyana de “verdad” como “asertabilidad garantizada”, que manifestaría en su esencia procesual y constructiva los frutos de la labor científica, tras múltiples y complejas investigaciones. La “aserción” o el acto de emitir un *juicio* determinado, constituiría el producto asentado de la investigación y conllevaría consecuencias existenciales, así como varias implicaciones epistemológicas, a saber: la falibilidad (toda verdad resultará ser *falible*) así como la mediatez (la tesis de que todo conocimiento es *mediato*). Desarrollamos a continuación lo expuesto.

El “conocimiento”, que desde el diálogo platónico *Teeteto* había sido formulado bajo la ecuación de una “opinión verdadera acompañada de una explicación” (Platón, 2010: 202c), sería una construcción social y científica, donde la *justificación* sería el concepto clave, como vector de dos ejes en tensión, esto es: la fundamentación y la coherencia. El *pragmatismo* (o “Fundherentismo práctico”, según algunos autores como Susan Haack) sería la metodología que aunaría ambos parámetros, ya que el *fundamentismo* y el *coherentismo* por sí solos, carecerían de justificaciones suficientes a la hora de establecer una metodología adecuada. Ni la búsqueda de los “primeros principios”, ni tampoco la perfecta coherencia interna de un modelo metodológico bastan para asegurar su objetividad e “intersubjetividad”. Es por ello que frente a tales concepciones, Dewey sitúa la veracidad del conocimiento en el cruce de ambas.

Como ya hemos visto, el hecho de adecuarse a la realidad mediante el intelecto, requiere de ambos “momentos de verdad” que las otras concepciones disocian radicalmente. Es preciso tanto el momento teórico como el práctico, en constante retroalimentación, para obtener “datos” veraces lo suficientemente justificados. Para ello es necesario el trabajo colectivo de una multitud de agentes, cooperando y ensayando hipótesis más o menos satisfactorias. Peirce y James, como fundadores del movimiento “pragmatista” norteamericano, enfatizaban aspectos distintos pero complementarios. Si bien James subrayaba el carácter subjetivo y relativo de la verdad y Peirce abogaba por una denominación que recalcase su dimensión objetiva (*intersubjetiva*) y absoluta, ambos tenían parte de razón al pensar así, ya que la verdad es fruto de sujetos (agentes individuales) trabajando en común, por establecer un resultado verdadero (de carácter universal, pero eventualmente, corregible). Está claro



que el conocimiento debe ser “externista” (producto de una multiplicidad de agentes y no de uno sólo, aislado como una “mónada” leibniziana, pecando de “internismo”).

Dewey reconcilia ambas posiciones de sus antecesores filosóficos y configura una nueva concepción metodológica, más depurada y refinada de la investigación (lógica) a conducir. Ciertamente sabía que los “descubrimientos” científicos son resultados producto de la misma y que no adquieren un estatuto más firme hasta que son verificados experimentalmente. Por ello, como confirma Gustavo Bueno: “tenemos que reconocer que sólo si el descubrimiento ha sido ya justificado podrá propiamente llamarse *descubrimiento*. Este reconocimiento [...] sólo tiene un sentido retrospectivo respecto de su *justificación*” (Bueno, 1995: 95).

Estos dos *contextos* (en términos de Reichenbach) muestran que la justificación antecede lógicamente al “descubrimiento” si bien, no es hasta que se verifica a posteriori, que se le puede obsequiar tal título honorífico. Lo verdadero, por tanto, deriva de la experimentación y es un constructo que sólo se puede tomar como “dato” retrospectivamente, si no queremos incurrir en lo que posteriormente Wilfrid Sellars denominaría como el “mito de lo dado”, donde argumenta que todo *conocimiento* (proposicional) resultaría *mediato* y derivado de otras inferencias previas, sin poder retrotraernos lógicamente a un “primer principio” o fundamento absoluto en el cual basar nuestras proposiciones, las cuales en última instancia, si tienen “eficacia epistémica” será porque formarían parte de una red o trabazón de múltiples creencias, de un modo “holístico”, que se interconectan y justifican mutuamente, así como “externista”, al basarse en contrastes empíricos lo suficientemente justificados, si bien nunca “infalibles”, dado que la experiencia y la naturaleza se halla en continuo devenir y cambio.

Retomando a Peirce y su “máxima pragmática” (procedente del artículo de 1878, *Cómo esclarecer nuestras ideas*) vemos cómo el pragmatismo, por tanto, asume que debemos tomar la vía de la investigación científica, para no incurrir en la persecución de *pseudoproblemas* y en las trampas del lenguaje, que distraerían de los problemas importantes y de fondo, para centrarse en cuestiones nominales y reducirse a *flatus vocis*. Por tanto: “Consideremos qué efectos, que puedan tener concebiblemente repercusiones prácticas, concebimos que tenga el objeto de nuestra concepción. Nuestra concepción de estos efectos es la totalidad de nuestra concepción del objeto” (Peirce, 1988: §15).

Pero no por ello hay que incurrir en tomar a “La Ciencia” o alguna de tales disciplinas como reina de todos los saberes. Como bien subraya Arenas:

El *cientificismo* en que desemboca la tradición *positivista* no puede estar, pues, más alejado del *naturalismo empírico* de Dewey. No hay jerarquía de saberes coronados por el canon de una ciencia que se revele como ejemplar, sea la matemática (en el caso de la tradición racionalista) o la física (en el caso del empirismo) y con respecto a la cual todos los demás saberes o prácticas habrían de ser medidos en su alcance y valor cognitivo. Se ha roto, por decirlo con Dewey, “el monopolio del honroso título de conocimiento” (Arenas, 2018: 298).

Por ello, como recalca Faerna:

En su momento vimos cómo el pragmatismo significaba, entre otras cosas, un cambio en la posición que ocupa la experiencia en relación con el conocimiento, pasando de la condición de fundamento retrospectivo que le confiere el empirismo tradicional a la de horizonte prospectivo y proyectivo (Faerna, 1996: 217).

A este respecto, debemos citar la distinción que asentó Wilhelm Dilthey (1833-1911) entre “ciencias naturales” (*Naturwissenschaften*) y “ciencias humanas” o “ciencias del espíritu” (*Geisteswissenschaften*). Las primeras serían objeto de un “método científico” *nomotético* (que formula conceptos y leyes generales), mientras que el método *idiográfico*, que utilizan las ciencias que estudian los fenómenos sociales, no descubre lo general sino lo singular. Aquí se aprecia la distinción entre explicar (*erklären*) y comprender (*verstehen*), donde vemos los problemas que surgen a la hora de abordar metodológicamente ciertos objetos y campos de estudio, ya que la complejidad inherente de ciertos fenómenos vitales, históricos, psicológicos y sociales, hace que sea muy difícil conseguir un alto grado de “objetividad” en los mismos (puesto que son procesos intrínsecamente inter-subjetivos). Más adelante, a finales del siglo XX, el filósofo español Gustavo Bueno desarrollará en su *Teoría del cierre categorial* una distinción similar, si bien reformulada en sus propios términos. Según él, las metodologías “ $\alpha$ -operatorias” (que se corresponderían con las ciencias naturales) lograrían segregar las operaciones de los sujetos que intervendrían para conocer ciertos fenómenos, a diferencia de lo que ocurriría con las metodologías “ $\beta$ -operatorias” (respectivamente, las ciencias humanas, en general) las cuales serían subjetivas y *praxeológicas*, más “prudenciales” que nomotéticas. Es por ello que actividades éticas, morales y políticas (como la etología, la jurisprudencia, la teoría de juegos o la geopolítica) resultarían más problemáticas.

Su estatuto sería más complejo que el de las así llamadas “ciencias naturales” o las disciplinas “lógico-matemáticas”, dado que involucrarían necesariamente las conductas de otros sujetos, en constante polémica y dialéctica. Por todo ello, analizaremos en la siguiente parte de nuestro trabajo la dimensión *ética*, desde la perspectiva deweyana, centrándonos en las cuestiones conductuales, de teoría de los valores y de crítica a las “mores” o costumbres culturalmente instauradas. “Según Tylor, *cultura* es ese *todo complejo* que abarca el conocimiento, la fe, el arte, la moral, la costumbre y todas las demás capacidades adquiridas por un ser humano en cuanto miembro de la sociedad” (Dewey, 1948: 39).

La crítica filosófica a las instituciones instaladas en un *paradigma* es parte, asimismo, de la creación *poietica* de alternativas frente a las tradicionales *endoxa* (o “creencias compartidas”, del “sentido común”). Proponer y disponer de vías diferentes o reconstructivas (experimentadas como una necesidad en tiempos de crisis) es fundamental, para combatir los prejuicios o la impotencia de la inteligencia práctica. Como reconocía Thomas S. Kuhn en su célebre obra de 1962, *La estructura de las revoluciones científicas*: “Al igual que los artistas, los científicos creadores tienen que ser capaces en ocasiones de vivir en un mundo descoyuntado, exigencia que en otro lugar he descrito como “la tensión esencial” implícita en la investigación científica” (Kuhn, 2015: 211). Efectivamente, toda cosmovisión está cargada de valores (ninguna percepción es “neutra”) sujetos a revisión permanente, de forma más o menos drástica, en función de cómo se desarrollen los acontecimientos y de cómo sean interpretados

por los agentes que los padecen e intervienen, a su vez. Las más de las veces, no es hasta que las situaciones se tornan insostenibles o críticas, que los sujetos se cuestionan de raíz sus creencias más firmemente arraigadas y se proponen intervenir para resolver los problemas. También Heidegger en su conocido párrafo §15 de *Ser y Tiempo* acerca del uso del “martillo” y nuestras operaciones prácticas (que admite una interpretación “pragmatista”) hizo referencia al fenómeno de preguntarnos por la cosa, cuando esta deja de funcionar. Si bien, dada la “oscuridad” del pensador alemán en dicho texto, remitimos mejor a la siguiente formulación, más concisa, de Ernesto Castro:

El *ser a la mano* es el modo de ser primario de los objetos, tanto desde un punto de vista etimológico (*pragmata, objecta, Gegenstande*: todas las raíces etimológicas sugieren que los objetos son algo que se “nos objetan”, que opone una resistencia práctica a nuestras acciones) como desde un punto de vista existencial. Sólo teorizamos, sólo nos preguntamos por la esencia o el *eidos* del martillo cuando se rompe y se vuelve inútil. [...] En conclusión, el mundo es el lugar en el que las cosas son a la mano, pero este modo de ser se oculta ante sí mismo y ante nuestro modo de ser en el mundo, y no es hasta que los *seres a la mano* dejan de ser útiles y se vuelven *seres a la vista* que revelan tales modos de ser. En otras palabras, la *práctica* es prioritaria y más importante que la teoría, pero solo a través de la *teoría* nos damos cuenta de esa prioridad e importancia (Castro, 2020: 198-199).

Aquí también se podría trazar el paralelismo con las dos *imágenes* de Wilfrid Sellars (la imagen “científica” y la imagen “manifiesta”) para recordar que no todo nuestro conocimiento, procede de las ciencias naturales o “alfa-operatorias”, sino que existen numerosas y plurales vías de acceso a lo real. En definitiva y trayendo nuevamente a uno de nuestros autores de referencia a colación:

“Experiencia” es para Dewey –como lo era para Peirce y James– el escenario entero de la acción humana y de los fines y necesidades que ella pone en juego y que le proporcionan su sentido: es la arena sobre la que se deciden la supervivencia y el progreso humanos, y el verdadero y único contexto para una reflexión filosófica sobre el conocimiento (Faerna, 1996: 164).

### 3. ÉTICA:

Procederemos a continuación a tratar la siguiente parte de nuestro trabajo, la ética, que junto con la estética serán ámbitos que para Ludwig Wittgenstein fueron relegados al dominio de lo místico y de lo inefable, como si a pesar de ser cuestiones importantes fuesen de tal índole: “de lo que no se puede hablar [y] hay que callar” (Wittgenstein, 2018: 137).

En la dimensión ética es importante señalar la continuación entre *hechos* y *valores*, como ya vio y apuntó Friedrich Nietzsche en la siguiente cita, que hace las veces de advertencia:

Es conocida mi exigencia al filósofo de que se sitúe más allá del bien y del mal, de que tenga debajo de sí la ilusión del juicio moral. Esta exigencia se deriva de una intuición que yo he sido el primero en formular: la de que *no existen hechos morales*. El juicio moral tiene en común con el juicio religioso esto, el creer en realidades que no lo son. *La moral es únicamente una interpretación (Ausdeutung) de ciertos fenómenos* (Nietzsche, 2017: 93).

Como vemos, Nietzsche advierte acerca del peligro que entraña creer que existe algo así como unos “hechos morales” puros y neutros, en ausencia de toda valoración previa ya proyectada sobre los mismos. También previene a los filósofos de que no tomen “el

bien” y “el mal” en términos absolutos, ya que *lo bueno* y *lo malo* serían valoraciones relativas a un sujeto, un contexto y una comunidad moral. Serían interpretados desde unas determinadas coordenadas de referencia, en función de cómo se percibieran (subjetiva e inter-subjetivamente).

La pretensión de controlar las consecuencias de nuestros actos impediría que pudiéramos tomar un único principio moral como piedra de toque exclusiva a la hora de valorar nuestras acciones y conductas sociales. Es por ello que frente al *imperativo categórico* kantiano, John Dewey abogaría por una suerte de:

*Imperativo hipotético (hypothetischer Imperativ)*. Proposición que expresa un principio práctico derivado de un conocimiento empírico del mundo en forma de mandato condicionado por el fin o propósito que se pretende conseguir mediante la acción ordenada. Si ese fin está relacionado con la felicidad, el imperativo hipotético es *pragmático* y constituye un simple consejo de prudencia, dada la incertidumbre de su regla de cara a la obtención del fin. Si, en cambio, el fin es arbitrario y depende de la aplicación de un saber científico, el imperativo hipotético es *técnico* y se denomina regla de habilidad (Kant, 2010: CI).

Aquí apreciamos la particular condición de las disciplinas ético-morales y prudenciales, las cuales nunca podrán segregar la dimensión operatoria de los sujetos actantes y siempre estarán vinculadas a los diversos tipos de *praxis* que se llevan a cabo. Como afirma Dewey en su obra de 1922 *Naturaleza humana y conducta*: “La neutralidad es inexistente; la conducta siempre es compartida y esto es lo que la distingue de un proceso fisiológico. No es un “imperativo” ético el que la conducta deba ser social; es social, ya sea buena o mala” (Dewey, 2014: 33).

Por todo ello resulta tan problemático y pernicioso distinguir tan tajantemente entre *medios* y *finés*, como la mayoría de las teorías morales tradicionales habrían hecho. Frente a las teorías *deontológicas* (del deber), las teorías *consecuencialistas* y las *teorías de la virtud*, la ética pragmatista, por la que abogaría John Dewey, criticaría la unilateralidad de las mismas.

Ni el hecho de acatar el deber autoimpuesto ciegamente, ni asumir las consecuencias de nuestros actos meramente, ni tampoco el “término medio” como indicaba Aristóteles sería una estrategia práctica suficiente. La ética pragmática de Dewey se preguntaría tanto por los *medios*, como por los *finés* (sin tomarlos como “finés en sí” o finés exentos de toda posible revisión o evaluación crítica). El instrumento postulado como apropiado para evaluar la totalidad del fenómeno moral sería el “ensayo imaginario” (*dramatic rehearsal*). De este modo, como Charles Stevenson resume en la introducción a *Ética* de 1908 (que James Tufts escribió junto a John Dewey):

Su tesis venía a decir lo siguiente: alguien que tome el *ensayo imaginario* completamente en serio, y que quiera decidir si acepta o no un fin propuesto como digno de perseguirse, hallará que no puede adoptar la decisión de forma segura sin reflexionar sobre: (1) *los medios* disponibles de obtener el fin propuesto, (2) *los efectos adicionales* que acompañaran al uso de esos medios, y (3) los efectos que *el fin propuesto* tendría a su vez. Por consiguiente, las reflexiones de esa persona se ampliarían a medida que se amplíe su experiencia y su conocimiento de las ciencias; y sus juicios, respecto de los finés no menos que respecto de los medios, estarán sujetos a las revisiones que dicha ampliación lleve aparejadas (Faerna, 2008: 79)

De este modo, los “finés-a-la-vista” (*ends in view*) sustituirían las pretensiones fijistas y *autotélicas* de los “finés en sí”, ya que al contrario de lo que pudiera pensar un realista político como Nicolás Maquiavelo, los finés no justifican los medios empleados para

conseguir algo, puesto que tanto los medios pueden desvirtuar el pretendido fin, así como éste puede no ser algo deseable ni digno de consecución, al encubrir intenciones acaso dañinas y perjudiciales.

Asimismo, no todos los *fines-a-la-vista* propuestos son igualmente legítimos, puesto que como señala Dewey la *imaginación* (como herramienta para visualizar la obtención factible de ciertos objetivos) no es lo mismo que la *fantasía* (que se representaría objetos inalcanzables y no pergeñaría siquiera el camino metódico de llegar hasta ellos). Los objetivos deben ser factibles, si no se incurre en el dominio del puro delirio fantasioso e inconsecuente.

A este respecto: “Una de las funciones principales de la moralidad es controlar la naturaleza humana. Cuando tratamos de controlar algo nos damos perfecta cuenta de lo que se nos resiste” (Dewey, 2014: 15). La dificultad inherente al control objetivo de las situaciones y al autocontrol de nuestros propios actos es objeto de estudio por parte de Dewey en sus múltiples trabajos sobre ética y moral –que aquí tomamos como prácticamente equivalentes, en tanto que *ethos* griega y *mores* latina; si bien la ética sería una reflexión de segundo grado sobre tales costumbres y conductas–, así como en su *Teoría de la Valoración* de 1939.

En dicha obra concluye (en continuación con sus planteamientos epistemológicos) que:

En toda *investigación*, incluida la más integralmente científica, los méritos de lo que se propone como una conclusión (el *fin-a-la-vista* de esta investigación) se evalúan sobre la base de su capacidad para resolver el problema que presentan las condiciones sometidas a examen. No hay un estándar a priori para determinar el valor de las soluciones propuestas en casos concretos. El *fin-a-la-vista* representado por una determinada solución hipotética y posible se usa como medio metodológico para dirigir nuevas observaciones y experimentos. O bien cumple la función de resolver el problema por mor del cual lo hemos adoptado y puesto a prueba, o bien no lo hace (Dewey, 2008: 61).

Las necesidades que el medio impone al organismo o criatura viva son lo que orienta sus *deseos e intereses* (los cuales siempre se habían menospreciado como tendencias que contaminarían la supuesta pureza de los “fines” a conseguir). De este modo tanto la sola supervivencia, como el disfrute de una vida intensificada, se lograrían mediante una conducta inteligente (que gestionaría los impulsos y habilitaría conductas adecuadas para moverse en su medio y en la sociedad). El individuo y la sociedad no tendrían por qué ser excluyentes (combatiendo así el problema del parásito egoísta o *free-rider*) sino que:

En la realización de la individualidad se halla también la necesaria realización de alguna comunidad de personas de la que el individuo es miembro; y, a la inversa, el agente que satisface debidamente a la comunidad de la que participa, mediante esa misma conducta se satisface a sí mismo (Dewey, 2008: 87).

Dicha realización y satisfacción del proyecto vital de un individuo en sociedad será más fácilmente realizable en un régimen político democrático, donde a cada sujeto y agente se le permita contribuir en la medida de sus capacidades. Por ello Dewey, como progresista, liberal y teórico de la educación, enfatizará la necesidad de construir un sistema educativo que instruya a los ciudadanos, para hacerse cargo de sus existencias y cuidar de su entorno.

El proyecto ético de Dewey perseguirá un *meliorismo* y un *perfeccionamiento moral* de los individuos en el seno de la sociedad, para lo cual es preciso replantearse las bases normativas de nuestros sistemas de valores, para que éstos se orienten a saber-cómo poder controlar las consecuencias de nuestras acciones, esto es: a la virtud ejercitada y no al mero virtuosismo o a la erudición sin aplicación práctica. En esto consiste básicamente el aprender de la experiencia.

Como bien señala: “La razón de que, al enfrentarse a las mismas cosas, un niño sepa poco y un adulto experimentado sepa mucho, no consiste en que este último tenga una “mente” de la que el primero carece, sino en que ya se ha formado hábitos que el niño todavía tiene que adquirir” (Dewey, 2014: 199). El aprendizaje metódico orientado a fines prácticos es lo que caracterizará a la “sabiduría práctica” que se pretende alcanzar en el proyecto deweyano.

Éste y no otro será el verdadero objetivo perseguido por la filosofía pragmatista, en todas sus vertientes, para poder vehicular experiencias significativas, que nos permitan aprender, actuar lo mejor posible y conseguir una vida más plena (por medio de las artes y las ciencias).

Es por ello que, como bien señala Arenas: “no hay virtud intelectual que no sea al mismo tiempo una virtud moral y viceversa” (Arenas, 2014: 18). De ahí lo irrelevante de distinguir entre virtudes éticas y dianoéticas, si bien es cierto que la cultura (*Kultur*) o la formación (*Bildung*) no tienen por qué hacernos “mejores personas” necesariamente. Tal como ya hemos afirmado, la erudición no conlleva sabiduría *per se*, sino que los conocimientos y los fines hacia los que se orienta un sujeto deben estar sujetos a crítica y revisión, para no caer en fanatismos. Las personas suelen conducirse en su vida en función de su concepción del mundo y de la realidad, por eso:

Cuanto más seguro se está de que el mundo que abraza la vida humana es de tal o cual carácter (no importa la definición), tanto más se está expuesto a tratar de dirigir la conducta de la vida, lo mismo la ajena que la propia, sobre la base del carácter atribuido al mundo (Dewey, 1948: 336).

Lo fundamental es estar dispuesto a poner en duda nuestras creencias más arraigadas para, de este modo, no incurrir en una fatal arrogancia e intolerancia. En este sentido:

La ética pragmatista se construye, pues, sobre las mismas bases antidogmáticas sobre las que se edifica su teoría del conocimiento. Ya Peirce había descartado el método de la autoridad, el método a priori y el método de la tenacidad por ser formas deficientes y autoritarias de fijación de las creencias frente al método científico (Arenas, 2014: 16).

Si bien es cierto que existiría algo así como una “unidad de método” tanto en las ciencias (naturales) como en las “humanas”, las primeras harían una abstracción enorme de gran cantidad de factores que en las segundas deberán ser tenidos en cuenta. De ahí la inmensa complejidad intrínseca de las segundas, que deberán afrontar una realidad mucho más rica y vasta a la hora de gestionar los proyectos que involucrarían las conductas de multitud de sujetos interactuando en un ámbito relacional en continuo cambio y movimiento.

Pretender reducir las conductas a teorías psicológicas simplistas (como la “teoría del arco reflejo”) sería un artificio muy rudimentario y jibarizador, de acuerdo a un modelo mecanicista de estímulo y respuesta (o *input/output*), de ahí que:

La psicología funcionalista de Dewey propone integrarla en un sistema de continuos reajustes dinámicos de “situaciones”, “todos conductuales” o “unidades de comportamiento” en las que la existencia de un agente dotado de deseos, intenciones y preferencias (entendidos, no como estados internos, sino como “transacciones” con el entorno) forma parte de la descripción ya desde el principio (Faerna, 2008: 22).

Tales modelos fenomenológicos abordarían la pluralidad compleja sin tomar como punto de partida modelos esquemáticos que simplificarían las interacciones entre “agentes morales”, como aquellos propuestos por dualistas como Descartes y Gómez Pereira, los cuales tomarían a los animales (o “brutos”) como máquinas sin sensibilidad, susceptibles de ser instrumentalizadas por los hombres para su beneficio. De ahí la posibilidad de apreciar una ética en Dewey que, si bien es “antropocentrada”, podría extrapolarse a los animales no humanos, como dignos de consideración moral (o “pacientes morales”) según criterios “sensocentristas”. Como afirma Castro: “partiendo de la premisa *sensocentrista* de que la capacidad de experimentar placer o dolor es una de las propiedades moralmente relevantes más destacadas” (Castro, 2020: 204).

A pesar de que no sepamos “Cómo es ser un murciélago” (en los términos de Thomas Nagel) nuestros deberes morales no tendrían por qué omitir la consideración moral de otros seres vivos sintientes (como los animales) así como de nuestro propio ecosistema y medioambiente, en lo tocante a una adaptación sostenible a nuestro común hábitat, el planeta Tierra. Los postulados ecologistas (si bien no presentes todavía en la época de Dewey) se hacen patentes y fundamentales en nuestros días, en los cuales el impacto de nuestra violenta actuación sobre nuestro medio suscita hasta la nomenclatura de una nueva era geológica, a saber: el “antropoceno”. Por ello se aprecia lo urgente de tomar las riendas de nuestro futuro y diseñar proyectos más eco-sostenibles, que amplifiquen el radio de las criaturas dignas de protección y consideración moral (aunque se den como procesos a escalas “anatómicas”) como, por ejemplo: el calentamiento global o la pérdida de biodiversidad).

Según Dewey, la investigación del valor, como cualquier otra, comienza con un problema; continúa con un estado de duda que incita a la fijación del problema y a la emergencia de ideas-hipótesis para su resolución, y prosigue con la fase deliberativa y con la decisión; finalmente, la puesta en práctica de la idea elegida produce unas consecuencias que, en el caso de que tal idea fuera la adecuada, serían “consumatorias”, como cuando nos sentimos satisfechos después de comer o cuando encontramos un antiviral que cura a los enfermos de un determinado mal (Catalán, 2014: 143).

En los actuales tiempos de crisis climáticas, sociopolíticas y hasta virológicas, se hace patente la urgencia de cambiar el foco hacia los problemas verdaderamente importantes y que atañen a todas las sociedades políticas y Estados (aunque éstos se hallen como en un “estado de naturaleza” y compitan constantemente entre sí, por recursos, influencia y hegemonía).

Vemos que el *statu quo* del capitalismo posfordista conlleva numerosas patologías y demoledoras crisis (que no conocen otra salida que la reinención por medio de la “destrucción creativa”) que someten y explotan cada vez más a los individuos con la

ciega máquina del Capital. Ya Dewey en su época advirtió las consecuencias de tan fatídico régimen:

Mientras tanto, la fatuidad de separar la *producción del consumo*, del enriquecimiento presente de la vida, se hace evidente en las *crisis económicas*, en los periodos de *desempleo* que alternan con otros de *trabajo excesivo* o “sobreproducción”. La producción separada de la satisfacción se convierte en mera cuestión de cantidad, ya que la distinción y la calidad son materias de significación presente. Excluidos los elementos estéticos, se imponen los mecánicos [...] Socialmente, la separación de la producción y el consumo, de los *medios* y los *finés*, es la raíz de la más profunda *división de clases*; quienes fijan los “finés” de la producción pertenecen a la *clase dominante*, quienes se dedican a la actividad productiva aislada, a la *laborante*. Pero, si esta última está oprimida, la primera no es verdaderamente libre. Sus consumos son ostentaciones y extravagancias accidentales, no una consumación normal, una satisfacción de la actividad (Dewey, 2014: 284-285).

Dado que, en última instancia, lo que realmente le importa a filósofos como Dewey es lograr una suerte de *crecimiento humano* (*human growth*) se hace patente la imperante necesidad de reformatear nuestros postulados y concepciones axiológicas, en aras de la emancipación colectiva y la asunción de nuestra vulnerabilidad inherente, como cuerpos precarios que requieren infraestructuras e instituciones equitativas que aboguen por el “apoyo mutuo” y no la competencia feroz y dinámicas suicidas y depredadoras (tanto con los recursos, como con los seres vivos). Por ello, ni el mero “cálculo utilitarista” ni los ideales trascendentes, deberían ser criterios a seguir. Debemos ser capaces de crear nuevos valores y llevarlos a cabo, en función de una suerte de “racionalidad encarnada”, ya que la “Razón” por sí misma no basta para configurar “proyectos de vida” alternativos y contra-hegemónicos a los actuales valores mercantilistas y economicistas (como “racionalidad instrumental”), los cuales deben criticarse:

En el mismo origen supranatural de la ley moral se deja ver el último hálito de su huella divina. La *tradicción intelectualista* de Platón a Kant sería una ética “raciocentrada”, preocupada más por servir a las exigencias de la razón, esa misteriosa y venerable facultad que nos emparenta con lo sobrenatural, que por satisfacer las condiciones que nos permiten llevar una *vida mejor* (Arenas, 2014: 8).

Por ello:

Dewey incita a ese individuo a preguntarse si lo realizado se corresponde con lo mejor que se podía hacer, pues *no está dicho cuáles son los límites de su capacidad* para reconstruir fines e intereses en su doble condición de individuo y de miembro de una comunidad más amplia (Faerna, 2008: 30).

Llegados a este punto es indispensable recurrir asimismo a la tesis spinoziana presente en su *Ética demostrada more geométrico*, en la cual afirma que: “Nadie, en efecto, ha determinado por ahora *qué puede el cuerpo*, esto es, a nadie hasta ahora le ha enseñado la experiencia qué puede hacer el cuerpo por las solas leyes de la naturaleza” (Spinoza, 2000: 128-129).

Aunque existan numerosas determinaciones y condicionamientos de toda índole, los cuerpos siguen detentando una *potentia* (y un *conatus*, o “afirmación de la vida” en tanto que “permanencia en el ser”) inestimable, capaz de sobreponerse a cuantas *dominaciones* (como opondría sabiamente George Santayana) nos sean impuestas. La lucha por un mundo común, más tolerante y responsable con las implicaciones y consecuencias de sus actos, sigue todavía en marcha. De este modo los principios pragmatistas comunes (tanto en epistemología, como en ética) se hacen patentes, cual



brújula y sismógrafo existencial, a través de los cuales guiarse en el océano de incertidumbre que es el futuro, estableciendo ciertas islas de seguridad.

Asumir nuestra *falibilidad* y apostar por la *imaginación* (como principal “instrumento del bien”, como diría Shelley y suscribiría John Dewey) es vital, si queremos aspirar a la posibilidad de una continuidad “en este mundo”, que dé cabida a las “formas de vida” presentes y por venir.

Para ello, debemos combatir la perentoria “búsqueda de la certeza” y naturalizar la moral, como proyecto ético y político imprescindible, criticando cuantos prejuicios y dogmas salgan a nuestro paso, cooperando y “poniendo el cuerpo” a la hora de enfrentarse a las injusticias existentes que asolan nuestras realidades cotidianas. Desde las más ordinarias hasta las más extra-ordinarias, “lo personal debe hacerse político” (se debe salir de la esfera del *oikos*, hasta la dimensión eco-lógica en sentido amplio, pasando por la de la *polis*).

Sin trascender la esfera de la inmanencia, sin delegar en autoridades ni en “despotismos ilustrados” (en forma de élites o de algoritmos, que estén más allá de nuestra comprensión y de nuestro gobierno demo-crático) hoy más que nunca es fundamental tomar las riendas de nuestro futuro compartido, a través de los dispositivos y tecnologías existentes, para organizar un proyecto sostenible y autocrítico. En éstos términos, autores como John Dewey, que se situaron a la vanguardia filosófica, social, política y educativa de su tiempo, pueden servirnos de ejemplos a seguir; paradigmas morales de primer orden, de cuyo magisterio y experiencia es preciso aprender. Por todas estas razones sostenemos las tesis deweyanas hasta sus últimas consecuencias. Como concluye Ángel Manuel Faerna, otro gran estudioso del pragmatismo en España, con estas inmejorables palabras:

Ésta es precisamente una de las definiciones que admite el pragmatismo en la versión que de él elaboró Dewey: la concepción de un *método* para incrementar el valor concreto de la *experiencia futura* tomando la *experiencia pasada y presente* como único y exclusivo *criterio*, y donde ese “valor concreto” de la experiencia es una cualidad en última instancia indivisible, aunque, en función de los contextos, la especifiquemos como valor ético, estético, epistémico o de cualquier otra variedad (Faerna, 2008: 10).

#### **4. ESTÉTICA:**

En último lugar pasamos a abordar la dimensión estética de la experiencia, en función de las coordenadas pragmatistas que Dewey esbozó en su obra cumbre al respecto, *El arte como experiencia* y tomando pie en el estudio monográfico de la misma, *Una estética de este mundo*.

La “estética” como disciplina autónoma desde mediados del siglo XVIII presenta tres sentidos claramente diferenciados: como “filosofía de las artes”, como “teoría de los valores estéticos” y como “gnoseología inferior” (una especie de *fenomenología*) en el sentido que le dio Baumgarten. Aquí trataremos sucintamente tales cuestiones de las artes, los valores aparejados a las mismas y la “experiencia estética” que suscitan, a la luz de los análisis deweyanos.

La pregunta acerca de “¿qué es el Arte?” resulta una pregunta capciosa y mal formulada, tal y como explica Dewey, dado que *las artes* (en plural) no se pueden tomar sustancialmente como un todo unificado e hipostasiado, sino que deberían asumirse en su pluralidad irreductible. Una pregunta más afortunada sería la siguiente: “¿cuándo hay arte?” (Como diría Nelson Goodman en su obra *Maneras de hacer mundos*), ya que reflejaría el cariz contextual y circunstancial del fenómeno artístico, el cual sería variado y múltiple (cuyas características serían: acumulación, tensión, conservación, anticipación y cumplimiento) como afirma el propio Dewey: “El *arte* es una cualidad del hacer y de lo que ya se ha hecho. Sólo exteriormente puede ser designado con un *sustantivo*. En realidad es de naturaleza *adjetiva*, puesto que se adhiere a la manera y contenido del hacer” (Dewey, 2008: 241).

Aquí se aprecia esa naturaleza adjetiva o adverbial de las artes, tradicionalmente malinterpretada al ser blanco de un sinfín de categorías distorsionadoras (que comenzaron con Batteux, en la Modernidad, quien distinguió entre “bellas artes” y “artes mecánicas”) producto de una mala interpretación del sentido de la *poiesis* y del *poietés* (o artesano/artista). Desde entonces, tales separaciones han continuado oscureciendo el fenómeno de las artes. Por eso autores como Dewey propugnan y defienden una *continuidad* entre las “artes liberales” y las “artes serviles” (entre *fine arts* y *menial arts*) dado que, en su origen, no había distinción entre unas y otras. No fue hasta la invención de mitologías en torno a la figura del “artista genial” (que creaba “obras de arte” y gozaba de un estatuto y consideración privilegiadas) que se empezaron a distorsionar y divorciar en categorías diferenciadas.

Asimismo, la prioridad otorgada a los *sentidos* de la vista (la visión o *theorein*, como facultad privilegiada desde Platón hasta Kant, pasando por Descartes) y del oído, causó la despreocupación y hasta el menosprecio del resto de sentidos, igualmente fundamentales, a la hora de tener experiencias estéticas y de la realidad, en general. Es por eso que Dewey sostiene una estética de la *sinestesia* (que contemple como un fenómeno unitario y corpóreo, la totalidad perceptual humana, donde el gusto, el olfato y muy destacadamente el tacto, son indispensables) frente a la estrechez empírica de ciertas concepciones teóricas y la insensibilidad *anestésica*, que tuvo lugar durante y después de los crudos acontecimientos bélicos del siglo XX, tal y como expone Walter Benjamin: “Sí, confesémoslo: *la pobreza de nuestra experiencia* no es sólo pobre en experiencias privadas, sino en las *de la humanidad en general*. Se trata de una especie de nueva *barbarie*” (Benjamin, 1933: 169).

La reivindicación de una nueva educación estética de la humanidad se torna una tarea imprescindible (tal y como propondría Friedrich Schiller en sus *Cartas*) para reconstruir los cimientos de una malograda sociedad suicida y fratricida.

Es por ello que Dewey propone una concepción radicalmente distinta y crítica para con los postulados de las concepciones estéticas de sus coetáneos. Para él, el “arte” sería (en palabras de Arenas) producto de una “mediación constituyente” entre tres “momentos de verdad”, aunando las diversas perspectivas de los movimientos filosófico-artísticos en pugna, en aquel entonces. El arte como la suma de esos tres

momentos (el intencional, el objetivo y el interpretativo), reconciliaría las posturas unilaterales del expresivismo, el formalismo y de la hermenéutica:

Permite entre otras cosas ver la experiencia estética como un continuo que no admite divisiones estrictas entre creador, objeto y espectador. Ese complejo flujo subraya lo que la experiencia tiene de *mediación constituyente*, esto es, de instancia que no simplemente reúne las partes dadas de cierta situación, sino que *contribuye a producirlas en cuanto tales partes* como resultado de esa confluencia (Arenas, 2018: 295).

Como ya habíamos dicho en el apartado anterior (a propósito de la ética) Dewey critica asimismo la separación entre producción y consumación, dado que para él, la “experiencia estética” pasaría por integrar ambas en un proceso unitario. Aunque distingue analíticamente entre esas dos fases, a la hora de denominar sendos “momentos”, reconoce que:

No tenemos palabra en la lengua inglesa que, sin ambigüedad, incluya lo significado por las dos palabras “artístico” y “estético”. Puesto que “artístico” se refiere primariamente al acto de producción, y “estético” al de la percepción y goce, es lamentable la ausencia de un término que designe ambos procesos conjuntamente (Dewey, 2008: 54).

Al mismo tiempo, Dewey reivindica también la continuidad entre la *experiencia estética* y la *cotidianidad*, las cuales habrían resultado separadas al aislar los procesos naturales y mundanos en la esfera de la mera producción, sin vinculación con la dimensión artístico-estética que todo trabajo “bien hecho” y artesanal suscita en su productor. En palabras de Ángel Faerna y Aurelia Di Berardino, sobre el proyecto filosófico de Dewey:

Su crítica de la metafísica dualista y de la estética y la moral idealistas derivadas de ella, no ponía en duda sólo ni en primer lugar la solvencia lógica de estas teorías, sino su *responsabilidad*, su capacidad para servir de *instrumentos de la inteligencia y la imaginación* en la tarea de *añadir valor a la experiencia compartida*. [...] Esa perspectiva era la de la *naturalización del arte* por los mismo medios por los que en otros lugares había propugnado la *naturalización del conocimiento y de la moral*, convirtiendo los tres dominios en vasos comunicantes mediante la noción de “experiencia”, el único principio auténticamente originario y fundante en esta ontología (si es que posee alguno). (Faerna y Di Berardino, 2018: 179-181).

Es por ello que la noción de “experiencia estética” resulta fundamental para distinguirlo de las vivencias fragmentarias, desorganizadas y mediocres, que no harían sino anestesiarnos, en lugar de aumentar nuestra capacidad de observación, nuestra sensibilidad y entendimiento, por medio tanto de la producción de obras artísticas, cuanto de la contemplación y apreciación de las mismas (aquí *poiesis*, *praxis* y *theoría* se hallarían en consonancia, dado que tanto el productor como el observador de la obra, piensan, re-crean e incorporan la obra en cuestión). La capacidad de *vehicular la experiencia* inteligentemente es un signo de *adaptación* al medio:

Porque la única característica distintiva de la *experiencia estética* es el hecho de que no existe en sí tal distinción del yo y el objeto, puesto que es estético en el grado en que el *organismo y el ambiente cooperan* para instituir una experiencia en que los dos se integran tan plenamente que desaparecen (Dewey, 2008: 281).

En este sentido, tanto las artes como las ciencias, serían modos de “vehicular significaciones” y de posibilitar la canalización de experiencias inteligentes, que demuestren una mejor comprensión y adaptación a la realidad. Existe un conocido “apoteagma” de Dewey, en el que se resume la concepción metodológica que él sostenía. Reza así: “la ciencia *enuncia* significados; el arte los *expresa*” (Dewey, 2008: 95). Así se aprecia la distinción entre la función enunciativa de las ciencias y el carácter expresivo

de las artes. Como bien recalca Luis Arenas en su artículo “¿Es el arte la continuación de la ciencia por otros medios?”:

El modo en que arte y ciencia nos revelan el mundo difiere en un aspecto importante: el lugar que ocupa en ellas la experiencia. La diferente relación que el arte y la ciencia mantienen con la experiencia la subraya Dewey señalando que la ciencia apunta en la dirección en que *ha de producirse* la experiencia [...] En el caso del arte, en cambio, decir que la obra de arte “expresa” ciertos significados apunta a que tales significados se realizan *en* la obra de arte y *por* la obra de arte. Ahí reside el secreto y la explicación del carácter *autotélico* de la *experiencia estética*: a diferencia de la enunciación –que pone las condiciones de una experiencia futura–, la obra de arte lleva en sí esa experiencia, no «conduce a una experiencia, sino que constituye una experiencia» (Arenas, 2018: 300).

Las artes, de este modo, constituyen la culminación de los procesos naturales y resultarían ser “materia formada” (Dewey, 2008: 128), a partir de unos determinados materiales ya presentes (y no creación *ex nihilo*, como se pretendería desde algunas posturas “creacionistas”) donde el artista como productor tomaría y transformaría ciertos elementos en aras de configurar una experiencia satisfactoria, tanto con sus intenciones expresivas, como con el objeto producido. Se operaría asimismo una segregación del *finis operis* (de la obra) del *finis operantis* (del autor o productor) que iría más allá de su *intentio auctoris* (pretensión/intención del artista) dado que sería destinada, en última instancia, a un futuro público y estaría sujeta a una recepción e interpretación crítica por parte de los observadores y receptores de la obra (los cuales no ocuparían un papel subsidiario y pasivo, como ya hemos señalado en la crítica al espectador, sino que re-crearían e intrerpretarían el objeto artístico apropiándose, generando nuevos sentidos y retomando el testigo del impulso *poiético* originario).

Así: “Lo que de valor tiene el arte y la experiencia estética, como lo que de valioso hay en la ciencia, reside, pues, en la inestimable ayuda que nos procura para una *vida mejor*: en su contribución «a una vida enriquecida y en expansión»” (Arenas, 2018: 309). Ese “crecimiento humano” (*human growth*) sería lo perseguido por las artes, a fin de conseguir una intensificación de la vida, en la cual se vería el: “carácter subordinado de la ciencia al arte: *scientia ancilla artis*” (Arenas, 2018: 307).

Efectivamente, el papel instrumental de las ciencias a la hora de conocer y de dirigir las experiencias deseadas por medio de experimentos e investigaciones, resultaría subalterno en lo tocante a alcanzar una satisfacción intrínseca (que sería lograda directamente en las artes). Si bien la utilidad no tendría por qué estar reñida con la belleza, ya que la demostración de un teorema matemático o la resolución de un problema científico o de índole técnica, también traerían aparejada una cierta consumación estética. Como señala Gustavo Bueno en su texto *La ceremonia del diseño*: “La distinción útil/bello era una distinción por completo superficial porque lo útil no tenía que dejar de ser bello por ser útil, y lo bello, en cuanto tal, también encontraba su utilidad” (Bueno, 2012: 2).

Trayendo a colación la distinción griega tradicional entre *praxis* (en cuanto actividad práctica regulada por la prudencia o *phrónesis*) y *poiesis* (como actividad productora regulada por la *techné*) se puede apreciar, no obstante, una clara demarcación que impediría la plena equiparación de la ética y la estética en una suerte de (*est*)ética. La razón para ello es que en la estética se hallaría presente un cierto elemento de juego y

de “ficción”, que la ética no podría incorporar, dado que su esencia pasa también por la asunción de las consecuencias de los actos y, por ende, responder ante ellos, como refleja el término “responsabilidad”.

De este modo, pueden existir “artes” como la tauromaquia, la cual: “tiene una dimensión estética ineludible, para nada reñida con su *inmoralidad* radical desde un punto de vista *antiespecista* [...] Dicho brevemente: la belleza puede entrar en conflicto con la moralidad y la legalidad existente” (Castro, 2020: 153). Aquí vemos el conflicto entre valores y jerarquías axiológicas de distinto tipo, puesto que existe, como afirmaba Weber, una “lucha entre dioses” inevitable, al querer hermanar lo bueno con lo bello de manera inexorable.

La dimensión inmoral e ilegal de ciertas “prácticas artísticas” (que van más allá de la ficción y cometen, de facto, actos reprobables) desvirtuaría ciertamente su pretensión “estética”. Como se afirma desde los círculos animalistas, “la tortura no es cultura”. Si bien, tampoco las artes nos hacen “mejores personas” necesariamente, sí que podemos afirmar que la integridad ética tiene a su vez una belleza intrínseca (la *kalokagathía* griega apelaba a tal coherencia).

De modo semejante, en la esfera del hacer y de las producciones: “La obra de arte lograda es verdadera (o bella o buena: la *intimidad entre los trascendentales del ser* se verifica aquí una vez más) exactamente en la medida en que resulta una solución concreta y adecuada a los requerimientos de un problema estético específico” (Arenas, 2018: 292).

En este sentido interpretamos las posibilidades del arte como, no sólo *consumatorias*, sino también *emancipatorias*. Según Dewey: “la *función moral del arte* es eliminar los *prejuicios*, apartar las escalas que impiden ver, romper los velos de la rutina y la costumbre, *perfeccionar el poder de percibir*” (Dewey, 2008: 366). Generar un nuevo “reparto de lo sensible” (como diría Rancière) se convierte en una tarea imprescindible, en la cual las artes y la estética (entendida como *estético-política*) tienen mucho que decir, a la hora de combatir visiones retrógradas o incluso autoritarias. Ya Walter Benjamin había reivindicado al final de su célebre ensayo de 1935 (publicado un año después de *El arte como experiencia*) *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, que: “A la estetización de la vida política que promueve el fascismo, el comunismo responde con la politización del arte” (Benjamin, 2003: 127).

Los ideales democráticos deben permear e impregnar de igual manera el ámbito de las artes, poniéndolas al servicio de los ciudadanos y terminar con las desigualdades de accesibilidad y reconocimiento (como el concepto de “capital cultural” de Bourdieu refleja) producto de un elitismo del “mercado del arte” y una absurda distinción entre “alta cultura” y “baja cultura”. En este respecto ya Dewey había esbozado una crítica a la situación que él vivió en primera persona, donde el sistema económico de su tiempo comenzaba a instituir y establecer dominios separados, que socavaban su intento de conciliar las artes con una *estética cotidiana*.

“El crecimiento del *capitalismo* ha sido una poderosa influencia en el desarrollo del *museo* como el albergue propio de las obras de arte, y en el progreso de la idea de que son cosa *aparte de la vida común*” (Dewey, 2008: 9). Las instituciones y autoridades que se erigían en los “curadores” oficialmente reconocidos, que sancionaban lo que era “arte” y lo que no, suponían un grave embate a su propósito de “democratizar las artes” (como hizo el propio Dewey, desde la Barnes Foundation, a través de la cual llevó a cabo una gran obra educacional de difusión artística).

Por ello, sostiene que: “El arte es más moral que las moralidades. Porque estas últimas son, o tienden a ser, consagraciones del *statu quo*, reflexiones de la costumbre, refuerzos del orden establecido. Los profetas morales de la humanidad han sido siempre poetas” (Dewey, 2008: 393). Efectivamente, las artes tienen una gran potencia para influir sobre la ciudadanía (bien lo sabía Platón cuando en el proyecto de su ciudad ideal, de la *República*, pergeñó la expulsión de los poetas y la regulación de otras artes, como la música) y alimentar deseos de cambio, así como de independencia de los poderes fácticos hegemónicos.

También Hegel, en su *Fenomenología del espíritu*, en el apartado acerca de la “autoconciencia” (donde se halla el célebre pasaje de la dialéctica entre el amo y el siervo) reconocía la dominación estructural, que se daba en las relaciones de poder entre clases sociales (de todas las épocas y culturas); jerarquías que restringían la libertad de ambos.

Asimismo, el *señor* se refiere mediatamente, a través del *siervo*, a la cosa; el siervo, en cuanto autoconciencia sin más, también se refiere negativamente a la cosa, y la cancela; [...] o dicho en otros términos, *él sólo la trabaja*. Al señor, en cambio, por esta mediación le adviene la referencia inmediata en cuanto negación pura de la cosa, el disfrute. Lo que el deseo no lograra, lo logra él: acabar con la cosa y *satisfacerse en el goce* (Hegel, 2010: 133).

Así como Dewey en *El arte como experiencia*, criticó la subordinación existente donde: “el prestigio llega a los que usan sus mentes sin participación del cuerpo y que actúan, en compensación, *por medio del control de los cuerpos y la labor de otros*” (Dewey, 2008, 24).

No obstante, en la actualidad, a pesar de haberse democratizado considerablemente el acceso a la “cultura” y a los “medios de producción”, haciendo de los sujetos una suerte de productores/consumidores (perversamente denominados “prosumers”, desde la retórica emprendedora y *freelance*) que estarían constantemente (24/7) generando productos o contenidos audiovisuales y consumiendo vorazmente los de otros, no se habría conseguido una verdadera *emancipación* en la dirección que proponía Dewey; puesto que nos hemos vuelto más esclavos de nosotros mismos y de las tecnologías (controladas y suministradas por grandes corporaciones y multinacionales que, en la práctica, gobernarían la totalidad de nuestras vidas y nuestra capacidad política de actuación (como si fueran el Dios en posesión de la “ciencia media” postulado por Luis de Molina) gracias a dispositivos cibernéticos y de control social, como los algoritmos y las infraestructuras *antropotécnicas*. Gustavo Bueno lo sintetiza de manera magistral, cuando describe la “programación” humana que se operaría:

Una situación que compromete la misma libertad humana, porque no sólo por su naturaleza zoológica, sino, sobre todo, por su espíritu (su Cultura, heredera de la Gracia), *los hombres aparecen programados*, ahora no metafóricamente, por diseñadores que les «dictan» las normas, les inducen las figuras que van a componer el paisaje de su mundo y, con ello, les *imponen las mismas ceremonias de utilización o de consumo*. Hasta tal punto que puede afirmarse que *los moldean y pre-destinan en su misma conciencia*. Puesto que la conciencia no es una entidad íntima, mental, previa al mundo, sino la misma organización total o parcial de las figuras de ese mundo práctico, que ahora es el mundo de las figuras culturales diseñadas (Bueno, 2012: 2).

El hecho de cuestionarse los diseños y los designios impuestos por ciertas élites en el poder resulta fundamental para ofrecer *resistencia* a esos fines e ideales implantados desde ciertas instituciones y es un cometido que todas las personas deberían asumir como propio, a la manera del artista deweyano. “Porque *el artista es un amante de la experiencia* sin escoria, evita los objetos ya saturados y está, por consiguiente, siempre a la última. *Por naturaleza, es un insatisfecho con lo establecido*” (Dewey, 2008: 162).

Tomar los instrumentos actualmente existentes para redirigirlos contra aquellos que tratan de hacernos dóciles y serviles es una forma de práctica inteligente, cuando se trata de elaborar un proyecto de vida y político que movilice a la ciudadanía (y todo el “general intellect” por ella generado) en aras de su soberanía colectiva. Dado que es absurdo pretender la manumisión por parte de los amos y opresores, aquellos que se hallan en situación de precariedad y vulnerabilidad deben comprender el deber de actuar de un modo disidente y alternativo.

Como ya dijo Kant en *¿Qué es ilustración?*, las personas tienen que buscar la salida de esa “autoculpable minoría de edad”, agenciándose las herramientas del amo y del poder, para tratar de desmontar la estructura desde dentro o cuando menos trazar *líneas de fuga* de ella. La educación es la vida misma, como afirmaba Dewey: “creo... que *la educación es un proceso de la vida y no una preparación para la vida futura*” (Dewey, 1997: 39).

En los tiempos críticos que actualmente experimentamos se hace necesario repensar qué clase de mundo queremos construir. Por ello, el conocimiento de la historia como *anamnesis*, resulta imprescindible para poder imaginar *prolepsis* que no terminen en el colapso de nuestra civilización y de nuestro ecosistema, con la eventual extinción de todo cuando conocemos.

De tal modo, el conocimiento de las ciencias y las artes, con vistas a fines prácticos éticos es la propuesta primordial que la filosofía de John Dewey nos brinda como testigo de otras épocas también convulsas, en las cuales se hizo manifiesta la constante reconstrucción que tiene que ejercerse en todos los ámbitos de la realidad, al sabernos frágiles y finitos (en tanto que individuos y en tanto que sociedades políticas). La conclusión del último capítulo de la obra de Dewey (que lleva por título “Arte y civilización”) nos deja claras las potencialidades de las artes y sus capacidades detectora, sensitiva y predictiva (al funcionar como un “sismograma de la sociedad”) así como relacional, en lo referente a tender nuevos puentes entre personas y *multitudes*:

Las primeras insinuaciones de amplios y grandes cambios de dirección en el deseo y el propósito son por necesidad imaginativas. *El arte es un modo de predicción* que no se encuentra en planos y estadísticas y que *insinúa posibilidades de relaciones humanas* que no se encuentran en reglas y preceptos, admoniciones y administraciones (Dewey, 2008, 395).

## 5. A MODO DE CONCLUSIÓN

Tras haber desarrollado cada uno de los apartados de nuestro trabajo, en los que se han abordado las aportaciones que John Dewey realizó en materia de epistemología, ética y estética, terminaremos re-exponiendo las conclusiones obtenidas en cada una de las partes de un modo más resumido y sintético, para que sirvan de utilidad a la hora de conocer cuál es el papel que la *experiencia* juega en el *proyecto* filosófico de Dewey.

1) En la dimensión epistémica, se ve cómo el proceso de conocer requiere de una *investigación* inteligente que construya los ‘hechos’ presuntamente ‘dados’ y los justifique por medio de experimentos científicos verificables que logren brindar una solución a un problema práctico, pasando del estado de duda inicial, que la situación indeterminada e incierta nos presentaba, a una nueva situación en la cual tenemos mayor control y comprensión de las circunstancias; aunque sepamos que el flujo de los acontecimientos y las experiencias haga que puedan cambiar y requiramos poner en marcha otro proceso de investigación, revisión crítica y reconstrucción, ya que la naturaleza está en constante devenir y siempre nos desborda.

2) En la dimensión ética, apreciamos cómo los valores son ‘constructos’ fruto de un proceso de evaluación y que los ‘hechos morales’ no preexisten a nuestro juicio sobre los fenómenos. Nuestros valores deberán, por tanto, poder ser revisables como *hipótesis* provisionales y no reificados en *hipóstasis*, como los escolásticos medievales hicieron cuando hablaban del *verum, bonum y pulchrum* (esto es lo verdadero, lo bueno y lo bello). En este caso la experiencia y la madurez resulta ser ‘un grado’, como comúnmente se dice, ya que una persona experimentada en ciertos ámbitos de la vida sabe más y podrá actuar de modo más adecuado que otra inexperta y carente de tal sabiduría práctica.

3) En la dimensión estética, comprobamos la *continuidad* entre los procesos de la vida cotidiana y la posibilidad de experimentar satisfacción estética, en tanto que *consumación* de ciertos procesos artísticos o artesanales, cuando son realizados con cuidado y dedicación. Las artes, las técnicas y las ciencias son procesos significativos y hasta poéticos, que sirven para producir y vehicular experiencias compartidas, que intensifican nuestras vidas. Tan sólo la división entre clases sociales y la consiguiente “división del trabajo” será la que separe drásticamente estos procesos, privando a los productores del momento de consumación estética inherente a sus labores y haciéndoles resignarse al momento del mero consumo y la labor servil. Esta sería una concepción perniciosa y contraproducente que habría que criticar, ofreciendo un nuevo *proyecto reconstructivo* y propositivo, que reconcilie todas esas facetas, en aras de mejorar nuestras vidas en comunidad y en su cotidianidad.

Por todo ello, es vital recuperar las tesis de Dewey, en las cuales sostiene que:

El valor de la experiencia no está sólo en los ideales que revela, sino en su poder para descubrir nuevos ideales, un poder más original y más significativo que ningún ideal revelado, puesto que los incluye en su marcha, los destroza y los vuelve a hacer. Se puede invertir la afirmación y decir que el valor de los ideales radica en las experiencias a las que conduce (Dewey, 2008: 363).



## 6. BIBLIOGRAFÍA

Anderson, Elizabeth, “Dewey’s Moral Philosophy”, en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition).

Arenas, Luis (2014), “Para una metafísica del quizá: deliberación, imaginación y tolerancia en la teoría moral de Dewey”, en Pérez Chico, David y Alicia García Ruiz (coords.), *Perfeccionismo: entre la ética política y la autonomía personal*, Zaragoza, PUZ, págs. 21-48.

Arendt, Hannah (1995), “Labor, trabajo y acción. Una conferencia (1957)”, en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, pp. 89-107.

Aristóteles (2014), *Ética a Nicómaco*, Madrid, Gredos.

Aristóteles (2014), *Metafísica*, Madrid, Alianza Editorial.

AA.VV. (2011), *Explicar y comprender*, coord. por David Pérez Chico y Luisa Paz Rodríguez Suárez (Eds.), Madrid, Plaza y Valdés.

AA. VV. (2018), *John Dewey: Una estética de este mundo*, coord. por Luis Arenas, Ramón del Castillo, Ángel Manuel Faerna (Eds.), Zaragoza, PUZ.

Benjamin, Walter (1989), “Experiencia y pobreza”, en *Discursos Interrumpidos I*, Buenos Aires, Editorial Taurus, pp. 167-173.

Benjamin, Walter (2003), *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, México, Editorial Ítaca.

Bueno, Gustavo (1992-1993), *Teoría del Cierre Categorial* (Vols. 1 y 5), Oviedo, Pentalfa.

Bueno, Gustavo (1995), *¿Qué es la ciencia? La respuesta de la teoría del cierre categorial. Ciencia y Filosofía*, Oviedo, Pentalfa.

Bueno, Gustavo (2012), “La ceremonia del diseño”, en *El Catoblepas*, 124:2.

Castro, Ernesto (2020), *Realismo Poscontinental (Ontología y Epistemología para el siglo XXI)*, Segovia, Editorial Materia Oscura.

Castro, Ernesto (2020), *Ética, estética y política*, Barcelona, Arpa & Alfil Editores, (manuscrito inédito).

Catalán, Miguel (1994), “John Dewey: los límites de la ética científica”, en *Agora*, XIII, 1, pp. 139-147.

Deleuze, Gilles (2009), *Spinoza: Filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets.

DeVries, Willem, “Wilfrid Sellars”, en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition).

Descartes, René (2008), *Discurso del método*, Madrid, Alianza Editorial.

- Descartes, René (2011), *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Alianza Editorial.
- Dewey, John (1948), *La experiencia y la naturaleza*, México, FCE.
- Dewey, John (1997), *Mi credo pedagógico*, León, Universidad de León.
- Dewey, John (2008), *El arte como experiencia*, Barcelona, Paidós Ibérica.
- Dewey, John, (2014), *Naturaleza humana y conducta*, México, FCE.
- Dewey, Robert E. (1977), “Knowledge”, en *The Philosophy of John Dewey. A critical exposition of his method, metaphysics and theory of knowledge*, The Hague, Boston, Martinus Nijhoff Publishers, pp. 142-163.
- Faerna, Ángel Manuel (1996), *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, Madrid, Siglo XXI.
- Faerna, Ángel Manuel (2000), *Dewey: La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Faerna, Ángel Manuel y Aurelia Di Berardino (2008), *John Dewey: Teoría de la Valoración. Un debate con el positivismo sobre la dicotomía de hechos y valores*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Ferrater Mora, José (2009), “Experiencia”, en *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Ariel.
- Garcés, Marina (2013), *Un mundo común*, Barcelona, Bellaterra.
- Garcés, Marina (2017), *Nueva ilustración radical*, Barcelona, Anagrama.
- Goodman, Nelson (1990), “¿Cuándo hay arte?”, en *Maneras de hacer mundos*, Madrid, Visor, pp. 87-102.
- Heidegger, Martin (2018), *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta.
- Hegel, G. W. F. (2014), “Autoconciencia”, en *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Gredos, pp. 121-155.
- Hildebrand, David, “John Dewey”, en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition).
- Kant, Immanuel (2010), *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid, Gredos.
- Kant, Immanuel (2013), *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Alianza Editorial.
- Kuhn, Thomas S. (2015), *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE.
- Leddy, Tom, “Dewey’s Aesthetics”, en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition).

León Casero, Jorge (2018), *Doxatismos para una (est)ética en suspenso perpetuo* (Trilogía Metrópoli, Vol. 1), Logroño, Siníndice Editorial.

Makkreel, Rudolf, "Wilhelm Dilthey", en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition).

Maquiavelo, Nicolás (1980), *El príncipe*, Barcelona, Círculo de lectores.

Murphy, Arthur E. (1951), "Dewey's epistemology and metaphysics", en Paul Arthur Schilpp (Ed.), *The Philosophy of John Dewey*, New York, Tudor, pp. 195-225.

Nagel, Thomas (1974), "What is it like to be a bat?", en *The Philosophical Review*, Vol. 83, nº 4, Duke University Press, pp. 435-450.

Nietzsche, Friedrich (2015), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, Madrid, Tecnos.

Nietzsche, Friedrich (2017), *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza Editorial.

Ortega y Gasset, José (2014), *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Gredos.

Peirce, Charles Sanders, "La fijación de la creencia" (1877) y "Cómo esclarecer nuestras ideas" (1878), en José Vericat (coord.), *Charles S. Peirce. El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)*, (1988), Barcelona, Crítica, pp. 175-199 y pp. 200-223.

Platón (2010), *Teeteto* (Diálogos V), Madrid, Gredos.

Platón (2010), *República* (Diálogos IV), Madrid, Gredos.

Rorty, Richard (1996), "La metafísica de Dewey", en *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, pp. 139-158.

Schiller, Friedrich (2018), *Cartas sobre la educación estética de la humanidad*, Barcelona, Acontilado.

Spinoza, Baruj (2000), "De la naturaleza y origen de los afectos", en *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Trotta, pp. 123-180.

Thayer, Horace Standish (1952), *The Logic of Pragmatism*, New York, The Humanities Press.

Wittgenstein, Ludwig (2018), *Tractatus lógico-philosophicus*, Madrid, Gredos.