

**LA OBJETIVIDAD EN LAS CIENCIAS HUMANAS: UNA LECTURA DESDE LA
CRÍTICA DE NIETZSCHE A LA HISTORIA**

EVELIN DANIELA BURGOS PANTOJA

CÓDIGO: 101015021326

Informe de investigación

POPAYÁN

UNIVERSIDAD DEL CAUCA

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES

PROGRAMA DE FILOSOFÍA

2021

**LA OBJETIVIDAD EN LAS CIENCIAS HUMANAS: UNA LECTURA DESDE LA
CRÍTICA DE NIETZSCHE A LA HISTORIA**

ESTUDIANTE:

EVELIN DANIELA BURGOS PANTOJA

CÓDIGO: 101015021326

DIRECTOR:

DR. JUAN CARLOS AGUIRRE GARCÍA

Informe de investigación

POPAYÁN

UNIVERSIDAD DEL CAUCA

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES

PROGRAMA DE FILOSOFÍA

2021

TABLA DE CONTENIDO

<u>INTRODUCCIÓN</u>	4
<u>PRIMER ELEMENTO</u>	5
<u>RESULTADOS Y ANÁLIS</u>	7
<u>SEGUNDO ELEMENTO</u>	22
<u>TERCER ELEMENTO</u>	55
<u>CRITICA AL CONCEPTO HISTORIA</u>	57
<u>SOBRESATURACIÓN HISTÓRICA: CINCO ASPECTOS</u>	60
<u>CONCLUSIONES</u>	66
<u>BIBLIOGRAFÍA</u>	69
<u>CONCLUSIONES</u>	70
<u>BIBLIOGRAFÍA</u>	71

INTRODUCCIÓN

La filosofía encaminada por la búsqueda del conocimiento y la posibilidad de encontrar la ‘verdad’ ha indagado temas que han puesto en debate como conceptos, posturas políticas e ideologías los cuales han llevado a investigar nuevas rutas o métodos. Desde la teoría y práctica de las Ciencias, la objetividad no solo se ha visto desde un punto de las Ciencias Naturales sino como problema de las ciencias modernas ha sido también lograr una definición desde la postura de las Ciencias Humanas. Por ello, el informe de la investigación denominada ‘la objetividad en las Ciencias Humanas: una lectura desde la crítica de Nietzsche a la Historia’. Buscará alguna respuesta ante el problema de la objetividad en las Ciencias Humanas.

Para la realización de la investigación se tuvo en cuenta tres elementos fundamentales: 1. Como primer elemento tenemos la Encuesta que se realizó a los docentes de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad del Cauca, fundamentalmente esto nos permite tener un enfoque más preciso en las áreas correspondientes a las Humanidades. Desde antropología, historia, literatura y evidentemente desde la filosofía, como se ha visto la objetividad, no solo desde su campo de profesión sino también en sus procesos de investigaciones.

2. Como segundo elemento podemos encontrar la traducción que se realizó al texto *Nietzsche, Value and Objectivity* de Tsarina Doyle. Con este texto se pretende dar a conocer las posturas o posibles dificultades que se presenta en la objetividad a partir de la obra del filósofo Friedrich Nietzsche, la autora maneja conceptos importantes para la búsqueda de algunas definiciones.

Como tercero y último punto encontramos el ensayo que consiste en la crítica que realiza Nietzsche al concepto de historia, para esto me base en el libro principal titulado *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II intempestiva)*. El ensayo recoge algunas

ideas, conceptos importantes que realiza Nietzsche para lograr alguna definición o crítica a la objetividad en las Ciencias Humanas.

PRIMER ELEMENTO.

Encuesta sobre concepciones de objetividad que tienen los investigadores en Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad del Cauca.

El propósito de realizar las encuestas es analizar la postura que tienen algunos docentes investigadores de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, así como los coordinadores de los posgrados que se ofrecen en la Facultad, para indagar las diferentes concepciones que tienen de objetividad, con el fin de encontrar cuáles de estas pueden aportar a una definición más confiable de objetividad.

Para la formulación de las encuestas se tuvieron en cuenta referentes teóricos como: “Algunas dificultades para la definición de objetividad en las Ciencias Humanas y La posibilidad de la objetividad en Ciencias Humanas” (Aguirre, 2020a) y “La posibilidad de la objetividad en Ciencias Humanas” (Aguirre, 2020b). Estos dos referentes brindan herramientas teóricas fundamentales para la definición próxima de la objetividad es un artículo que hace parte del proyecto de investigación “La objetividad en ciencias humanas: dificultades en su definición y polémicas recientes en torno a ella” (ID 5094). Al mismo tiempo, este artículo nos brinda concepciones muy puntuales y las dificultades que el concepto de objetividad ha tenido, tanto en cuanto a la historia, como en las ciencias humanas. En el artículo se presentan definiciones desde la DRAE, pero también de teóricos como Markus Gabriel, Gaukroger, Agazzi, Bollnow y Daston, lo cual nos permite tener un horizonte más amplio y conciso.

De acuerdo con lo anterior, nos vemos en la necesidad de realizar las encuestas a partir de estas definiciones, que han sido consideradas para el diseño y planteamiento de las mismas. Una vez establecido el diseño de las encuestas, decidimos elegir a docentes con mayor trayectoria investigativa, esto nos permite tener un amplio horizonte acerca de lo que estamos buscando.

Se tuvo en cuenta a docentes de las diferentes áreas del conocimiento como: historia, literatura, antropología, filosofía, así como a los coordinadores de algunas de las maestrías de la Facultad. En un balance general de los profesores que se escogieron para la realización tenemos un total de 5 mujeres y 10 hombres, para un total de 15 docentes encuestados. El proceso de la aplicación de la encuesta fue satisfactorio ya que el encuentro con cada uno de ellos, permitió a la investigadora retroalimentar algunos lineamientos en cuanto al concepto de objetividad. La investigadora tuvo conversaciones con algunos de los informantes acerca de los cuestionamientos planteados en la encuesta, ideas o consejos para la aplicación de la misma y para el proceso investigativo que se estaba llevando a cabo. Esto permitió a la investigadora no solo conocerlos, sino plasmar sus interrogantes y análisis para garantizar una mejor interpretación.

Por otra parte, el ejercicio que se desarrolló en la realización de la encuesta fue en consenso con el director del proyecto, dando aval tanto a la encuesta como tal y su aplicación. Cabe destacar que para el análisis de las encuestas se tuvo en cuenta el análisis de los datos tanto cuantitativos para las preguntas 1, 2, 3 y 4. Asimismo, el análisis de los datos de manera cualitativos para las preguntas 5 y 6. Esto con el fin, de tener un amplio horizonte de las aptitudes de cada uno de los investigadores. Finalmente, el ejercicio de la tabulación de cada pregunta y la realización de las gráficas se llevaron a cabo en la plataforma Excel para tener un mejor porcentaje de las encuestas ya que esto permite un análisis más riguroso de los datos. Sin más, es preciso dar a conocer las preguntas y respuestas de la encuesta con sus respectivas gráficas y análisis:

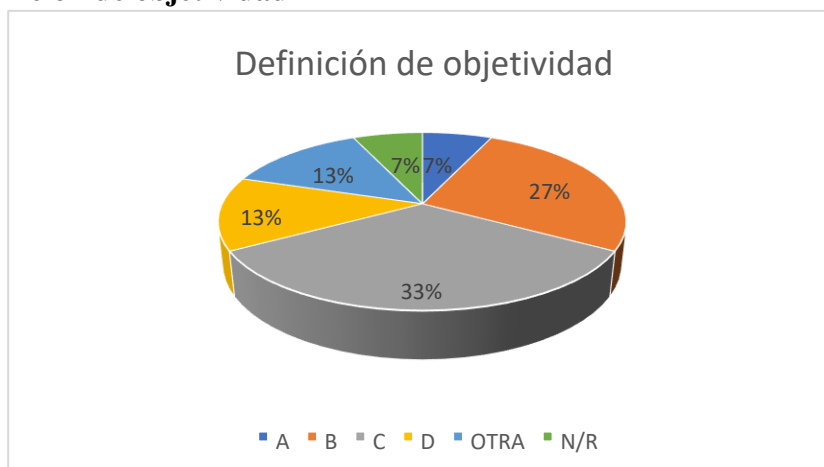
RESULTADO Y ANÁLISIS

Pregunta 1: ¿Con cuál de estas definiciones de objetividad estaría más de acuerdo?

Opción de respuestas	Número de respuestas.	%
A. Representar las cosas tal y como ellas son realmente.	1	7%
B. Los estándares que adoptar una comunidad científica o académica para validar el conocimiento de su disciplina.	4	27%
C. La relación dialéctica entre un sujeto que constituye su objeto y el objeto constituido por un sujeto.	5	33%
D. La aplicación de un método impersonal de investigación.	2	13%
OTRA	2	13%
N/R	1	7%

Fuente: Daniela Burgos Pantoja (2020)

Gráfica 1: Definición de objetividad



Fuente: Daniela Burgos Pantoja (2020)

Análisis de las respuestas a la pregunta 1:

Ante la pregunta respecto a con cuál concepción de objetividad estaría de acuerdo, los investigadores de las áreas de ciencias humanas y/o sociales de la Universidad del Cauca mostraron una amplia simpatía por las opciones C y B, consecutivamente; siendo C la de mayor preferencia, con un 33%, mientras que la respuesta B obtuvo un 27%. La opción con menor preferencia por parte de los investigadores fue la A, con solo un 7%. Aunque era una pregunta cerrada, el 13% de los investigadores no se sintió satisfecho con ninguna de las opciones presentadas. Finalmente, el 7% de los encuestados no respondió ninguna de las opciones ni indicó su inconformidad con las presentadas.

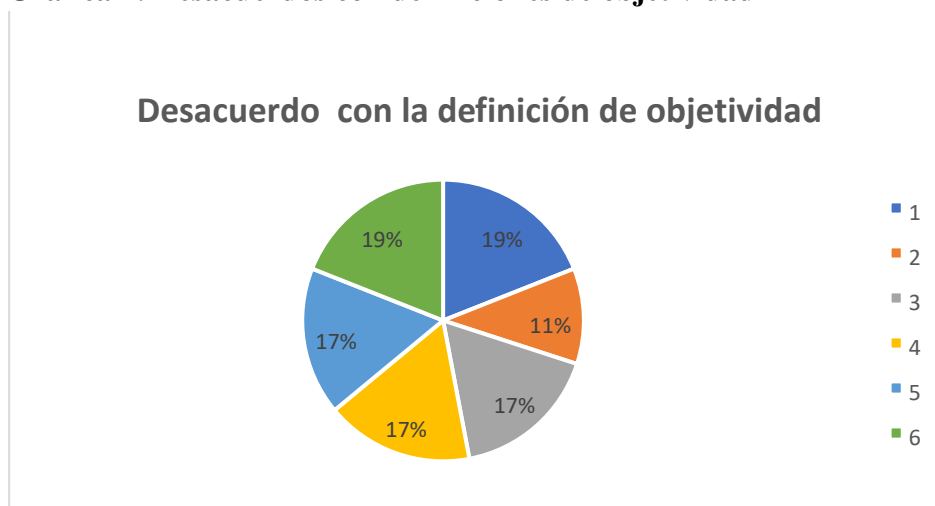
Los datos arrojados permiten ver que la mayoría de los investigadores encuestados consideran a la objetividad como un proceso de construcción dialéctica entre el sujeto y el objeto. Muy de cerca están quienes prefieren una definición de objetividad como un acuerdo entre los practicantes de una disciplina, quienes establecen los criterios de objetividad. Asimismo, la encuesta arroja que hay un rechazo a la idea de relacionar la objetividad con la representación fiel de las cosas; tampoco tiene mucha acogida la definición de objetividad como la adopción de un método impersonal. Finalmente, puede verse que, pese a la variedad de definiciones de objetividad, algunos investigadores consideran que no agotan todas las definiciones posibles o no se sienten identificados con ninguna de ellas.

Pregunta 2: Señale todas aquellas con las que no esté de acuerdo:

Opción de pregunta	Número de respuestas		%
La objetividad es presentar las cosas tal y como son.	9	0,09	19%
Es alcanzable mediante un ejercicio riguroso y metódico.	6	0,06	11%
La objetividad es un mito.	8	0,08	17%
La objetividad es una distorsión de la realidad.	8	0,08	17%
No es posible la objetividad pues la subjetividad está implicada en todo.	8	0,08	17%
Puede haber objetividad en las Ciencias Naturales más no en las Sociales ni en las Humanas.	9	0,09	19%

Fuente: Daniela Burgos Pantoja (2020)

Gráfica 2: Desacuerdos con definiciones de objetividad



Fuente: Daniela Burgos Pantoja (2020)

Análisis de las respuestas a la pregunta 2:

Con respecto a la pregunta sobre con cuál definición de objetividad no está de acuerdo, los investigadores de la Facultad de ciencias humanas y sociales de la Universidad del Cauca respondieron: el 19% está en desacuerdo con las respuestas 1 y 6, mientras que para las opciones 3, 4 y 5 tenemos un 17%. Finalmente, podemos ver que la opción número 2 tiene un 11%. Concluyendo así que esta es la opción con la que mayor parte de la muestra concuerda.

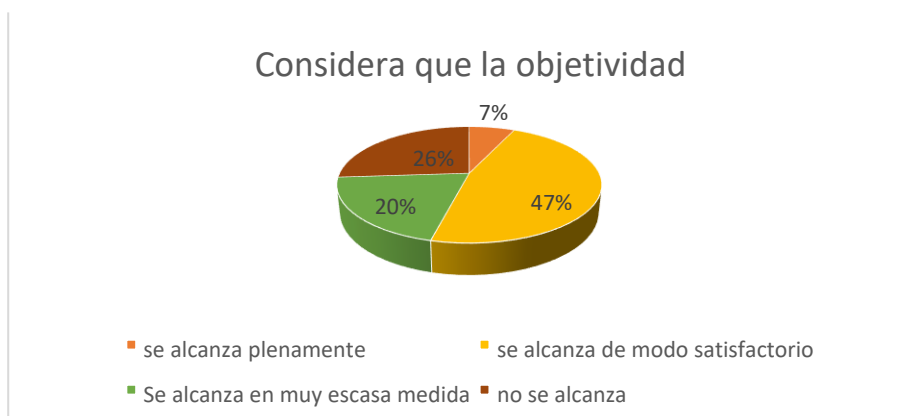
De acuerdo con los datos presentados se evidencia que hay una menor afinidad con la definición de la objetividad como presentar las cosas tal y como son y en que puede haber objetividad en las Ciencias Naturales más no en las Ciencias Humanas y/o Sociales, abarcando este un mayor porcentaje en desacuerdo. Asimismo, con un porcentaje menor pero significativo vemos que las definiciones de objetividad como mito, como distorsión de la realidad y la imposibilidad de la objetividad donde la subjetividad está implicada en todo siguen manteniendo la línea de desacuerdo con dos puntos menos que la opción anterior. Por consiguiente, una menor parte de los investigadores, con 5 puntos de diferencia respecto al apartado anterior están en desacuerdo con la definición de que la objetividad puede ser alcanzable mediante un ejercicio riguroso y metódico. Podemos analizar, que una mayor parte de los investigadores están de acuerdo con esta última opción.

Pregunta 3: Es una investigación en Ciencias Humanas o en Ciencias Sociales considera que la objetividad.

Opción de respuesta	Número de respuesta	%
Se alcanza plenamente	1	7%
Se alcanza de modo satisfactorio	7	47%
Se alcanza en muy escasa medida	3	20%
No se alcanza	4	27%

Fuente: Daniela Burgos Pantoja (2020)

Gráfica 3: Consideraciones a la objetividad



Fuente: Daniela Burgos Pantoja (2020)

Análisis de las respuestas a la pregunta 3:

Respecto al apartado 3 de la encuesta: en una investigación en ciencias humanas o en ciencias sociales considera que la objetividad. Los investigadores de la universidad respondieron con mayor afinidad a la opción 2 con un 47%, consecutivamente la opción 4 con un 27%. Siendo estas las dos opciones con mayor rango en la muestra. Asimismo, está la opción 3 con un 20%. Finalmente, la opción 1 con un menor rango de un 7% del total de la muestra.

Los datos arrojados en la encuesta nos evidencian que la mayor parte de los investigadores están de acuerdo con que la objetividad se alcanza de modo satisfactorio, pero podemos observar que hay una fuerte inclinación que considera que la objetividad no se alcanza con un 27% o se alcanza en muy escasa medida con 7 puntos por debajo del anterior. Finalmente, con un porcentaje menor se cree que es alcanzable plenamente. En conclusión, hay una inclinación fuerte en donde la objetividad se alcanza de manera satisfactoria y pueda haber un criterio aceptable en las Ciencias Humanas.

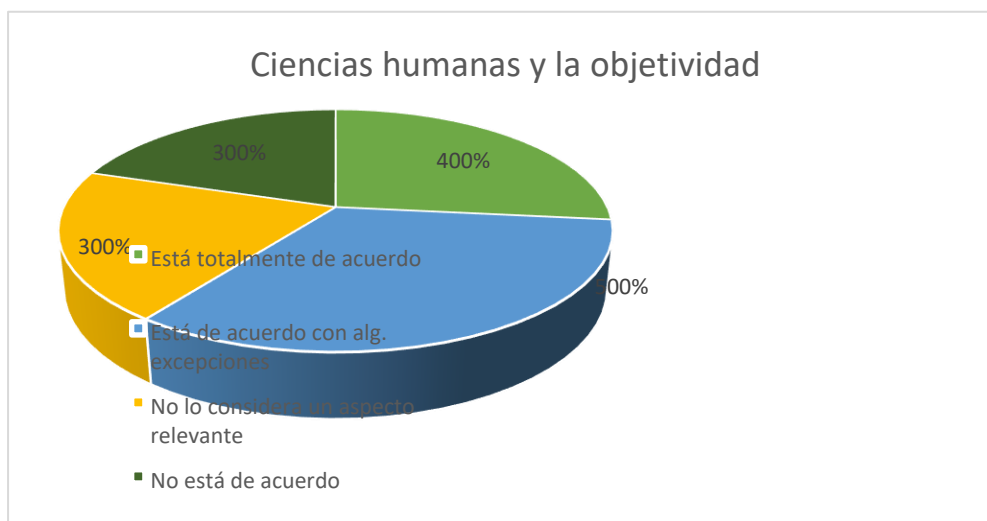
Pregunta 4: Respecto al siguiente enunciado: "Una auténtica investigación en ciencias humanas y sociales tiene que esforzarse por ser objetiva"

Opción de respuestas	Número de respuesta	%
----------------------	---------------------	---

Está totalmente de acuerdo	4	27%
Está de acuerdo con algunas excepciones	5	33%
No lo considera un aspecto relevante	3	20%
No está de acuerdo	3	20%

Fuente: Daniela Burgos Pantoja (2020)

Gráfica 4: “Ciencias humanas y la objetividad”



Fuente: Daniela Burgos Pantoja (2020)

Análisis de las respuestas a la pregunta 4:

Respecto al enunciado: “Una auténtica investigación en ciencias humanas y sociales tiene que esforzarse por ser objetiva”. Los investigadores de la facultad de Humanidades de la Universidad del Cauca, respondieron: con un 33% está de acuerdo con la segunda opción de respuestas, con un 27% está de acuerdo con la primera opción. Sin embargo, podemos observar con un 20 % tenemos consecutivamente las opciones 3 y 4.

Los datos que podemos observar en la gráfica número cuatro arroja unos resultados en donde los docentes respondieron de manera afirmativa a que las investigaciones en ciencias humanas y sociales se alcanza con algunas excepciones. De cerca están quienes están de acuerdo con que su alcance es total. Siendo estas las opciones que mayor rango en la muestra obtienen.

Finalmente, los datos arrojados en la encuesta muestran un rechazo significativo en que la objetividad en ciencias humanas no es de aspecto relevante y hay quienes no están de acuerdo. Es necesario decir que el trabajo riguroso en las ciencias humanas por alcanzar un valor significativo a la definición por la objetividad es de carácter positivo.

Pregunta 5: Al realizar sus investigaciones en ciencias humanas y sociales, ¿utiliza algunos criterios que garanticen la objetividad del conocimiento?

SI	NO
Aplicar métodos y metodologías que garanticen el alcance de los objetivos de acuerdo con el problema planteado. (T: E, P:15, R:11)	La objetividad no es un punto de referencia sustancial en mi tarea investigativa. (T: E, P:15, R:10)
Establecer plenamente la relación sujeto-objeto. (T: E, P: 15, R:13)	La investigación que hago en literatura está relacionada con obras literarias (de ficción) y la crítica literaria de diversos autores sobre esas obras o sobre movimientos literarios. En tal sentido, en el ejercicio hermenéutico mencionado no creo posible garantizar la objetividad. (T: E, P:15, R:12)
Validación de conceptos, discursos y practicas a través de revestimiento de resultados y hallazgos con los sujetos de lugar y comunidades. (T: E, P: 15, R: 15)	No trato de garantizar "la objetividad". Trato de garantizar la autenticidad, originalidad y franqueza en el tratamiento de la información y la honestidad y claridad con que se realiza el análisis e interpretación de los datos. (T: E, P: 15, R:14)

--	--

<p>Depende de la disciplina. En historia se requiere manejo riguroso de las fuentes. En sociología también. En ambas cabe la estadística, pero hay que interpretar sobre la base de poner en juego los supuestos del investigador y sobre la base de posibles descripciones de la realidad, esto se acerca a la etnografía. (T: E, P: 15, R:7)</p>	<p>La objetividad no es el propósito que anima mi ejercicio investigativo (T: E, P:15, R:6)</p>
<p>El uso de un método adecuado al problema que se está investigando. La formulación adecuada del problema, en empleo de una bibliografía actualizada sobre el tema la formulación de objetivos realizados y contrastables. (T: E, P:15, R: 4)</p>	<p>No creo en la objetividad, es un cuento de los modernos. (T: E, P: 15, R: 5)</p>
<p>La observación participante (T: E, P:15, R:3)</p>	
<p>El concepto de objetividad debe ser revisitado, la interacción del sujeto se hace necesaria, por lo que las reflexiones deberían apuntar a la incorporación del sujeto. (T: E, P:15, R: 1)</p>	
<p>En la disciplina de la historia, el testimonio, independientemente del paradigma empleado cuenta. Compartimos lo que Michel de Certeau, Ricoeur han denominado la operación histórica y sus tres momentos. 1 fase documentario, 2. fase analítica-interpretativa y 3. fase representativa y escritura. (T: E, P: 15, R: 2)</p>	
<p>Más que criterios utilizo técnicas de recolección de información que permitan un margen de objetividad, tales como encuestas y mínimas</p>	
<p>entrevistas con preguntas cerradas. (T: E, P:15, R: 8)</p>	

<p>El uso de categorías analíticas ayuda a organizar la información empírica. Además, se debe procurar no trabajar con realidades mutiladas, sino con la totalidad social. Es necesario abandonar esquemas y ser susceptible a un dialogo entre el material empírico y los conceptos, donde el material empírico precise los conceptos teóricos y los conceptos no se fagocite la información, sino que ayude a interpretar. (T: E, P:15, R: 9)</p>	
---	--

Análisis de criterios de objetividad

El aspecto fundamental del quehacer filosófico consiste en analizar, interpretar, cuestionar temas que atañen a la sociedad. Las Ciencias humanas se han encargado de abordar el papel del ser humano en el mundo, es por eso, que el preguntarse por la ‘objetividad’ ha puesto a las humanidades en un ejercicio de reflexión, ya que, su respuesta abarca muchas aristas y perceptivas, permitiendo así, no una respuesta unívoca.

En ese orden de ideas, se realizó una encuesta para los investigadores de la Universidad del Cauca en la facultad de Ciencias humanas y Sociales, en la que debían responder a los criterios que garantice la objetividad en el conocimiento. En primer lugar, hay que tener en cuenta que, hay investigadores de todas las ramas de las humanidades, y éstas son: literatura, antropología, historia y filosofía, además, están los coordinadores de los respectivos posgrados (maestrías y doctorados), esto nos permite obtener un análisis más amplio, asimismo, complejo. Segundo, esto nos permite observar que, hay diferentes posturas, perspectivas, de cómo se puede llevar a cabo la objetividad, de acuerdo al criterio personal de cada uno, de cómo trabajan en su campo laboral y en sus investigaciones.

De acuerdo con lo anterior, los criterios de objetividad en ciencias humanas para algunos investigadores consisten en: *Aplicar métodos y metodologías que garanticen el alcance de los*

objetivos de acuerdo con el problema planteado. (T: E, P:15, R:11), uno de los puntos claves e importantes es tener en cuenta: *el uso de un método adecuado al problema que se está investigando. La formulación adecuada del problema, en empleo de una bibliografía actualizada sobre el tema la formulación de objetivos realizados y contrastables. (T: E, P:15, R: 4)* El uso adecuado de las herramientas nos permitan organizar la información, organizar las fuentes como bibliografías, referentes, etc, asimismo, el tener claridad en la pregunta problema es funcional y primordial para el avance de la meta propuesta. Por ejemplo: *En la disciplina de la historia, el testimonio, independientemente del paradigma empleado cuenta. Compartimos lo que Michel de Certeau, Ricoeur han denominado la operación histórica y sus tres momentos. 1 fase documentario, 2. fase analítica-interpretativa y 3. fase representativa y escritura. (T: E, P: 15, R: 2).* Encierra ya un punto estratégico de tres fases, las cuales, se puede llevar a cabo para garantizar la aplicación de un método.

Si bien, es importante y fundamental tener un método el cual garantice la definición de objetividad, es preciso decir que, no solo es cuestión de abordarlo desde la complejidad y lo abstracto. Sino también, desde la sensibilización con el otro; *hay que interpretar sobre la base de poner en juego los supuestos del investigador y sobre la base de posibles descripciones de la realidad, esto se acerca a la etnografía. (T: E, P: 15, R:7)* Considero que, en el campo de las humanidades, el riguroso análisis de las fuentes, teorías y la práctica misma es un ejercicio no solo académico sino más bien, del encuentro con el entorno. Es un proceso que se da desde un punto de enunciación haciendo que converjan, comunidades y la sociedad como tal; *se debe procurar no trabajar con realidades mutiladas, sino con la totalidad social; es necesario abandonar esquemas y ser susceptible a un dialogo entre el material empírico y los conceptos, donde el material empírico precise los conceptos teóricos y los conceptos no se fagocite la información, sino que ayude a interpretar. (T: E, P:15, R: 9)* Una ruta que también ayuda a la organización para alcanzar ese encuentro con el otro, más que métodos, sería *técnicas de*

recolección de información que permitan un margen de objetividad, tales como encuestas y mínimas entrevistas con preguntas cerradas. (T: E, P:15, R: 8) Finalmente, se puede obtener un enfoque más certero y más seguro a la hora de defender una postura como lo es la “objetividad”.

Para concluir, la mayoría de los investigadores, independientemente de la profesión, están de acuerdo con que su alcance no es total, pero si adecuado si se lleva a cabalidad puntos estratégicos como los antes ya mencionados. Por el contrario, investigadores consideran que *la objetividad no es un punto de referencia sustancial en mi tarea investigativa. (T: E, P:15, R:10)* o *no trato de garantizar "la objetividad". Trato de garantizar la autenticidad, originalidad y franqueza en el tratamiento de la información y la honestidad y claridad con que se realiza el análisis e interpretación de los datos. (T: E, P: 15, R:14).*

Todas las respuestas de los investigadores, han sido de alguna manera enriquecedora en el ejercicio a la que he estado dispuesta a resolver. Sin embargo, desde mi punto de vista las Humanidades han sido dejadas en el olvido. Es hora de retomar el enfoque principal de ellas que es el encuentro con el otro.

Pregunta 6: De acuerdo con los conocimientos de su disciplina, qué podríamos entender por objetividad.

- | |
|--|
| 1. Algo que no podemos alcanzar, pero a lo que no se debe renunciar. (T: E, P:15, R:9) |
| 2. Por objetividad entiendo una forma de descripción, representación e interpretación de algunos hechos sociales en los que NO interviene de manera determinante la subjetividad de quien investiga. Es una forma impersonal en la que NO es determinante la ideología, la cultura y los afectos de quien analiza el hecho. Situación objetiva bastante difícil. (T: E, P:15, R:8) |

<p>3. Dos autores nos aproximan a lo que asumimos como objetividad en historia: Adam Schaff: "El conocimiento se configura como un proceso infinito que perfeccionamos el saber bajo aspectos diversos y recogiendo verdades parciales, no produce una simple suma de conocimientos. Sino también necesariamente modificaciones cualitativas de nuestra visión de la historia. Ricœur: "esperamos de la historia cierta objetividad, la objetividad que le corresponde el modo como la historia nace y renace lo atestigua: produce siempre por la rectificación del ordenamiento oficial y pragmático de su pasado operado por las sociedades tradicionales. Esta rectificación no tiene un espíritu diferente del que las ciencias físicas representan respecto al primer ordenamiento de las apariencias (citados por Jacques Le Goff) (T: E, P:15, R:2)</p>
<p>4. Dada la percepción individual del sujeto, su carácter de única, el concepto de objetividad, puede ser variable. Para el caso de los estudios disciplinares, cabría validar algunas consignas o modelos para que un colectivo actúe bajo tales premisas. (T: E, P:15, R:1)</p>
<p>5. El verdadero desvalimiento en la relación sujeto-objeto (T: E, P:15, R:3)</p>
<p>6. La objetividad en Ciencias Humanas y Sociales depende del paradigma o paradigmas desde donde podemos plantear y observar una determinada hipótesis de trabajo o que nos permita acercarnos lo más rigurosamente posible a hechos y fenómenos sociales que por su naturaleza no se pueden encasillar en marcos rigurosos como ocurre cuando se aborda fenómenos como los que se dan en las ciencias naturales. (T: E, P:15, R:4)</p>
<p>7. Nada, la objetividad del conocimiento no hay (T: E, P:15, R:5)</p>
<p>8. Entiendo la manera en que se dispone quien pregunta ante lo que le inquieta o le mueve a producir juicios. En principio se trata de un ejercicio de auto-afirmación más que de búsqueda de certidumbre en una realidad "exterior". (T: E, P:15, R:6)</p>
<p>9. La relación dialéctica entre sujetos y objetos, es decir, los irs y venires que permiten la construcción y representación del mundo de los objetos como existencia real. (T: E, P:15, R:15)</p>
<p>10. Una quimera, una imposición del "método científico" y el "positivismo" con el que se ha construido el pensamiento científico en Occidente. Una creencia en un tipo único de realidad, capaz de violentar y forzar nuestra capacidad biológica de conocer. (T: E, P:15, R:14)</p>
<p>11. Ser conociendo de las distintas miradas alrededor de las situaciones y procesos sociales. (T: E, P:15, R:13)</p>

12. La objetividad en la investigación en literatura estaría relacionada con una interpretación adecuada de las fuentes utilizadas. (T: E, P:15, R: 12)
13. Es un estado o condición que permite develar o comprender un fenómeno dado en sus complejidades. No se corresponde con una discusión sobre la verdad ni el objetivismo, sino con el esfuerzo e intención de conocer algo que no conocemos. (T: E, P:15, R:11)
14. Un estándar epistémico restringido utilizado como instrumento de control del conocimiento. (T: E, P:15, R:10)
15. Se parte siempre de una REALIDAD, y se involucran mis supuestos de forma consciente. Se busca relacionar filosofía con ciencias humanas en busca de verdades que tienen un alcance político, ético y epistemológico. Cabe la estética en este empeño. La verdad es histórica y re-crea verdades antiguas o las cambia, según el contexto del investigador y sus intereses en todo esto es clave la idea y la praxis de la emancipativo de los sujetos y las sociedades. (T: E, P:15, R:7)

Análisis de perspectivas de objetividad

Cuando nos preguntamos ¿Qué es la objetividad? Desde mi punto de vista, su respuesta se encaminaría más a las posibles rutas del método de las ciencias naturales, ya que, es contundente la interpretación de hechos y de los datos dados. Sin embargo, existe debates que ponen en disputas muchas acepciones acerca de la objetividad, véase, La posibilidad de la objetividad en ciencias humanas (Aguirre, 2020) un artículo en el cual, aborda concepciones desde muchas perspectivas, un trabajo muy riguroso de las concepciones de objetividad, y su posible respuesta a la objetividad en ciencias humanas. En ese orden de ideas, el propósito fundamental no es responder qué es la objetividad, sino también de responder a la pregunta por la objetividad en las ciencias humanas.

Para ello, se realizó una encuesta a los investigadores de la facultad de Humanidades de la Universidad del Cauca, respondieron a partir de los conocimientos de su disciplina, qué podríamos entender por objetividad. Tengamos en cuenta los investigadores son profesores del

área de: literatura, antropología, historia y filosofía, también coordinadores de las maestrías y doctorados de la facultad.

Para empezar, hay posturas como esta: *Se parte siempre de una REALIDAD, y se involucran mis supuestos de forma consciente. Se busca relacionar filosofía con ciencias humanas en busca de verdades que tienen un alcance político, ético y epistemológico.* (T: E, P:15, R:7)

Para mí, es importante el lugar de enunciación y el contexto. Sin embargo, *la objetividad depende del paradigma o paradigmas desde donde podemos plantear y observar una determinada hipótesis de trabajo o que nos permita acercarnos lo más rigurosamente posible a hechos y fenómenos sociales que por su naturaleza no se pueden encasillar en marcos rigurosos como ocurre cuando se aborda fenómenos como los que se dan en las ciencias naturales.* (T: E, P:15, R:4) Cuando nos enfocamos en las ciencias humanas, nos vemos en el trabajo de ver nuestro entorno, de cómo se nos da el mundo y cómo este nos representa. Es más, *es un estado o condición que permite develar o comprender un fenómeno dado en sus complejidades. No se corresponde con una discusión sobre la verdad ni el objetivismo, sino con el esfuerzo e intención de conocer algo que no conocemos.* (T: E, P:15, R:11) En esa búsqueda incesante e interminable de comprender la objetividad en las humanidades, en el ejercicio riguroso epistémico y hermenéutico de comprender el mundo. Cada individuo situado en el contexto que le corresponde, siempre duda y se pregunta, por ejemplo, *entiendo la manera en que se dispone quien pregunta ante lo que le inquieta o le mueve a producir juicios. En principio se trata de un ejercicio de auto-afirmación más que de búsqueda de certidumbre en una realidad "exterior".* (T: E, P:15, R:6).

Otro aspecto a mencionar, es la contraposición de aquello que queremos encontrar en nuestra búsqueda, es decir, la objetividad se ha tornado en el campo de las humanidades en una imposibilidad por ese carácter ‘científico’, donde el conocimiento se reduce a un método. La posibilidad de esta discusión en las humanidades, es precisamente, darle ese carácter más humanístico, sino también a perspectivas más amplias. Tal como, la respuesta de un

investigador, es *una quimera, una imposición del "método científico" y el "positivismo" con el que se ha construido el pensamiento científico en Occidente. Una creencia en un tipo único de realidad, capaz de violentar y forzar nuestra capacidad bilógica de conocer.* (T: E, P:15, R:14).

Para finalizar, quiero agregar esta respuesta: *Por objetividad entiendo una forma de descripción, representación e interpretación de algunos hechos sociales en los que NO interviene de manera determinante la subjetividad de quien investiga. Es una forma impersonal en la que NO es determinante la ideología, la cultura y los afectos de quien analiza el hecho. Situación objetiva bastante difícil.* (T: E, P:15, R:8) La objetividad, plantea problemas específicos en donde la relación con la subjetividad queda reducida. Sin embargo, es fundamental tomar el riesgo, de hecho, es *algo que no podemos alcanzar, pero a lo que no se debe renunciar.* (T: E, P:15, R:9).

SEGUNDO ELEMENTO.

Traducción del texto *Nietzsche Value and Objectivity.*

NIETZSCHE, VALOR Y OBJETIVIDAD

Tsarina Doyle.

Resumen

Este artículo examina el estatus de los juicios de valor en la filosofía de Nietzsche. Se plantea que, aunque Nietzsche a menudo adopta la posición subjetivista que los valores humanos son proyecciones en el mundo, esta conclusión no se deriva de sus otros compromisos filosóficos, más bien, el no objetivismo del valor se sigue solo si tomamos la correspondencia o la verosimilitud como nuestro estándar de objetividad. Sin embargo, el perspectivismo de Nietzsche apunta a una explicación alternativa del valor. Para demostrar esto, el artículo examina dos argumentos contrastantes en sus escritos sobre el estatus de los valores humanos. El primero, articulado en *Humano, demasiado humano*, adopta una explicación no objetivista del valor. Esta explicación apoya aún más la lectura subjetivista al tratar la objetividad y el perspectivismo como mutuamente excluyentes. No obstante, la articulación que hace Nietzsche de la explicación subjetivista en *Humano, demasiado humano*, origina a un dilema existencial particular, cuyo alivio exige una segunda explicación alternativa, que ofrece una reconsideración significativa del estatus de nuestros juicios de valor. Esta segunda explicación, que se reconstruye utilizando las fuentes conceptuales disponibles en los escritos de Nietzsche, implica un nuevo examen de lo que constituye la objetividad. Se revela que la objetividad debe, después de todo, incluir la perspectividad, que lejos de separarnos de los objetos, marca el sello de nuestro compromiso inevitable con ellos.

Palabras claves: Valor, Objetividad, Ciencia, Invención, Perspectiva.

INTRODUCCIÓN

No puede haber ninguna duda de que la principal preocupación filosófica de Nietzsche es el tema de los valores, una preocupación que se articula, más fuertemente pero no

exclusivamente, en su análisis de las bases psicológicas y metafísicas del sistema de valores judeo-cristianos. Según Nietzsche, los valores son fundamentales para lo que es ser humano y son reflejo de sus complejas necesidades. En tanto continuos con la naturaleza (MBM: sección 230)¹, los valores humanos tienen una raíz fisiológica (MBM: sección 3; VP: sección 715) pero también exceden a la naturaleza al incorporar cuestiones psicológicas de sentido y significado que son 'no-naturales' (GC: sección 355; GM: III, sección 25). El ideal ascético, argumenta Nietzsche, por ejemplo, triunfa precisamente porque responde a la necesidad humana de resolver el problema de su propio significado (GM: III, sección 28). La complejidad del organismo humano está, por lo tanto, indisolublemente unida al hecho que es autoconsciente y que las cosas le importan. Como resultado, la preocupación humana por el sentido y el significado no es, para Nietzsche, reducible a una estimación del valor instrumental. En *La Gaya Ciencia*, por ejemplo, escribe sobre "lo que realmente tiene valor" (GC: sección 99), y su apelación a un estándar aristocrático según el cual juzgamos 'cada elevación del tipo de «ser humano»' (MBM: sección 257), también apela a una medida no instrumental del valor. A lo largo de sus escritos, Nietzsche demuestra una aguda conciencia de cómo los valores impregnan, y de hecho constituyen, el tejido mismo de la aculturación del animal humano en la sociedad, y cómo los valores tienen el poder de elevar y disminuir la vida humana. Por lo tanto, afirma, que los valores cristianos, por ejemplo, han "librado una guerra a muerte, contra el *presupuesto* de cada elevación, cada crecimiento de la cultura" (AC: sección 43). Su conciencia del poder creciente y decreciente de los valores lo lleva a formular juicios evaluativos que distinguen las formas superiores de la vida humana de las inferiores, y a recomendar formas de vida nobles sobre otras innobles. Para él, los conceptos de valor, tales como 'noble' o 'innoble', siempre se articulan o expresan bajo la forma del juicio que algún *x* se puede evaluar en estos términos. Emplea una metáfora óptica para describir la práctica de hacer juicios evaluativos, sugiriendo que podemos distinguir entre los juicios de valor que 'ven' las cosas claramente y los que no. Por lo tanto, describe el cristianismo como un defecto de los ojos (CW: Epílogo),

porque su perspectiva de valor no es verídica, mientras sugiere que el desprecio del noble por el fenómeno psicológico del *resentimiento* representa correctamente las propiedades evaluativas de este estado mental (GM: I, secciones 10, 13; cf. GM: III, sección 14). Sin embargo, a pesar de su énfasis en la importancia del valor y el claro supuesto en estas evaluaciones que nuestros juicios de valor pueden ser objetivos, Nietzsche es ambivalente sobre su estatus, especialmente cuando sugiere que los valores son meramente subjetivos. En consecuencia, no son claras las bases sobre las cuales distingue entre juicios de valor en competencia dentro de una cultura. Este artículo examinará la fuente de la tensión, señalando cómo, a pesar de su ambivalencia, Nietzsche tiene los recursos conceptuales para respaldar el objetivismo de valor presupuesto en sus propias consideraciones evaluativas.

Pero, primero debemos entender por qué Nietzsche describe los valores como no objetivos. Hay un hilo en el pensamiento de Nietzsche, articulado predominantemente en sus primeros escritos anteriores a *Humano, demasiado humano* que considera el conocimiento humano y los valores como errores porque son metafísicamente infundados y no se corresponden con una esfera no empírica de realidad o cosa-en-sí². Sin embargo, debe notarse que la descripción que hace Nietzsche de los valores humanos como erróneos no desaparece ni siquiera cuando considera la idea de una realidad metafísica no empírica como cognitivamente insignificante o ininteligible (HDH: sección 9; GC: sección 54; GM: III, sección 12). Por ejemplo, argumenta que todas las valoraciones son interpretativas y, por lo tanto, implican actos de violentar, de presionar en forma ordenada, de reducir, de omitir, de moldear, de fabricar, de falsificar. (GM: III, sección 24). Cuando continúa describiendo los juicios evaluativos como no objetivos, presupone que la búsqueda de la objetividad debe estar informada por el ideal metafísico de la correspondencia (GM: III, sección 24), aunque ahora lo que constituye la correspondencia está vestido con trajes naturalistas. En consecuencia, la objetividad aún implica correspondencia con el mundo, pero el mundo se identifica ahora con la realidad empírica, en lugar de una cosa-en-sí no empírica (GC: sección 373). Aunque Nietzsche, en su mayor parte, niega que la

objetividad sea de importancia primordial y argumenta en cambio que el significado de un valor para la vida es de mayor importancia (GC: sección 373; MBM: sección 1; GM: III, sección 24), su descripción continuada de los juicios de valor como ficticios e inventivos no está conforme con la supuesta objetividad de sus propias consideraciones evaluativas. El estatus ficticio de los juicios de valor en general se deriva de su yuxtaposición de invenciones evaluativas con explicaciones científicas del mundo empírico, que él considera como no contaminadas por preferencias o voluntades subjetivas (HDH: secciones 34, 371; GC: secciones 107, 373). De acuerdo con el punto de vista expuesto aquí, una propiedad objetiva es aquella que se puede describir sin referencia a los efectos de esa cosa en sujetos humanos (VP: sección 565). Una propiedad subjetiva, por otro lado, solo se puede describir en términos de sus efectos en sujetos humanos. Las propiedades subjetivas pueden compararse con cualidades secundarias como el color y el gusto (HDH: sección 16) que, a diferencia de sus contrapartes primarias, no se parecen ni se corresponden con el objeto empírico. Contrastada de esta manera, la objetividad implica adoptar un punto de vista externo, que descubre los hechos, mientras que las propiedades subjetivas implican una referencia a las características fenomenológicas de la experiencia evaluativa vivida por el ser humano. Las propiedades subjetivas están en consecuencia, incluidas en la experiencia de los seres humanos. Por tanto, la perspectividad, la afectividad y la relacionalidad se consideran como los marcadores tanto de juicios como de propiedades subjetivas. Así pues, para alcanzar una postura objetiva, lo debe poder escapar de todas las perspectivas o puntos de vista.

Nietzsche desarrolla su filosofía de valor dentro de los parámetros de estas nociones opuestas de objetividad y subjetividad. Por ejemplo, describe el estatus metafísico de los valores de forma análoga a las cualidades secundarias cuando yuxtapone lo que llama ‘sensaciones de valor’ con el carácter cuantitativo del conocimiento ‘científico’ objetivo. Nietzsche sostiene que los juicios evaluativos se caracterizan por una cualidad fenomenológica o afectiva particular, que se experimentan como estados de favor o desfavor. Como resultado, nuestros juicios evaluativos

deben ser subjetivos, no se corresponden con el mundo empírico o con el objeto independiente de nuestras percepciones humanas (VP: sección 565).

Es la creencia en que nuestros juicios de valor no pueden ser objetivos en la forma que se acaba de describir, nos dice, la que informa el fenómeno cultural que él llama nihilismo. El nihilismo surge de la disociación del mundo y el valor, que Nietzsche articula en términos de la separación del 'es' del 'debe'.³ La ruptura tiene lugar como resultado de darnos cuenta de que nuestros valores más altos, que pensábamos anteriormente que tenían una base metafísica, no pueden realizarse en el mundo empírico. Nuestros juicios evaluativos fallan la prueba de objetividad porque, aunque hay un mundo que se corresponde con la descripción científica empírica, no hay un mundo que se corresponda con el valor humano. Por ende, los juicios evaluativos se consideran ilusorios o falsos porque no pasan la prueba de la correspondencia, donde la correspondencia se adjudica desde una perspectiva decididamente neutral en cuanto al valor. El nihilista también sufre de desesperación ante el reconocimiento de que nuestros valores no se corresponden con propiedades del mundo empírico.⁴ Al unirse con el punto de vista externo, según el cual la objetividad implica neutralidad evaluativa, el nihilista se ve obligado a aceptar la conclusión emotivista que los juicios evaluativos son *meramente* actitudes afectivas. Por lo tanto, se cree que el punto de vista interno del discurso evaluativo se libera del mundo. En consecuencia, Nietzsche describe al nihilista como 'un hombre que juzga al mundo como debería ser y el mundo como debería ser no existe' (VP: sección 585A). La razón por la que el Nihilista juzga de esta manera es porque él sostiene que las propiedades que nuestros juicios evaluativos atribuyen al mundo no son propiedades reales sino más bien proyecciones antropocéntricas sobre el mundo.

A menudo se piensa que Nietzsche respalda esta conclusión nihilista. Su afirmación que no hay propiedades en el mundo que se correspondan con nuestros juicios evaluativos, que los valores pueden entenderse de manera análoga a los colores que proyectamos en los objetos (HDH: sección 16; MBM: sección 215), se toman como evidencia en apoyo de tal interpretación. De

manera similar a Hume, que escribe, por ejemplo, que el ‘vicio’ y la virtud, por lo tanto, pueden compararse con sonidos, colores, calor y frío, los cuales, según la filosofía moderna, no son cualidades en el objeto sino percepciones en la ‘mente’⁵, Nietzsche describe el valor en términos de proyección. Él escribe:

Hemos pensado en el asunto y finalmente hemos decidido que no hay nada bueno, nada hermoso, nada sublime, nada malo en sí mismo, sino que hay estados del alma en los que imponemos esas palabras sobre cosas externas y en nosotros. (A: Sección 210).⁶

Aunque Nietzsche algunas veces se ve influenciado por el no objetivismo del valor, esta conclusión no se deriva necesariamente de sus otros compromisos filosóficos. Por el contrario, el no objetivismo de valor se sigue solo si permitimos que sea posible el divorcio del conocimiento extra-perspectivo de las respuestas afectiva o recomendada, es decir, si tomamos la correspondencia o la verosimilitud como nuestro estándar de objetividad. Sin embargo, creo que el perspectivismo de Nietzsche es compatible con una explicación diferente del valor. Además, esta opción soluciona un problema fundamental que surge de cualquier intento de disociar el valor y la objetividad. Para demostrar estos puntos, ahora procederé a examinar dos argumentos contrastantes en sus escritos sobre el tema.

El primero, articulado en *Humano, demasiado humano*, adopta una explicación no objetivista del valor. Esta explicación respalda aún más la lectura subjetivista al recurrir a la comprensión oposicional entre objetividad y la subjetividad descrita anteriormente. Sin embargo, al revisar la explicación subjetivista en el contexto de su aparición en *humano, demasiado humano*, veremos que da lugar a un dilema existencial particular, cuyo alivio exige una segunda explicación alternativa, que ofrece una reconsideración significativa del estatus de nuestros juicios de valor.

Esta segunda explicación, que reconstruiré utilizando los recursos conceptuales disponibles en los escritos de Nietzsche, y que es filosóficamente más satisfactoria que la primera, implica un nuevo examen de lo que constituye la objetividad. Un examen extenso de su posterior apelación a la posibilidad del conocimiento en perspectiva en particular (GM: III, sección 12) revelará que la objetividad debe incluir, después de todo, la perspectividad, la afectividad y la relacionalidad, que lejos de separarnos de los objetos, marca el sello de nuestro compromiso inevitable con ellos.

El primer Argumento. No Objetivismo del valor en Humano, demasiado humano

El no objetivismo del valor en *Humano, demasiado humano* proviene del análisis de Nietzsche sobre la desaparición de la base metafísica tradicional de nuestros valores. Argumenta que hasta ahora creíamos que nuestros valores se correspondían con objetos metafísicos reales, independientes de la mente y no naturalistas (HDH: sección 9). El carácter erróneo de esta creencia es revelado por el análisis científico, un término que Nietzsche usa para referirse tanto a los resultados de las ciencias naturales como al examen histórico (HDH: secciones 1, 9, 10). Argumenta que tal análisis arroja dudas sobre la inteligibilidad de un mundo metafísico que además nos da la ‘verdad’ sobre el mundo empírico. (HDH: sección 29). Por lo tanto, el discurso científico es “la imitación de la naturaleza en los conceptos” (HDH: sección 38). Como resultado, un análisis científico riguroso, afirma Nietzsche, supera la superstición y los problemas metafísicos en una era nueva, purificada, de conocimiento objetivo (HDH: sección 34). La nueva era de la ciencia, que captura el mundo desde un punto de vista no evaluativo, argumenta, revela que nuestros juicios evaluativos informados de modo perspectivista (HDH: secciones 34, 371)⁷ no se corresponden con el mundo. Por ende, el conocimiento objetivo implica que el reconocimiento de que el mundo empírico carece de valor y, en consecuencia,

los valores humanos dependen esencialmente del sujeto en lugar de las propiedades reales del mundo (HDH: sección 29 y siguientes).

Por consiguiente, de manera similar a nuestra reflexión anterior sobre el subjetivismo de los valores, Nietzsche concluye en *Humano, demasiado humano* que los juicios evaluativos representan el punto de vista interno del sujeto y que este punto de vista interno no tiene restricciones realistas en la medida en que se separa del mundo. Sin embargo, en *Humano, demasiado humano* Nietzsche señala que de este argumento se desprende un dilema existencial particular; el dilema depende de la dificultad de operar con valores significativos (HDH: secciones 6, 7) dadas las revelaciones del análisis científico. Aunque Nietzsche propone que “la importancia del conocimiento para la vida tiene que parecer tan grande como sea posible” (HDH: sección 6; cf. GC: sección 110), su apelación a la objetividad de la ciencia y a la subjetividad del discurso evaluativo indica que es evidente que el conocimiento objetivo está completamente separado y carece de importancia para la vida a medida que lo experimentamos fenomenológica y evaluativamente. La apelación de Nietzsche a un estado mental recuerda la descripción que hace Schopenhauer de la experiencia estética⁸ que se abstiene de hacer juicios de valor a partir del simple “mirar satisfecho” el fenómeno de la vida, no es en última instancia una solución plausible al dilema. Esto se debe a que la evaluación, como admite Nietzsche en su prefacio posterior al libro de 1886, es “inseparable de la vida” (HDH: sección 6). Las formas simbólicas y los valores, según Nietzsche, son intrínsecos a la cultura humana y definen nuestra actividad como animales humanos (HDH: secciones 16, 22)⁹.

Si el mirar satisfecho no es una solución plausible, entonces: ¿cómo evitamos colapsar en la ‘desesperación’ nihilista que resulta de aceptar que los valores son objetivos carentes de sentido? (HDH: sección 34) Dado que no se puede prescindir de los valores, algunos comentaristas han sugerido que podríamos superar la dicotomía entre conocimiento y valor pretendiendo que nuestros valores sean objetivos, incluso si no lo son. Nietzsche oscila entre

dos versiones de esta pretensión. La primera versión enfatiza en la importancia de engañarnos a nosotros mismos para pensar que nuestros valores son objetivos; mientras que la segunda versión enfatiza en el papel de las ficciones autoconscientes.¹⁰ Dejando de lado la cuestión de si las ficciones autoconscientes tienen el poder de motivar o estimular la acción, ambas explicaciones proponen que la única opción disponible para nosotros, dada la oposición que Nietzsche ha establecido entre conocimiento objetivo y valor, es inventar valores, ya sea conscientemente o no, en un contexto elaborado de creación de creencia. La idea aquí es que nuestros valores pueden operar en una estructura holística de relaciones, haciéndolos mutuamente consistentes, pero en última instancia, no objetivos porque flotan libres en el mundo.¹¹

Sin embargo, como mostraré a continuación, el recurrir a consideraciones que van más allá de los límites inmediatos del texto de Nietzsche hacia un diagnóstico planteado por David Wiggins, esta respuesta es, en última instancia, insatisfactoria como explicación del juicio evaluativo. Los problemas que enfrenta el argumento subjetivista se ilustran mediante la explicación que hace Wiggins de la respuesta de Richard Taylor al mito de Sísifo como una prueba sobre el significado objetivo de la vida. Taylor destaca dos posibles respuestas a la difícil situación de Sísifo de subir rocas hacia la colina solo para que estas caigan una y otra vez, respuestas que posiblemente reflejan el predicamento nihilista de Nietzsche, quien, confrontado con la disolución del propósito metafísico de las cosas de otro mundo, juzga el mundo como carente de sentido objetivo y como vacío de valor.

La primera respuesta, que intenta señalar un criterio objetivo de valor, afirma que, si las piedras se ensamblarán como un monumento duradero en la cima de la colina, entonces los esfuerzos de Sísifo podrían considerarse objetivamente significativos. Sin embargo, Taylor argumenta que, aunque un final duradero, o *telos*, podría constituir un propósito para el trabajo, de hecho,

como lo sabe muy bien el nihilista de Nietzsche, no hay permanencia (HDH: sección 22) e, incluso si se pudiera concebir tal permanencia, Taylor sostiene que su punto sería “efectivamente negado por el aburrimiento que produce el resultado del trabajo”.¹² Por lo tanto Taylor, propone una segunda respuesta, subjetivista, a la difícil situación de Sísifo. Es decir, Taylor nos pide que imaginemos que los Dioses, como un acto de misericordia, inyectan en las venas de Sísifo una sustancia que influye en su carácter y lo mueve de tal modo que Sísifo es impulsado o quiere rodar piedras. Taylor encuentra que esta respuesta subjetivista es más satisfactoria, al mantener que la fuente de valor reside en la actividad de nuestras voluntades y no se “otorga desde afuera”.¹³

Sin embargo, la respuesta subjetivista de Taylor es insatisfactoria por las mismas razones que es insatisfactoria la disociación de Nietzsche de objetividad y valor en *Humano, demasiado humano*. En primer lugar, equipara el valor y el significado con la invención subjetiva y lo yuxtapone al descubrimiento objetivo. Al hacerlo, en segundo lugar, separa nuestros valores de la realidad externa. Como señala Wiggins, esto nos deja en la posición donde *la visión interna no debe ser consciente de la externa y debe disfrutar de nociones esencialmente ilusorias de objetividad, importancia y significado*.¹⁴ Además de poner en tela de juicio la viabilidad práctica de tales ideales, no es así como fenomenológicamente vivenciamos estados mentales evaluativos. Wiggins escribe:

Para verse a sí mismo y a su objeto de la manera extraña de la vista externa, el estado vivenciado debería estar preparado para suponer que él, el estado, podría haberse iluminado sobre cualquier otro objeto (incluso cualquier otro tipo de objeto), siempre que las actitudes requeridas pudieran haber sido inducidas. Pero en esta concepción de tales estados, tenemos derecho a quejarnos de que no queda nada que podamos reconocer, o que la perspectiva interna no se repudie instantáneamente.¹⁵

El argumento aquí es que experimentamos fenomenológicamente la actividad de valorar cómo dirigida intencionalmente hacia objetos externos, que, a su vez, merece nuestro juicio evaluativo.¹⁶ A pesar de que Nietzsche sugiere algunas veces que nuestros juicios evaluativos son subjetivamente auto-referenciales, no obstante, admite que experimentamos fenomenológicamente tales juicios como causados, merecidos y limitados por la realidad empírica externa. En su explicación del valor como voluntad de poder, afirma que los juicios de valor pueden entenderse en términos de ‘sentimientos’ de fortaleza y debilidad frente a la experiencia de ‘resistencia’ del mundo con nuestros juicios evaluativos (AC: sección 2) El problema del nihilismo se deriva precisamente de la resistencia del mundo a tales valoraciones. Según Nietzsche, el nihilismo resulta del conflicto entre nuestros ‘deseos’ y el ‘curso del mundo’ (VP: sección 333). Por lo tanto, para él, los juicios evaluativos no se experimentan como meras ilusiones. Además, sostiene que la aculturación de la voluntad humana dentro de los límites de la sociedad y la costumbre ha inducido en la voluntad humana un apetito por razones objetivas, o lo que él llama ‘razón en la vida’ (A: sección 429; GC: secciones 1– 2).¹⁷ Sin embargo, uno podría preguntarse: Por qué es importante para Nietzsche conciliar el estatus de los juicios evaluativos con nuestra experiencia fenomenológica de valorar como deseo sujeto a restricción. La razón es que, si Nietzsche no hace esto, entonces es posiblemente culpable de restablecer una distinción entre apariencia y realidad. Para reiterar una afirmación hecha en las secciones introductorias de este artículo, la distinción entre apariencia y realidad para Nietzsche incluye no solo la que existe entre el conocimiento humano y la cosa-en-sí radicalmente incognoscible, sino también entre la experiencia fenomenológica y la supuesta descripción científica libre de valor. Aunque aquí nos ocupamos principalmente de lo último, ambas formas de oposición son contrarias a la afirmación de Nietzsche de que en realidad solo hay tonos de apariencia más claros y oscuros (MBM: sección 34; CI: sección IV). La disociación de la experiencia fenomenológica de la naturaleza de las cosas amenaza con separar la mente humana de su mundo, socavando así cualquier proyecto, como el de Nietzsche, que tiene como objetivo

capturar el mundo ‘desde adentro’ (MBM: sección 36) o afirma que la psicología proporciona la clave para comprender cuestiones filosóficas fundamentales (MBM: sección 23). En consecuencia, nuestra pregunta es: ¿podemos dar sentido a nuestra experiencia fenomenológica de valor dentro de un marco nietzscheano?

Peter Poellner ha presentado recientemente un argumento a favor de la objetividad fenoménica del valor dentro de un contexto nietzscheano. Según Poellner, los juicios o compromisos de valor, como ‘x es bueno’, se experimentan como respuestas afectivas que no son causadas simplemente por un objeto, sino merecidas por él.¹⁸ Los valores, según él, pueden describirse como fenomenalmente objetivos más que subjetivos pueden ser re-experimentados por uno mismo y por otros, aunque su afectividad vivenciada los hace dependientes existencialmente de los evaluadores humanos. En consecuencia, la objetividad fenoménica no implica realidad metafísica y Poellner afirma que Nietzsche es en última instancia indiferente a la realidad metafísica de los valores:

Lo objetivo en este sentido es lo que se presenta de manera estándar como perteneciente al objeto (cotidiano, fenoménico), tal como lo visible, el color fenomenal de una mesa aparece como una propiedad de la mesa en sí, y no, por ejemplo, como una propiedad de una ‘sensación interna’. Un elemento es objetivo, en lugar de subjetivo, en este sentido (que denominare *objetividad fenoménica*) solo en caso de que su existencia y naturaleza no están tan agotadas por ningún estado vivencial particular que pretenda representarlo, y sea disponible para varias vivencias numéricamente distintas de ello, por uno mismo y por otros, listos para ser vivenciados, por así decirlo. Sin embargo, la afirmación de que un elemento sea fenoménicamente objetivo no prejuzga ni reemplaza la cuestión metafísica de si pertenece al mobiliario último del universo.¹⁹

Según Poellner, la objetividad fenoménica implica la visión de que las propiedades fenomenales, como las experiencias de color o de valor, son características de los objetos que rodean nuestro mundo de la vida, pero pueden no ser propiedades de las cosas-en-sí. Es crucial

para nuestras preocupaciones el que, Poellner afirme que las propiedades fenomenales son compatibles con las propiedades científicas físicas porque las primeras, según él, se superponen fuertemente a las segundas permitiendo una relación causal simétrica entre las dos.²⁰ Puesto que la objetividad fenoménica es metafísicamente neutra, sostiene que no necesitamos preguntarnos por qué las propiedades fenoménicas superponen a las físicas. Hacerlo de este modo, es buscar, contrario a los objetivos de Nietzsche, una respuesta metafísica, que es de interés puramente teórico y que, por lo tanto, no tienen ninguna diferencia práctica para nosotros. En la noción de objetividad metafísicamente neutral de Poellner se presupone que la objetividad fenoménica es relativa a nuestros intereses e inquietudes prácticas intersubjetivas. La postura metafísica e indiferente de Poellner deja una laguna explicativa en torno a su explicación de la relación de dependencia entre las propiedades fenoménicas y las físicas. Él justifica la postura de presentar la relación de co-variancia como tremendamente fáctica afirmando que es sólo cuando se ofrecen explicaciones metafísicas de la relación entonces

‘puede emerger una incompatibilidad lógica entre las creencias implícitas en nuestra práctica evaluativa diaria y estas creencias metafísicas’.²¹ Sin embargo, una ambigüedad se desliza en el argumento de Poellner, que contradice su renuncia a las explicaciones metafísicas, cuando describe la relación entre las propiedades fenoménicas y las propiedades físicas sobre las que se superponen como similares a las propiedades primarias y secundarias.²² Si esta distinción se entiende entre las propiedades relacionales subjetivas y dependientes de la mente y las propiedades intrínsecas objetivas e independientes de la mente, entonces se puede decir que la distinción equivale a la que ocurre entre la apariencia y realidad. Pero, entendido de esta manera, es difícil apreciar cómo la apelación de Poellner a la objetividad fenoménica supera la dicotomía entre el punto de vista interno del discurso evaluativo y el punto de vista externo del discurso científico. Dado que Poellner argumenta que los valores dependen existencialmente de las mentes, no podría aceptar la sugerencia de que las cualidades secundarias, y, por lo tanto, las propiedades fenoménicas, pueden ser entendidas como reales si son poderes en el objeto para

producir apariencias en los observadores.²³ Además, esta última posición presupone una metafísica de los poderes causales basada en cualidades primarias no relacionales e intrínsecas. Incluso si el indiferentismo metafísico de Poellner no impidiera tal explicación, lo sería, dada la prioridad explicativa otorgada aquí a las cualidades primarias, sigue siendo difícil ver cómo se puede evitar una dicotomía entre valor y ciencia en estos términos.

Poellner podría responder que incluso las propiedades físicas de los objetos son, en cuanto a elementos vivenciales que pueblan nuestro mundo de la vida, constituidos por la mente humana.²⁴ Tal respuesta está implícita en su propuesta de objetividad relativa. Una explicación constitutiva de la mente sostiene que el mundo tal como lo vivenciamos depende de la mente y es relativo a nuestros intereses y preocupaciones humanas. Es el carácter relativo de la explicación constitutiva lo que permite la posibilidad de un remanente metafísico incognoscible a nuestra vivencia antropocéntrica, una posibilidad a la cual Poellner sugiere que deberíamos ser indiferentes. Sin embargo, la objetividad relativizada y la relevancia práctica, a pesar de su estatus intersubjetivo, no encaja bien con la presuposición de Nietzsche de una medida no instrumental de valor y su rechazo, especialmente en sus escritos posteriores a *Humano, Demasiado Humano*, sobre la distinción entre apariencia y realidad. Aunque Nietzsche sigue insistiendo en que los valores reflejan intereses específicamente humanos, su rechazo de la distinción entre apariencia y realidad presupone que su carácter cargado de interés no apoya la idea de remanente metafísico incognoscible. Así pues, la objetividad del valor para Nietzsche debe excluir una dicotomía entre valor y ciencia, además de negar que existe un remanente metafísico incognoscible a nuestra experiencia del mundo. Puesto que la idea de un remanente metafísico se deriva de una explicación constitutiva de la mente, la última explicación también se debe abandonar.

En consecuencia, para responder satisfactoriamente al dilema existencial propuesto por Wiggins, Nietzsche debe tener en cuenta nuestra experiencia fenomenológica de formular juicios de valor sin reintroducir una distinción entre apariencia y realidad en cualquiera de los

dos sentidos. Esto significa que debe asegurar nuestra experiencia fenomenológica de los juicios de valor como un deseo sujeto a restricciones sin yuxtaponer juicios al punto de vista de la ciencia o de la posibilidad de una esfera metafísica incognoscible. Nietzsche dispone de los recursos conceptuales necesarios para satisfacer estas necesidades. En la siguiente sección, utilizaré estos recursos conceptuales a través de un compromiso crítico con la posición subjetivista de *Humano, Demasiado Humano*, que allanará el camino para una explicación revisada de la objetividad y el estatus del valor humano.

El segundo argumento: Reconstrucción del objetivismo del valor

A la luz de su afirmación de que los juicios evaluativos definen nuestras prácticas culturales humanas, es importante para Nietzsche aferrarse a la perspectiva interna del discurso evaluativo. La satisfacción de este objetivo requiere que conserve el punto de vista subjetivista. Sin embargo, si quiere dar plena legitimidad a nuestra experiencia fenomenológica de valoración, necesita encontrar alguna forma de conciliar este punto de vista interno con el punto de vista de la ciencia, además de negar la legitimidad de la posibilidad de un remanente metafísico más allá del mundo empírico que es cognoscible por nosotros. Si bien Nietzsche tiene los recursos conceptuales para lograr este objetivo, se requiere un cierto grado de reconstrucción para lograr una resolución.

Para tener éxito la reconstrucción debe demostrar que Nietzsche puede lograr tres objetivos distintos. Primero, debe rehabilitar el estatus de los juicios evaluativos socavando la oposición establecida en *Humano, demasiado humano* entre el discurso evaluativo y el científico. Segundo, y como resultado, debe establecer que los juicios de valor, en lugar de desconectarse de la realidad externa, de hecho, están intencionalmente estructurados y dirigidos hacia esta realidad. Por realidad externa me refiero a objetos empíricos reales, independientes de la mente. Además, la estructura intencional de los juicios evaluativos debe impedir que los objetos tengan una naturaleza independientemente de cómo puedan parecer o ser experimentados por nosotros.

En tercer lugar, Nietzsche debe mostrar, no solo que los valores son sobre objetos externos, sino que podemos distinguir entre aquellos valores que capturan sus objetos correctamente y aquellos que no son verídicos. El logro de estos objetivos arrojará la conclusión de que la objetividad y la verosimilitud (términos que emplearé como sinónimos) no requieren correspondencia, y que la relacionalidad, afectividad y perspectividad pueden ser marcadores de lo objetivo sin remanente metafísico. Con estos objetivos en mente, ahora examinaré cada uno de los requisitos con más detalle.

El primer paso hacia la rehabilitación del estatus de los juicios evaluativos se puede lograr apelando a la evaluación de Nietzsche del estatus y el alcance del discurso científico en sus escritos posteriores. Aquí su crítica de la comprensión ascética de la ciencia socava la idea de que el discurso científico puede proporcionar un acceso neutral y extra-perspectivista al mundo.

Él escribe:

No existe, juzgando con rigor, una ciencia ‘libre de supuestos’>, el pensamiento de tal ciencia es impensable, es paralógico: siempre tiene que haber allí una filosofía, una ‘fe’, para que de ésta extraiga la ciencia una dirección, un sentido, un límite, un método, un

derecho a existir.

(GM:

III, sección 24)

Esta es una posición significativamente diferente a la de *Humano, demasiado Humano*, donde él sostiene que la ciencia puede elevarnos, aunque sea momentáneamente, más allá de la subjetividad y la perspectiva del discurso evaluativo (HDH: sección 16).²⁵ Sin embargo, en sus escritos posteriores él reconsidera la afirmación de que la ciencia es capaz de producir un punto de vista sin presupuestos o libre de valor. Esto se desprende de su rechazo de la coherencia de la idea del conocimiento extra-perspectivista en estos escritos.

A partir de ahora, señores filósofos, guardémonos mejor, por tanto, de la peligrosa y vieja patraña conceptual que ha creado un <<sujeto puro de conocimiento, sujeto ajeno a la voluntad, al dolor, al tiempo>>:- aquí se nos pide siempre pensar un ojo que de ninguna manera puede ser pensado, un ojo carente en absoluto de toda orientación, en el cual debieran estar entorpecidas y ausentes las fuerzas activas e interpretativas, que son, sin embargo, las que hacer ver sea ver-algo, aquí se nos pide siempre, por tanto, un contrasentido y un ojo-concepto de ojo. (GM: III, sección 12)

Mientras Nietzsche emplea una metáfora visual para resaltar la noción de perspectiva, Heidegger está en lo cierto cuando advierte en contra de tomar tan literal la metáfora ocular del perspectivismo. Según Heidegger, 'la "perspectiva" nunca es el mero ángulo de visión desde el que se ve algo, sino que debe entenderse como una condición evaluativa de preservación y mejoramiento.'²⁶ Una perspectiva, así entendida, constituye una contribución humana a cómo aparecen las cosas (GC: sección 57; GM: III, sección 12). Según Nietzsche, el perspectivismo implica adoptar una postura evaluativa hacia el mundo. Argumenta que todas las perspectivas, como 'puntos de vista' (VP: sección 715) que adoptamos hacia el mundo, son evaluativas (VP: sección 481).

Una implicación de esto es que la distinción entre el punto de vista interno del discurso evaluativo y el punto de vista del discurso científico colapsa porque ahora se deduce que el discurso científico no es menos perspectivista que el discurso evaluativo. Incluso en su forma más descriptiva, la ciencia describe el mundo desde una teoría particular de cómo es el mundo, una teoría que es una expresión de valores y preferencias (VP: sección 567). Esto no quiere decir que no podamos distinguir entre juicios científicos y juicios evaluativos, sino que los juicios científicos nunca están libres de valor. Es decir, aunque las ciencias naturales, por ejemplo, se ocupan principalmente del nexo causal del mundo,²⁷ para que pueda articular juicios sobre las causas, debe adoptar una perspectiva sobre lo que debe considerarse como un buen

apoyo o justificación evidencial para una proposición, y, por lo tanto, nunca puede ser evaluativamente neutral. Además, Nietzsche niega que el carácter afectivo o loable de los juicios evaluativos los separe de sus contrapartes científicas. Esto se debe a que, para Nietzsche, el afecto es el modo en el que interpretativa y evaluativamente encontramos el mundo. Él escribe acerca de ‘El mundo visto, sentido, interpretado [ausgelegt como tal y así para que la vida orgánica pueda preservarse en esta perspectiva de interpretación [*dieser Perspective von Auslegung* (VP: sección 678). El afecto es perspectivista, y escrita en la idea de perspectiva, para Nietzsche, está la idea de alabanza o culpa (HDH: sección 34; VP: sección 267). De acuerdo con este argumento, entonces, la física y las ciencias naturales (MBM: secciones 14, 22), y de hecho el pensamiento racional en sí mismo (VP: sección 552)²⁸, no son menos interpretativos o evaluativos que la moral (GC: sección 359).²⁹ Para Nietzsche, en la medida en que hagamos una distinción entre discurso científico y evaluativo, la distinción debe entenderse como distinción de grado y no de clase.³⁰

Sin embargo, la afirmación de Nietzsche de que la interpretación, la perspectiva y, por lo tanto, los valores son fundamentales para las investigaciones en las ciencias naturales, así como en las ciencias humanas, ha sido tomada por algunos como que nuestro conocimiento en estos campos es irreductiblemente antropocéntrico y totalmente divorciado del mundo. Por ejemplo, Nietzsche escribe lo siguiente sobre lo que él considera ser la noción del físico de la legalidad de la naturaleza:

Ella no es una realidad de hecho, no es un “texto”, antes bien es tan sólo un arreglo y una distorsión ingenuamente humanitarios del sentido, con los que complacéis bastante a los instintos democráticos del alma moderna... y podría venir alguien que con una intención y un arte interpretativo antitéticos supiese sacar de la lectura de esa misma naturaleza, y en relación a los mismos fenómenos, cabalmente el triunfo tiránico, despiadado e inexorable de pretensiones de poder. (MBM: sección 22)

En sentido literal, uno podría pensar que Nietzsche está afirmando de que nuestro compromiso interpretativo con el mundo implica una proyección ilimitada sobre el mundo de tal manera que nuestras interpretaciones son auto-referenciales, son sobre sí mismas y no sobre objetos externos. Sin embargo, este resultado puede evitarse si Nietzsche puede demostrar que los valores son condiciones necesarias de la experiencia de los objetos y, en consecuencia, que los valores están estructurados y dirigidos intencionalmente hacia la realidad externa. Esto nos lleva al segundo paso de nuestra rehabilitación del estatus de los juicios evaluativos. Su ejecución exitosa se deriva de un rechazo de una concepción teórico-independiente del mundo y de los objetos, un rechazo que está implícito en el perspectivismo de Nietzsche.

La concepción teórico-independiente sostiene que el mundo se mantiene por encima de nuestras afirmaciones epistémicas como un estándar neutral de objetividad y corrección y, como un correlato del punto de vista del ojo de Dios, conlleva la idea de que la realidad no puede ser captada adecuadamente por nuestra forma perspectivista de escribirla. Uso el término “teoría” no solo en el sentido restringido de un marco teórico (aunque puede significar esto en casos especiales), sino más bien para denotar que nuestro compromiso con el mundo siempre es interpretativo y se forma en el contexto de varias presuposiciones e intereses. Argumentando que todas nuestras descripciones son interpretativas o perspectivistas (MBM: sección 22), Nietzsche niega que podamos hablar de manera significativa sobre el conocimiento de la realidad independientemente de un punto de vista. Según Nietzsche, operamos en el ámbito del aparecer perspectivista, subrayando que su referencia a la aparecer no implica una referencia a algo que esté más allá de la apariencia (GC: sección 54).

Para Nietzsche, la apariencia se refiere al mundo como presentado perspectivamente, un punto que ilustra con un ejemplo de percepción. La percepción humana es perspectivista y central a su perspectividad es el papel de la imaginación, que, según él, contribuye activamente a la percepción de los objetos en lugar de reflejarlos pasivamente. En *Más allá del bien y del mal*,

nos llama la atención sobre la centralidad de la imaginación en la determinación de estos rasgos de percepción al delinear, en términos que se asemejan a la explicación de Kant sobre la imaginación en la síntesis y esquematización, cómo llegamos a tener percepción de los objetos. Según Kant, la imaginación es "la facultad de representar un objeto incluso *sin su presencia* en la intuición".³¹ Nietzsche está de acuerdo con esto, aunque lo articula en términos diferentes. La percepción, nos dice Nietzsche, se basa en cierta fabricación o invención realizada por la imaginación. Argumenta que la imaginación juega un papel importante al llenar los vacíos de las impresiones sensoriales inmediatas. Por ejemplo: para utilizar la propia ilustración de Nietzsche, cuando percibo un objeto, como un árbol, lo hago desde un ángulo particular que excluye la posibilidad de registrar todas las características del árbol. Sin embargo, reconozco el objeto *como* un árbol. ¿Cómo es esto posible? Nietzsche sostiene que es la imaginación la que lo hace posible. Argumenta aquí que cuando se trata del conocimiento, ya sea el conocimiento perceptual de un objeto o el conocimiento interpretativo de la conversación de otra persona, la imaginación siempre 'agrega' algo. En el caso de la percepción, son las características de un objeto que no vemos realmente, o, en el caso de la conversación, atribuimos creencias a una persona, así esas creencias no estén explícitamente articuladas. (MBM: sección 192).

Por 'fabricación' e 'invención', Nietzsche se refiere al papel complementario que desempeña la imaginación para facilitar la experiencia perceptual y el reconocimiento de los objetos. La fabricación como el término se usa aquí, sin embargo, no implica una proyección de cualidades o propiedades sobre el objeto que el objeto no tiene, sino que se refiere al acto de interpretar datos visuales de acuerdo con un esquema que se enfoca selectivamente en características particulares del objeto. Nietzsche usa el lenguaje de 'mentir' para transmitir la idea de que, en el caso del reconocimiento perceptual de objetos, el esquema interpretativo se enfoca en características particulares del objeto, que son aquellas características generales que el objeto comparte con otros objetos que se parecen. Nietzsche puede evitar la dicotomía

'invención' descubrimiento porque invención estrictamente hablando, no excluye para él el 'encontrar' (MBM: sección 12); más bien lo primero hace posible lo segundo.

Según Nietzsche, entonces, en la percepción y el conocimiento, el ojo/mente 'encuadra' objetos presentándolos perspectivamente. Al igual que Kant, Nietzsche niega que estemos familiarizados con la sensación dada como dada argumentando en cambio que nuestro conocimiento del mundo es inextricablemente interpretativo. Contra el positivista, escribe, no hay hechos, sólo interpretaciones (VP: sección 481; GC: sección 57). El objeto del conocimiento, argumenta, se nos presenta en perspectiva y, por lo tanto, depende de la teoría. Es decir, siempre vemos o conocemos el mundo desde una perspectiva particular y es incoherente la idea de tratar de articular una concepción satisfactoria del mundo independientemente de una perspectiva (GC: sección 374). Afirma que las perspectivas son necesarias para que podamos dar sentido intelectual a nuestra experiencia; son condiciones necesarias para que algo sea reconocido como algo o signifique algo para nosotros (GM: III, sección 12).³² Puesto que las perspectivas constituyen un horizonte evaluativo que condiciona nuestro encuentro con el mundo, se deduce, entonces, que los valores deben ser condiciones necesarias para que podamos tener experiencia del mundo. Nietzsche escribe:

El mundo aparente, es decir, un mundo visto según los valores; ordenado, seleccionado, según los valores, es decir, en este caso según el punto de vista de la utilidad con respecto a la preservación y el aumento de la potencia de una especie animal determinada.

¡La perspectiva, por lo tanto, decide el carácter de la 'aparición'! ¡Como si un mundo todavía se quedaría acabado después de deducir la perspectiva! (VP: sección 567)

La afirmación de que las perspectivas/valores son necesarios para dar sentido intelectual a nuestra experiencia se traduce en la idea de que las perspectivas/valores siempre se dirigen a

los objetos del mundo. Sin embargo, aunque estén dirigidos a objetos, Nietzsche no necesita comprometerse con la idea de que las perspectivas constituyen los objetos. Que él no necesite hacer esto se deriva de que él defiende sin ambigüedad, como a veces lo hace, que la idea de obtener una cosa-en-sí, inaccesible e incognoscible según nuestras perspectivas, sea una contradicción en los términos e incapaz de ser descrita positivamente. (GM: III, sección 12). Dado que la explicación constitutiva de la mente y la cosa-en-sí se apoyan mutuamente, la desaparición de uno resulta en la desaparición del otro. Libre de la cosa-en-sí, Nietzsche puede sostener que las perspectivas, en lugar de constituir el mundo empírico con el que estamos familiarizados, se posicionan en el mundo empírico y acceden a ese mundo, aunque sea parcial y nunca completamente. El mundo empírico es independiente de la mente, pero se acomoda al conocimiento perspectivista que tenemos de él. El argumento de Nietzsche a favor de tal posición se basa en la afirmación de que nuestras perspectivas, que condicionan cómo nos aparecen las cosas, de hecho, se desarrollan y toman forma de acuerdo con nuestro compromiso con el carácter evolutivo de la realidad misma. Esto es sugerido por su aprobación de una explicación evolutiva de los conceptos y de Darwin (GC: sección 357). Con estas situaciones Nietzsche puede, en consecuencia, satisfacer el segundo objetivo de demostrar la dirección intencional de los valores al mundo, además de negar que haya un remanente metafísico en el mundo como podría parecer o ser experimentado por nosotros.

Sin embargo, esto no impide la satisfacción del tercer objetivo de distinguir entre valores verídicos y no verídicos. Más bien, su satisfacción se deriva de la aceptación de Nietzsche de una concepción del mundo dependiente de la teoría. Esto se debe a que, en última instancia, lo que determina la verdad o la falsedad de nuestros juicios, según Nietzsche, no es su correspondencia con el mundo sino sus relaciones con otros juicios (VP: sección 530). Esto implica la práctica de lo que Nietzsche llama 'conciencia intelectual' (GC: sección 2), o las consideraciones de las mejores razones a favor y en contra de una creencia (GC: sección 319;

GM: III, sección 12). Porque a diferencia de su explicación del no objetivismo, donde las afirmaciones metafísicas tenían prioridad sobre las epistémicas, se deduce de la apelación de Nietzsche a una concepción del mundo dependiente de la teoría que las afirmaciones epistémicas y metafísicas son recíprocamente dependientes. La dependencia recíproca en este contexto implica que las formas de nuestro conocimiento, que emergen y se desarrollan a través de la interacción con el mundo, también nos revelan aspectos del mundo. Para Nietzsche, nuestro conocimiento de los objetos se manifiesta a través de presentaciones cargadas de interés, que tienen el objeto perspectivamente ante la vista. Esto le permite concluir que los juicios evaluativos pueden ser tanto perspectivistas como objetivos. Por lo tanto, existe *únicamente* un ver en perspectivista, *únicamente* un “conocer” perspectivista; y *cuanto mayor* sea el número de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, tanto más completo será nuestro “concepto” de ella, tanto más completa será nuestra “objetividad” (GM: III, sección 12). A partir de esto, podemos ver que las perspectivas, como juicios evaluativamente informados, no vagan libres del mundo y que, por consiguiente, las influencias mutuamente restrictivas de entre las perspectivas representan un límite realista. La objetividad, redefinida de esta manera perspectivista, tiene un carácter distintivo realista pero relacional.

Sin embargo, a pesar de tener estos recursos conceptuales a su disposición, Nietzsche describe los valores como expresiones realistas e ilimitadas de preferencia subjetiva (GC: sección 301). Una conclusión subjetivista con respecto al estatus de los valores humanos como posiblemente ensamblados, pero realísticamente ilimitados se da solo si él apela a una concepción del mundo que esté libre de perspectivas evaluativas.

No obstante, hemos visto que para Nietzsche el objeto del conocimiento siempre se presenta en perspectiva y de forma evaluativa y, por lo tanto, depende de la teoría. En *La Gaya Ciencia* llama nuestra atención sobre el papel central que juegan los valores en nuestro compromiso interpretativo con el mundo. Al comparar la actividad de valoración con la de un artista, nos

dice que el artista presenta objetos en el mundo al resaltar o enfocarse selectivamente en características particulares del objeto desde un punto de vista específico. Así presentado, el ojo humano se enfoca selectivamente en estas características del objeto, viéndolo desde una perspectiva particular, que a su vez evoca respuestas afectivo-cognitivas en el espectador.

Nietzsche escribe:

Lo que podemos aprender de los artistas. - ¿Cómo podemos hacer que las cosas sean hermosas, atractivas y deseables para nosotros cuando no lo son? Distanciarse de las cosas hasta que se desvanezcan muchos de sus detalles, y tener que forzar mucho la vista para seguir viéndola; ver las cosas desde la perspectiva de un determinado ángulo; disponerlas de tal forma que sólo puedan captarse con un golpe de vista y queden parcialmente disimuladas. (GC: sección 299)

En la sección 301 Nietzsche nos dice que nuestros juicios de valor condicionan nuestra experiencia de los objetos a través de este tipo de encuadre artístico. Es decir, para Nietzsche, experimentamos el mundo de una manera muy enfocada y estilizada (GC: sección 290), resaltando algunas características del objeto y restándole importancia a otras. El mundo tal como aparece en la percepción humana es, por lo tanto, una 'imagen' (aunque no es una representación dependiente de la mente, como Nietzsche deja claro en la sección 36 de *Más allá del bien y del mal*) en el sentido de que está "presentada" o "enmarcada" de una manera evaluativa particular (GC: sección 299). A pesar de las sugerencias de Nietzsche, esto no conduce a una explicación subjetivista del valor. Es decir, no se deduce que nuestros juicios evaluativos sean proyecciones ilimitadas sobre el mundo. Más bien, se podría argumentar que nuestro marco evaluativo del mundo sirve para resaltar las características particulares del mundo. Así como nos posicionamos espacialmente de tal manera que las características particulares del mundo estén perceptiblemente disponibles para nosotros, el hecho de que tales características estén disponibles de esta manera no es un acto de elección por nuestra parte, sino

que más bien refleja las propiedades reales del objeto. Del mismo modo, el encuadre artístico de los objetos pone de relieve la capacidad de disposición de estos objetos para afectar a los perceptores humanos. Así, el argumento de Nietzsche implica que la actividad de valoración impregna nuestro proceso perceptual y cognitivo y tiene el resultado particular de resaltar o llamar nuestra atención sobre estas características del objeto. Los rasgos así resaltados son aquellas propiedades de los objetos que son de interés o importancia para seres como nosotros. Como resultado, nuestros valores no pueden reducirse a meros deseos o ilusiones, sino que deben involucrar al mundo en un sentido significativo.

Esto es importante para dar sentido a la valoración evaluativa de Nietzsche de, por ejemplo, el *resentimiento*. Su afirmación de que el sujeto *resentido* se tergiversa a sí mismo y a la relación del noble con el mundo presupone una explicación de valor objetivista más que subjetivista. Esto es evidente tanto en la descripción de Nietzsche de los valores de *resentimiento* como en la intencionalidad dirigida hacia los objetos externos³³ y en su posterior sugerencia de que la evaluación del sujeto *resentido* tergiversa el objeto, que en este caso es el noble o cualquier cosa externa que se resista a sus esfuerzos. Sobre el *resentimiento*, Nietzsche escribe que 'tiene que ser una especie de expresión provisional, una interpretación, una fórmula, un arreglo, un *malentendido* psicológico *de algo* cuya auténtica naturaleza no pudo ser entendido, no pudo ser designada en sí durante mucho tiempo' (GM: III, sección 13, énfasis mío)

El sujeto *resentido*, a pesar de sus protestas en sentido contrario, comprende al noble como odioso precisamente porque el noble es capaz de hacer lo que el *resentido* no es capaz, esto es, actuar en el mundo. Esto también lleva al *resentido* a tergiversar el mundo de tal manera que representará el mundo empírico del cambio y los sentidos como un 'error', apuntando a un estándar extra-natural de verdad y realidad (GM: III, sección 12). El *resentido*, cuyo modo de compromiso con el mundo es reactivo más que activo (GM: I, sección 10), compensa

proyectando sus emociones negativas sobre el objeto de su venganza y persiguiendo lo que Nietzsche llama una ‘venganza imaginaria’. (GM: I, sección 10).

Sin embargo, la sugerencia de Nietzsche de que el *resentimiento* da origen al ideal ascético,³⁴ y de que el ideal ascético finalmente se disipa según su propia lógica interna (VP: secciones 2, 5), presupone tanto que los valores no pueden en última instancia separarse de sus objetos y que la no veracidad de los valores del *resentimiento* debe evaluarse según razones internas más que con una correspondencia con el mundo. Enfatiza que el juicio de que los valores de *resentimiento* están distorsionados se hace desde dentro de nuestra posición aculturada irrevocable, una posición que de hecho se produce por el sacerdote ascético, en quien se expresa el *resentimiento* como estado mental psicológico y evaluativo (GM: III, sección 12). Según Nietzsche, el asceta es responsable del hecho de que los seres humanos sean conscientes de sí mismos (GM: II, secciones 1-3), una capacidad, argumenta, que está en estrechamente consonancia con la adquisición de competencias lingüísticas y conceptuales y que es el sello distintivo de la sociedad y la cultura humana (GC: sección 354).

En consecuencia, paradójicamente, es la práctica ascética de ‘invertir perspectivas’, de presentar lo que está a la base como noble y viceversa, lo que nos lleva a considerar múltiples perspectivas que se relacionan entre sí, y, por lo tanto, distinguir entre perspectivas distorsionadas y verídicas (GM: III, sección 12).

Nietzsche presupone, entonces, que ver un juicio evaluativo desde múltiples perspectivas es someter ese juicio a una restricción realista. Algunos valores tergiversan sus objetos, sugiere, mientras que otros son merecidos por sus objetos. El sujeto *resentido* tergiversa tanto al noble como a la naturaleza del mundo. La perspectiva evaluativa del sujeto *resentido* es objetivamente válida pero no verídica. Se trata de objetos, pero no merecedores de ellos. Es decir, nuestros valores, a la vez que formulamos el horizonte perspectivista en el que interpretamos el mundo,

sin embargo, también están restringidos por el mundo.³⁵ Así, Nietzsche describe los valores tanto en términos de su contribución a la cognición y al sentido humano, como en términos de nuestras respuestas humanas al objeto presentado estilísticamente. Es en este contexto que podemos darle más sentido, por un lado, a la descripción que hace Nietzsche a los valores como 'sentimientos' de poder (AC: sección 2; VP: secciones 713-714) y, por el otro, a su afirmación de que los sentimientos de valor tienen correlatos disposicionales objetivos en el mundo.

Nietzsche hace un llamado a 'una postura *objetiva* de valores' (VP: sección 707), y escribe que: Nuestro conocimiento se ha convertido en científico en la medida en que es capaz de emplear el número y la medida. Se debe intentar ver si un orden científico de valores puede construirse simplemente sobre una escala numérica y medible de fuerza - todos los demás "valores" son prejuicios, ingenuidad y malentendidos. - Están en todas partes reducible a esta escala numérica y medible de fuerza. El ascenso en esta escala representa cada subida de valor; el descenso en esta escala representa la disminución del valor. (VP: sección 710)

El argumento de Nietzsche así reconstruido es compatible con su punto de vista de que el animal humano opera necesariamente en el ámbito, no de la naturaleza como 'dada', sino más bien de lo que él llama "segunda naturaleza" (GC: sección 280) o 'physis transfigurada' (SE: sección 3). En consecuencia, podemos decir que la objetividad de los juicios evaluativos reside, en última instancia, en su capacidad de transfigurar la naturaleza en la cultura. Escribe que 'Es la idea fundamental de la *cultura*, en la medida en que establece para cada uno de nosotros una sola tarea ...*trabajar en el perfeccionamiento de la naturaleza*' (SE: sección 5). Sin embargo, la cultura como realización de las capacidades disposicionales de la naturaleza es, como tal, continúa con la naturaleza y no una imposición constitutiva ajena de la mente humana. Sobre la base de lo anterior, concluyo que el uso que hace Nietzsche de los términos 'subjetividad' y

‘objetividad’ no debe entenderse como algo opuesto o mutuamente excluyente. Más bien, una vez que abandonamos la idea de verdad y objetividad como correspondencia no perspectivista, Nietzsche puede sostener que nuestros juicios reflejan cómo la relación entre la mente y el mundo se expresa en los valores y la cultura humana.

Universidad Nacional de Irlanda.

Notas

1. Las siguientes abreviaturas de los escritos de Nietzsche se emplean en todo momento:

TL {VM}: ‘Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral’, traducción Luis Ml... Valdés y Teresa Orduña (editorial Tecnos. 1996)

SE: ‘Schopenhauer como Educador’ en *Untimely Meditations*, trans. R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

D {A}: *Aurora*, director Eduardo Mateo Sanz (M.E. editores, 1994)

HAH {HDH}: *Humano, demasiado Humano*, traducción Alfredo Brotons Muñoz (ediciones Akal, 2001).

GS {GC}: *La Gaya Ciencia*, traducción José Jara (editorial Ariel, primera edición 2019).

BGE {MBM}: *Más allá del bien y del mal*, traducción de Andrés Sánchez Pascual (editorial Alianza, 2005).

GM: *Genealogía de la moral*, traducción de Andrés Sánchez Pascual (editorial Alianza, 2005).

TI [CI]: *El Crepúsculo de los Ídolos/El Anticristo*, traducción de Andrés Sánchez Pascual (editorial Alianza, 2013).

A {AC}: *El anticristo*, en *El Crepúsculo de los Ídolos/El Anticristo*, traducción de Andrés Sánchez Pascual (editorial Alianza, 2011).

WP {VP}: *Voluntad de Poder*, traducción de Aníbal Froufe (editorial EDAF, 2006).

CW: *El caso Wagner*, traducción de José Luis Arántegui (editorial Siruela, 2002).

2. Véase, por ejemplo, TL {VM}.

3. Los conceptos evaluativos, para Nietzsche, forman la base de los prescriptivos. Debemos considerar algo ‘bueno’, por ejemplo, si se considera como un motivo para la acción. Véase, por ejemplo, MBM: sección 197.
4. Para una discusión reciente sobre el Nihilismo y la desesperación, véase Reginster, 2006, capítulo 2.
5. Hume, 1978: p, 469.
6. Cf. GC: sección 301; HDH: sección 1; VP: sección 12, 260; A: sección 3, 35; MBM: sección 108.
7. En HDH, Nietzsche se refiere a la división schopenhaueriana del mundo en representación y Voluntad, aunque socava la noción de un mundo metafísico al demostrar que es una idea superflua. Si una cosa-en- sí misma existe o no, nos dice, no podemos tener conocimiento de ella (HDH: sección 9). Sin embargo, desde el contexto del mundo como representación, la ciencia, sugiere, capta cómo son realmente las cosas. Es en ese sentido afirmo que el HDH captura el mundo desde un punto de vista no evaluativo (HDH: sección 34). Según Nietzsche, aunque la ciencia trabaja con ‘errores’ estos errores son sólo máximas heurísticas, y se abandona si se demuestra que son incompatibles **con los hallazgos de la investigación empírica** (HDH: sección 19). El discurso científico, a diferencia del **evaluativo**, es, por lo tanto, ‘capaz de separarnos de este mundo de ideas y, por breves periodos, en todo caso, sacarnos de todo proceso’ (HDH: sección 16). La razón de esto es que la ciencia se rige por el intelecto, mientras que la **evaluación** está dominada por la voluntad. Véase HDH: sección 29 para el punto de vista de Nietzsche de que la ciencia nos da un conocimiento teórico de la ‘verdadera naturaleza del mundo’ que puede distinguirse de las preocupaciones ‘prácticas’ del discurso evaluativo.
8. Schopenhauer, 1969: p, 178.
9. No estoy sugiriendo que este problema sólo se plantee en HDH. Como aclara Nietzsche en GC: sección 110, por ejemplo, la tensión entre la vida y el conocimiento define el **predicamento** de la modernidad. Sin embargo, la dificultad es particularmente aguda en HDH como se sigue en los presupuestos que Nietzsche asume en este texto, que no están en evidencia en otros textos del mismo tenor. Por ejemplo, en HDH, Nietzsche hace una aguda demarcación entre la objetividad de la ciencia y la no objetividad del discurso evaluativo. Por el contrario, en GC: sección 335, argumenta que el conocimiento de la física es una condición previa para la creación del valor.
10. Nietzsche sugiere que tenemos que creer en las ficciones para que sean verdaderas cuando escribe ‘lo que es importante, por consiguiente, es que algo sea tenido por verdadero, aunque no lo sea’ (VP: sección 507). Propone ficciones autoconscientes cuando se refiere al ‘arte, en el que precisamente la *mentira* es santificada y la *voluntad de engaño* tiene a su favor la buena conciencia’ (GM: III, sección 25). Bernard Reginster (2006: pp. 86-97) sostiene, por ejemplo,

apelando al ejemplo de un niño en el juego, que Nietzsche puede apoyar la propuesta ficcionalista apelando a la noción de imaginar de manera similar a la creencia. Ilustra su punto apelando el ejemplo de un niño que en el contexto de un juego cree, para los propósitos del juego, que es un guerrero troyano. El niño está motivado por la creencia ficticia, sabiendo que al mismo tiempo que en realidad no es un guerrero troyano. Sin embargo, es difícil apreciar cómo esta noción puede servir por fuera del contexto limitado de los juegos creados de manera autoconsciente. El niño está motivado en el contexto del juego, pero podría decirse que no estaría tan motivado si se le pidiera que viviera su vida como si fuera un juego de ese tipo. En el contexto del juego el niño puede superar y vencer todo tipo de enemigos y ser un héroe, pero la vida le pone obstáculos reales que se resisten a estos esfuerzos. Por la tanto, tales resistencias plantean un problema para la realización de nuestros ideales. Fuera del juego, podríamos decir que necesitamos alguna seguridad en forma de razones objetivas de que algunos de nuestros ideales son realizables y no sólo imaginaciones ilimitadas. Por lo tanto, se puede decir que nuestros valores tienen sentido sólo si tienen una realización objetiva. Para un análisis más detallado de Nietzsche como ficcionalista, véase Hussain, 2007.

11. Nietzsche rechaza la idea de engaños autoimpuestos en A: sección 249. Véase también GC: sección 2 donde él enfatiza la importancia de la conciencia intelectual.
12. David Wiggins, 'Truth, Invention and the Meaning of Life', en *Needs, Values, Truth* (Oxford: Clarendon Press, 1998), p. 94.
13. Taylor, citado por Wiggins, 'Truth, Invention and the Meaning of Life', pp, 94-5.
14. Wiggins, 'Truth, Invention and the Meaning of Life', sección. 100.
15. Ibid. p. 105.
16. Véase Mackie, 1997, para la explicación clásica del carácter erróneo de la fenomenología del valor.
17. Véase Lovibond, 1993: p. 9 para un argumento similar.
18. Poellner, 2007: pp.231-2.
19. Ibid. p. 233.
20. Ibid. p. 255n.
21. Ibid. p. 256.
22. Ibid., pp. 254-5.
23. Locke, 1975: Libro II, capítulo. VIII, sección 10.
24. Para un argumento similar, véase Han. Pile, 2009.
25. Nietzsche critica esta idea en la GC: sección 344.
26. Heidegger, 1991: p. 197.
27. Podría objetarse que Nietzsche rechaza la aplicabilidad objetiva del concepto de causalidad (MBM: sección 21). Sin embargo, aunque rechaza la explicación **mecánica** de la causalidad (GC: sección 112; BGE: sección 12), no rechaza el concepto de causalidad per se (MBM:

sección 36), sino que construye la causalidad sobre el modelo de un continuum (GC: sección 112).

28. Nietzsche enfatiza la interconexión del afecto y la racionalidad cuando niega, en contra de lo que llama "la incomprensión de la pasión y la razón", que la razón es una "entidad independiente", y argumenta en cambio, que es entendida apropiadamente como "un sistema de relaciones entre varias pasiones y deseos" (VP: sección 387). Hace una afirmación similar en la GC: sección 333, cuando niega que '**intelligere**' sea extra-evaluativo ('algo conciliador, justo y bueno') y 'opuesto a los instintos'. Más bien, la razón es, según él, "un cierto comportamiento de los instintos entre sí".
29. Cf. CI, 'Mejoradores', 1; VP: sección 1, 5, 114, 228, 254, 270. Putnam también niega que los juicios científicos sean no afectivos o no sean recomendables. Véase Putnam, 1990: pág. 138. Además, Putnam sostiene que no hay ninguna diferencia intrínseca entre los juicios científicos y los juicios evaluativos (1990: p. 171).
30. Maudemarie Clark y David Dudrick (2007) han argumentado recientemente que la perspectividad y la objetividad, para Nietzsche, no son mutuamente excluyentes. Sin embargo, su interpretación adopta una fuerte distinción entre el estado de discurso científico y el de discurso evaluativo. Mientras que, en mi opinión, toman correctamente la justificación en la esfera del valor para implicar una conexión con los motivos (Clark y Dudrick, 2007: p. 216), es mi opinión que Nietzsche sostiene, al menos en parte, que la justificación en la ciencia también implica una relación entre los motivos. Por ejemplo, en GC: sección 333, niega que el conocimiento se oponga a los instintos. Esto se desprende de su afirmación de que la investigación científica es perspectivista y está dirigida por nuestros intereses. Es por esta razón que me he abstenido de discutir la explicación de Nietzsche sobre la ciencia y el valor en el contexto del debate entre el cognitivismo y el no- cognitivismo. El rechazo de Nietzsche a las oposiciones filosóficas en general milita en contra de tal distinción en clases y puntos en vez de una distinción de grado.
Véase también la discusión de Clark y Dudrick de 2006 sobre estos temas.
31. Kant, 1999: A137/B176, p. 256.
32. Para la identificación explícita de Nietzsche de la perspectiva con el valor, véase, por ejemplo, el prefacio de 1886 a *Humano, demasiado humano* donde escribe sobre 'el sentido de la perspectiva en todo juicio de valor - el desplazamiento, la distorsión y la teleología meramente aparente de los horizontes' (HDH: sección 6).
33. Según Nietzsche, los sentimientos de *resentimiento* deben ser liberados, y para que esto suceda, deben tener un objeto. El objeto es lo que causa el sufrimiento, como los amos o el mundo que es inhóspito para los esfuerzos del sujeto de resentimiento en el auto-empoderamiento (GM: III, sección 15).

34. Según Nietzsche, el sufrimiento da origen al *resentimiento* (GM: III, sección 15) y el ideal ascético da un significado al sufrimiento (GM: III, sección 17).
35. La razón de esto, según Nietzsche, es que el punto de vista reactivo sólo considera válido su propio punto de vista, sin considerar seriamente las perspectivas opuestas o alternativas. Nietzsche escribe de lo que él llama 'justicia' u objetividad que es 'a la larga lo contrario de lo que quiere toda venganza, la cual lo único que ve, lo único que hace valer, es el punto de vista del perjudicado -: a partir de ahora el ojo, incluso el ojo del mismo perjudicado (aunque esto es lo último que ocurre, como ya hemos observado). (GM: II, sección 11). En cambio, la "condición previa" para la educación del filósofo o creador de valores, es la capacidad de considerar múltiples perspectivas (BGE: sección 211).

Referencias

- Clark, M. and D. Dudrick (2006) 'The Naturalisms of Beyond Good and Evil', in K. Ansell Pearson (ed.) *A Companion to Nietzsche*, Oxford: Blackwell, pp. 148–68.
- . (2007) 'Nietzsche and Moral Objectivity: The Development of Nietzsche's Metaethics', in B. Leiter and N. Sinhababu (eds) *Nietzsche and Morality*, Oxford: Oxford University Press.
- Han-Pile, B. (2009) 'Transcendental Aspects, Ontological Commitments and Naturalistic Elements in Nietzsche's Thought', *Inquiry* 52(2): 179–214.
- Heidegger, M. (1991) *Nietzsche, Volume 3*, ed. D. Farrell Krell, San Francisco: Harper.
- Hume, D. (1978) *A Treatise of Human Nature*, ed. Selby-Bigge, Oxford: Oxford University Press.
- Hussain, Nadeem J. Z. (2007) 'Honest Illusion: Valuing for Nietzsche's Free Spirits', in B. Leiter and N. Sinhababu (eds) *Nietzsche and Morality*, Oxford: Oxford University Press, pp. 157–91.
- Kant, I. (1999) *Critique of Pure Reason*, ed. P. Guyer and A. W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, J. (1975) *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. P. Nidditch, Oxford: Clarendon Press.
- Lovibond, S. (1983) *Realism and Imagination in Ethics*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mackie, J. L. (1977) *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth: Penguin.

Poellner, Peter (2007) 'Affect, Value and Objectivity', in B. Leiter and N. Sinhababu (eds) Nietzsche and Morality, Oxford: Oxford University Press. Putnam, H. (1990) Realism with a Human Face, Harvard: Harvard University Press.

Reginster, B. (2006) The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism, London: Harvard University Press.

Schopenhauer, A. (1969) The World as Will and Representation, Volume 1, ed. E. F. J. Payne, New York: Dover Books.

Wiggins, D. (1998) 'Truth, Invention and the Meaning of Life', in Needs, Values, Truth, Oxford: Clarendon Press.

TERCER ELEMENTO.

ENSAYO FINAL.

La objetividad en las Ciencias Humanas: una lectura desde la crítica de Friedrich Nietzsche a la Historia.¹

“La Historia con su aspiración de exactitud y objetividad, propone una única y cerrada explicación del pasado. La Memoria, por otro lado, se concibe como la explicación en términos más diversos y múltiples de ciertos hechos pasados. Como se ha visto a lo largo de la Historia, una sola versión autoritaria y única de los hechos es insostenible, por ello los historiadores se han hecho eco de la noción de Memoria o Memorias como una forma de comprender la complejidad de las relaciones existentes entre el pasado, el presente y también el futuro”.

(Halbwachs, 2014)

Introducción

Este ensayo surge en el contexto del proyecto denominado: “La objetividad en Ciencias humanas: dificultades en su definición y polémicas recientes en torno a ella” (ID 5094), del grupo de investigación "Fenomenología y Ciencia". Este trabajo parte de la importancia de

¹ Este ensayo es el resultado de la indagación “La objetividad en las ciencias humanas: una lectura desde la crítica de Nietzsche a la historia”, realizada en el Grupo de investigación Fenomenología y Ciencia como requisito para optar por el título de Filósofa, modalidad Informe de investigación, en el Programa de Filosofía de la Universidad del Cauca.

reivindicar a las ciencias humanas y el alcance epistemológico, social y cultural aún más en el papel fundamental de la filosofía. En este texto se pretende dar a conocer, a partir de la crítica que realiza Nietzsche al concepto de historia, si esta contribuye al alcance de la objetividad. Para la realización de este proceso, se tiene como libro base: *Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida. II intempestiva* (1999)² de Friedrich Nietzsche.

Para entrar a dialogar con el autor es preciso tener en cuenta el contexto en el que está escrito. Antes de publicar el texto el autor ya había tenido recorrido en cuanto a publicación de textos y conferencias; una de las obras que Nietzsche publicó fue *El nacimiento de la tragedia* en 1870; allí hace alusión a la importancia de reconstruir la Antigüedad clásica, con la afirmación a la vida misma. A pesar de que se le atribuyeron críticas fuertes a este texto, de alguna manera, con esta *II intempestiva*, logra dar respuesta a dicha crítica, mediante el concepto de historia. Sin embargo, tiempo antes publicó *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral* (1873), texto en el que pone en tela de juicio la “verdad” como algo fijo y estático, cómo verdad absoluta, es decir, como el ser humano asume con rigurosidad lo que el mundo es, además, el lenguaje como parte fundamental de la explicación que Nietzsche da desde la tradición filosófica. Si bien, la filosofía ha sido promotora de dicha búsqueda del conocimiento, los ‘conceptos’ nos son dados para entender a partir de su definición lo que nos rodea.

En ese sentido, es prudente sugerir la estructura que adopta Nietzsche en su texto *II intempestiva*, para dar un rastreo general de lo que el autor quiere expresar. Empieza con el Prefacio, donde presenta el objetivo de la obra; en el primer capítulo, explica la dicotomía entre lo *histórico* y lo *ahistórico*, y se logra resolver en lo que él denomina *suprahistórico*; en el segundo y tercer capítulos, da a conocer las tres maneras (*monumental*, *anticuaria* y *crítica*)

² El término “intempestivo, a”, en el Diccionario de la Real Academia significa: “Que es o está fuera de tiempo y de sazón”.

como puede servir la historia para la vida; en el cuarto capítulo, se detiene para explicar la crítica hacia la cultura alemana del momento; del capítulo quinto al noveno formula los cinco aspectos que presenta la sobrecarga de historia. Por último, en el décimo capítulo, que puede tomarse como conclusivo, el autor trata de centralizar la crítica al concepto historia. En este ensayo se desarrollarán los cinco aspectos que aborda Nietzsche para explicar la problemática.

1.

Crítica al concepto Historia.

La historia es un concepto esencial para la definición y el entendimiento de lo que ha sucedido en el mundo; sin embargo, su definición ha hecho que lo entendamos de muchas maneras. Conceptos como verdad, realidad o existencia han puesto en disputa o debate lo que realmente significa. En la historia de la filosofía se ha estudiado y dado a conocer lo que para muchos ha sido la definición o la explicación del mundo: desde los Presocráticos, con su interés por escudriñar en la naturaleza (*physis*), pasando por la época medieval con el cristianismo y la división del mundo entre Dios y lo tangible; la modernidad con la pretensión racionalista de entender el mundo a partir del objetivo central de la científicidad, hasta hoy en día con el concepto de posverdad. Cronológicamente, cada época tiene una historia que contar; dependiendo de su contexto, su cultura, sus ideologías, todo tiene su punto de quiebre a la hora de entender la Historia; historias mal contadas, historias a las cuales los seres humanos no han experimentado, pero de alguna forma, se encuentran relatadas y datadas en los libros, los cuales, han sufrido cambios con el paso del tiempo.

Por una parte, Nietzsche en esta intempestiva realiza un aporte a la concepción de historia a partir de la genealogía de esta; recordemos que el autor, en cuanto filólogo clásico, está en la búsqueda de la transformación y explicación de los conceptos, como indagación por el

conocimiento. Además, se entiende que la filología clásica es el estudio de textos históricos sumamente rigurosos, porque se basa en datos y hechos específicos de lo que es posible encontrar, a saber: registros y documentación.

A lo largo de este texto, el autor nos introduce en el análisis del concepto de Historia, en especial de la historia moderna -Alemania del siglo XIX-, en donde su abordaje se da en la ciencia, es decir, que su forma de trabajar se adscribe no a una interpretación subjetiva o a un desarrollo libre de interpretación, ni al uso metafórico, buscando la razón y exactitud de los hechos. En ese sentido, al autor no le interesa la objetividad ni la necesidad de la vida, sino que esta tenga “las necesidades y las considere rudas y carentes de gracia” (Nietzsche, 1999, p. 38). El autor nos introduce en el sentido de la historiografía, ya que esta no está al servicio de la vida.

Es así como Nietzsche inicia con una cita fundamental de Goethe: “*Por lo demás, me es odioso todo aquello que únicamente me instruye, pero sin acrecentar mi actividad o animarla de inmediato*” (Nietzsche, 1999, p. 37). Esto quiere decir que necesitamos la historia, pero no de la manera como se enseña en su época, es decir, que no se debe aceptar una enseñanza forzada y *sin vivificación*, sino que la *necesitamos para la vida y para la acción*; es por eso por lo que decide llamar a su trabajo intempestivo, porque es lo contrario a su tiempo y contradecirla en defensa de la vida. Siguiendo con el orden en el que el autor expone sus ideas, es necesario dejar claro que, cuando nos habla de que la historia, no debería ser como la de su tiempo; se refiere, precisamente a que el ocio y el repetir en exceso lo que se ‘enseña’ no genera en el ser humano un aprendizaje, sino que atrofia su vida, porque no crea esa vivacidad y el atrevimiento para explorar el mundo y la naturaleza. Por tal razón, el autor sostiene que la historia de su tiempo es una enfermedad; surge entonces, la necesidad de que dicha historia sea una de escape para la acción de la vida. Por ello, se da la relación dicotómica entre *conocimiento-vida*; se trata, pues, de comprender la importancia del conocimiento que obtenemos y que realmente entendemos para ponerlo en práctica para nuestro camino.

En efecto, Nietzsche afirma que “*únicamente la historia como preciosa superfluidad del conocimiento y artículo de lujo ha de resultarnos, según las palabras de Goethe, seriamente odiosa, pues todavía nos faltaría lo más necesario*”. (Nietzsche, 1999, p. 37). ¿Qué es eso necesario que nos falta? La práctica y la valoración de la historia. Necesitamos la historia, pero no para ser ociosos, así como tampoco necesitamos a los historiógrafos, -científicos que *se pasean en “el jardín del saber”*-, pues lo que se alcanza con esto es un *exceso histórico*.

El ser humano, como individuo sumergido en las leyes morales de una sociedad, lo único que pretende es conseguir la felicidad, pese a las normas que rigen a una nación y a la posible *libertad* que él mismo desea. Dicha felicidad no se alcanza por un motivo: el hombre no olvida, esto es, vive angustiado por la temporalidad, le preocupa su pasado, su presente y su futuro. Le aterra, de manera abrupta, el pasado; vive agobiado por el futuro; deja a un lado la importancia de vivir el aquí y el ahora. El autor afirma que, por el contrario, está el animal que no tiene temporalidad y, por lo tanto, no tiene rememoración alguna y vive en su presente “*atado a la inmediatez de su placer y disgusto, en realidad atado a la estaca del momento presente y, por esta razón, sin atisbo alguno de melancolía o hastío*”. (Nietzsche, 1999, p. 40). De este modo logra, vivir más libre de sufrimiento.

De acuerdo con esto, surge el problema de comprender la importancia de la memoria histórica, y el papel fundamental del olvido. El autor hace una analogía con el animal: el animal no tiene temporalidad, porque vive el presente y no se preocupa por el pasado y el futuro; es ahí cuando el ser humano, como ser arrojado en el mundo, sufre. El lenguaje se toma como expresión necesaria para la comunicación, lo que va tejiendo la relación del individuo con la *cosa* y la *palabra*, es decir, el hombre tiende a tener relación de impresiones nerviosas con la cosa, o sea, no hay un relacionamiento directo con la *palabra*, sino una forma intrínseca con la cosa o lo que esas impresiones generan en mí. En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*

(1873), lo expresa de la siguiente manera

Se encuentran profundamente sumergidos en ilusiones y ensueños, sus miradas se limitan a deslizarse sobre la superficie de las cosas y percibir formas, sus sensaciones no conducen en ningún caso a la verdad, sino que se contentan con recibir estímulos y, por así decirlo, jugar un juego de tanteo sobre el dorso de las cosas. (Hernández, 2000, p. 4).

Nietzsche le atribuye una definición a la palabra:

¿Qué es una palabra? La reproducción en sonidos articulados de un estímulo nervioso. Pero partiendo del estímulo nervioso inferir además una causa existente fuera de nosotros, es ya el resultado de un uso falso e injustificado del principio de razón. ¿Cómo podríamos decir legítimamente, si la verdad estuviese solamente determinada por la génesis del lenguaje, y si el punto de vista de la certeza fuese también lo único decisivo respecto a las designaciones, cómo, no obstante, podríamos decir legítimamente: la piedra es dura, ¡como si además captásemos lo duro de otra manera y no únicamente como excitación completamente subjetiva! (Royo H, 2000, p. 5).

Sin embargo, el lenguaje para el hombre es la manera de expresar su relación con el mundo, mas no de darle forma al mundo; no es una concepción idealista, sino una cierta mirada artística o estética del lenguaje como palabras y como elaboraciones artísticas. Por ello, se obtiene el ideal de tiempo y nos permite tener una concepción de temporalidad.

2.

Sobresaturación histórica: cinco aspectos

Cabe mencionar que lo expuesto en el apartado anterior conlleva a un *exceso histórico*, el cual tiende a una reconstrucción histórica ficticia y sus formas posibles de interpretación. El autor menciona cinco aspectos en los que la sobresaturación histórica se hace explícita. Tales aspectos se intentan abordar con precaución y cuidado. Nietzsche, como filósofo, critica al hombre moderno por la falta de esa vivacidad que le permita ver más allá de las cosas dadas.

Uno de los mencionados aspectos tiene que ver con el *poseer la virtud*, y cómo entre lo *interior* y lo *exterior* se llega a debilitar la personalidad del individuo y cae en una *peligrosa actitud irónica*: el *cinismo* (Nietzsche, 1999, p. 76). El cinismo es tomado por el autor de un modo alterno para la exploración de las *fuerzas vitales*. El individuo deja de creer en sí mismo. Se establece en este punto una analogía con mito de la caverna de Platón, en donde los individuos deciden que las sombras que logran ver es la realidad. En su libro la *República*, en el VII capítulo Platón hace referencia a la alegoría para establecer la ambivalencia entre la realidad y el conocimiento, y cabe resaltar la importancia de Nietzsche al subrayar que el ser humano, pese a la pérdida de fuerzas vitales, se queda conforme con lo que tiene; las sombras son un ejemplo de que la realidad no es lo que con la percepción podemos captar el mundo, ni que el conocimiento sea una única herramienta para establecer la realidad, ya que es cambiante y no es estática. De lo que trata, por tanto, es entenderla desde muchas aristas y perspectivas que se presenten.

De esta manera, la filósofa Tsarina Doyle, en su artículo denominado “*Nietzsche, Value and Objectivity*” (2013)³ resalta la importancia como *fenómeno cultural* denominado nihilismo y que, de alguna manera, se corresponde con la alegoría de Platón al resaltar las complejidades de la realidad. La autora afirma:

El nihilismo surge de la disociación del mundo y el valor, que Nietzsche articula en términos de la separación del ‘es’ del ‘debe’. La ruptura tiene lugar como resultado de darnos cuenta de que nuestros valores más altos, que pensábamos anteriormente que tenían una base metafísica, no pueden realizarse en el mundo empírico. Nuestros juicios evaluativos fallan la prueba de objetividad porque, aunque hay un mundo que se corresponde con la descripción científica empírica, no hay un mundo que se corresponda con el valor humano. (...) La razón por la que el Nihilista juzga de esta manera es porque

³ En el marco de la indagación se realizó una traducción de este artículo, que se anexa a los documentos que conforman el informe final. Lo citado corresponde a la traducción realizada.

él sostiene que las propiedades que nuestros juicios evaluativos atribuyen al mundo no son propiedades reales sino más bien proyecciones antropocéntricas sobre el mundo.

(Doyle, 2013, p. 4-5)⁴

Sin embargo, la conexión directa se atribuye no solo al juicio de valor sino también el debilitamiento del individuo, este se presenta como caos interno y no es capaz de ser expresado o expulsado hacia lo exterior, con lo que se logra la imposibilidad de ser una persona libre. El autor ha tomado como referentes cruciales en su obra a los dioses griegos y, así mismo, a la filosofía griega; se trata de entender cómo el planteamiento filosófico de esa incesante búsqueda y fidelidad al conocimiento va dejando a un lado la práctica interna. Para Nietzsche, el hombre moderno solo se enfoca en un filosofar ya dado, que no ve más allá de su perspectiva, sino que se conforma con lo que la ciencia le da o como “*Historia preservada como algo agradable y objetivo*”.

Y es así como la *formación histórica* no causa ningún efecto sobre la vida y la acción.

(Nietzsche, 1999, p. 83).

Como segundo aspecto, y para mi parecer el más importante, tiene en cuenta la *objetividad histórica*, la cual es abordada como impulso a la verdad. Sabemos que la búsqueda continua de la filosofía es la definición de verdad; pese a ello, el autor hace una crítica a los hombres objetivamente engeguados por la verdad, que les impulsa su época o su Historia. Por esta razón, considera que la exigencia o ideal del hombre moderno radica en “*la justicia pura y elevada*”. (Nietzsche, 1999, p. 87) La razón que encuentra es que dicho hombre eleva su conocimiento empírico a algo real, como ese entendimiento que tiene veracidad en los hechos y que, por ende, es así. El autodenominarse poderoso por lo que se conoce no lo hace más

⁴ La cita original es: “The Nihilist also suffers from despair at the recognition that our values do not correspond to properties in the empirical world. Wedded to the external point of view that objectivity entails evaluative neutrality, the Nihilist is forced to accept the emotivist conclusion that evaluative judgements are merely affec-

virtuoso; es más, se podría denominar una falsa virtud. El autor menciona que los historiadores que sean capaces y vivaces de narrar el pasado se pueden denominar con la *virtud de la justicia*, pero lo que anuncia es que la mayoría solo se quedan con el pasado que les tocó.

tive attitudes. (...) The reason that the Nihilist judges in this way is because he holds to the view that the properties that our evaluative judgements attribute to the world are not real properties but rather anthropocentric projections onto the world".

Una de las maneras de contar con seguridad el pasado es a través del ruido que genere el pasado; "*Solo desde la fuerza más poderosa del presente tenéis el derecho de interpretar el pasado*". (Nietzsche, 1999, p. 93) El arte es una de las herramientas fundamentales, no solo a través del ojo artístico, sino que es el puente para entender nuestro pasado con la interpretación del mundo. La historia no debería ser ciencia, sino más bien una obra de arte, porque parte de la *figura artística* como la característica crucial del crear y transformar el pasado que se no dio; una forma inquebrantable de poder y una relampagueante fuerza en el interior del ojo artístico, que tenga la validez de asumir el pasado. Es por ello que Nietzsche afirma que:

El auténtico historiador debe poseer la fuerza de volver a formular lo ya conocido como algo nunca antes visto y anunciar lo general de una manera tan sencilla y profunda que haga pasar lo profundo como simple y lo simple como profundo. (Nietzsche, 1999, p. 94).

Con esto Nietzsche anuncia que solo los grandes hombres, los que son capaces de huir de la educación impuesta por su época, solo ellos serán los que construyan el futuro y podrán juzgar la historia o reducirla a un "*eterno silencio*".

Si dentro de todo este proceso y detrás de todo impulso histórico no se obtiene ningún impulso constructivo, nuevamente el instinto creador se debilita y desmoraliza. Si en la verificación histórica, no existe un hombre que sea capaz y tenga la fuerza para adquirir el valor de enfrentar al mundo, si no hay un instinto creador, entonces, la "*historia se contrapone al arte*". Y salen a la luz los hombres hipócritas e insinceros que no permiten llegar a la madurez

que tanto reclama Nietzsche. El cristianismo ha sido una de las idealizaciones del hombre que ha perturbado dicho proceso, porque es la decadencia del individuo; es un término que ha estado ligado al egoísmo, por más que recalce o resalte el *amar los unos a los otros*; para Nietzsche, estas prácticas son nombradas exteriores y, en consecuencia, falsas. La religión, vista como un proceso del ser humano que ayuda a encontrar el paraíso prometido, lo único que otorga es la negación a la vida.

La formación histórica moderna se da manera *ruidosa y arrogante*, ya que el autor la ve como una especie de canosidad de la infancia; con otras palabras, se ve como una *vejez de la humanidad*. La herencia que recibimos de nuestros antepasados no es más que una historia que nos cuentan las personas que han pasado y han vivido en esa época. El conocimiento que hemos adquirido con el pasar de los tiempos ha sido porque lo encontramos relatado en libros o nuestras generaciones antepasadas han estado para contarlos; pero ese mismo conformismo por aceptar ha sido un problema, porque en nosotros no despierta ese espíritu creador que permita ver el pasado con fuerza para contarlos adecuadamente en nuestro presente, y, por qué no, transformar el futuro. Es válido cuando el autor nos habla de la mediocridad de la época moderna, que acepta la ciencia, la religión, la moralidad sin cuestionarlas.

Es por ello por lo que ese canon está presente en nuestro tiempo, porque no existe un *memento vivere*, lo que, de acuerdo con el autor, hace que nos hayamos quedado con una historia universal, general, atrapados en una atmósfera de recibir y no aportar. En un ideal del 'nuevo mundo' cabe la recepción de que los individuos duden y creen nuevas cosas; pero si el ser humano sigue con la idea de que lo que se ve, lo que se presenta en realidad es, no se alcanza una verdad que se justifique a los parámetros del significado de historia, historias para los que han contado creen que es desde su sentir y desde su subjetividad lo recrean así. Pero no es más que patrañas de sus acontecimientos. Moralmente nos hemos convertido en un obedecer constante, un 'debe ser', y no un 'así debe ser'. Más adelante, en sus textos póstumos, Nietzsche recalca, por ejemplo, en *Genealogía de la moral*, la importancia de que el ser humano no siga

o no obedezca las creencias Occidentales, ya sea de la religión o de los valores dados moralmente.

Finalmente, como último aspecto, se introduce a la historia en ese constante “*caer en una época de cinismo que destruye las fuerzas vitales*”; si bien, en toda la obra nos habla del cinismo y de las fuerzas vitales, la ironía, es momento de situarse en la *juventud*, que es la única opción para que se pueda restaurar la historia de un pasado para poder hablar en el presente y de un futuro que reconforte la historia, no solo como elementos que se den sino que sean capaces de hablar desde el entendimiento y las diferentes interpretaciones que se presentan. Pero si se dejan engañar por el ‘proceso de la madurez’ que se cree que es la única verdad absoluta, no se realiza un ejercicio interesante para lograr lo que Nietzsche propone acerca de un ‘mundo nuevo’: Puede llegar a desarraigar los instintos más poderosos de la juventud: su fuego, su orgullo, el olvido de sí mismo, el amor...; puede llegar también a apagar el calor de su sentimiento de justicia, suprimir o reprimir lentamente la avidez de madurez por el ansia opuesta de convertirse en algún rápidamente preparado, útil, productivo. (Nietzsche, 1999, p. 128).

Estos efectos colaterales de un exceso histórico que no permite al individuo enfocarse en el sentir del mundo, la juventud para formarla, para que tenga ideas grandes y no caiga en ese cinismo de conformarse, y no sea ausencia de vitalidad.

Para sintetizar, el punto aquí consiste en lo que para Nietzsche es la crítica a la historia, en este caso al historicismo, y que la Historia debería ser vista como una armonía entre la realidad y la vida. La relación para Nietzsche entre los objetos y la realidad, en este caso lo que la naturaleza nos da, debe existir esa relación entre sujeto-objeto para la comprensión del mundo, que al fin y al cabo con la cultura.

3.

Conclusiones

Para concluir con este ensayo, quiero resaltar el trabajo que se realizó en esta investigación con el resultado de la traducción del artículo ya citado de Tsarina. Aunque, Nietzsche realiza una fuerte crítica a la objetividad en el historicismo, la autora quiere destacar la importancia de una posible definición a partir de conceptos fundamentales de Nietzsche. El análisis que realiza Doyle, de los estatutos de los juicios de valor en Nietzsche, se puede evidenciar que el autor, teniendo en cuenta la importancia de los valores en la vida humana (comparables al conocimiento del mundo), realiza una evaluación constante en toda su obra de los conceptos de objetividad y subjetividad, empezando por una drástica separación entre una objetividad por correspondencia con la cosa en sí (ya sea ideal metafísica o naturalista empírica) y una subjetividad perspectivista que falsifica y violenta la realidad, hasta llegar a la congruencia de los dos conceptos, argumentando que, incluso una objetividad empírica (la ciencia), necesita de presupuestos humanos para poder operar, generando con ello, una estrecha relación con la subjetividad y una armonía entre la mente humana y la realidad externa. Nietzsche llega a la conclusión de que los anteriores conceptos no son opuestos o mutuamente excluyentes; no obstante, esta conclusión solo se hace visible a partir de la reconstrucción hecha por Doyle, con base en los materiales que le aporta Nietzsche. A continuación, señalo algunos aspectos básicos de tal reconstrucción.

1. En primer lugar, se debe superar el dilema existencial generado por la explicación no objetivista de los juicios de valor. Tras la superación de la base metafísica de nuestros valores, a través del análisis científico, la ciencia se impone como una objetividad basada en la correspondencia empírica, imponiendo una drástica separación del ser humano con el mundo, pues los juicios evaluativos se considerarían, únicamente, como un punto de vista interno del sujeto. Teniendo en cuenta que los valores son

fundamentales para el ser humano y la construcción de su cultura, la separación con el mundo y el conocimiento objetivo, genera sufrimiento y desesperación para el ser humano al considerar que sus juicios evaluativos son falsos y que no corresponden con el mundo. A esto, Nietzsche denominará nihilismo, y es aquí en donde surge el dilema a superar, consistente en que el conocimiento objetivo carece de importancia para la vida y, por lo tanto, resulta incongruente operar con valores subjetivos y falsos.

2. Ante la afirmación que el ser humano opera desde los juicios evaluativos y desde su cultura, existe la necesidad de superar el dilema, la dicotomía entre el punto de vista subjetivista y el de la ciencia. Para ello, Doyle (2013) propone una rehabilitación del estatus de los juicios evaluativos, a través de tres objetivos: el primero: eliminar la oposición entre los juicios evaluativos y la ciencia; el segundo: establecer que los juicios de valor no están separados de la realidad, sino dirigidos intencionalmente hacia ella; y el tercero: mostrar que existen valores que capturan la realidad (valores verídicos), y valores que la tergiversan (valores no verídicos).

2.1. En *La genealogía de la moral* (III, sección 12, 24), Nietzsche plantea que la ciencia debe, necesariamente, operar desde una perspectiva subjetiva, pues resulta incongruente una ciencia libre de valor que brinde al ser humano una base desde la cual pueda encontrar una dirección o un sentido. Para Nietzsche, la ciencia sin un juicio evaluativo, es como un ojo desorientado que no permite ver nada. Sin embargo, a pesar de que la ciencia no se encuentra ahora libre de valor, no quiere decir que opera desde cualquier perspectiva subjetiva, antropocéntrica y separada del mundo, sino desde unos fuertes apoyos, en donde los valores, se encuentran dirigidos intencionalmente hacia la realidad.

2.2. El mundo se nos presenta en perspectiva, por lo tanto, el conocimiento que el ser humano tiene de él, es necesariamente interpretativo. Aunque los valores sean dirigidos a los objetos, ello no quiere decir que la perspectiva humana sea una proyección sobre el

mundo y que constituya los objetos, sino todo lo contrario, se posiciona en el mundo, estableciendo un compromiso con la realidad externa para acceder a ella. El ejemplo de la imaginación que plantea Nietzsche, ilustra la intencionalidad de la perspectiva hacia la realidad. Ella juega un papel importante a la hora de establecer un conocimiento perceptual de los objetos, pues fabrica o construye los vacíos generados por las impresiones sensoriales inmediatas que tenga una persona cuando entra en contacto con un objeto desde una posición particular. La imaginación opera activamente en el descubrimiento del mundo; no lo proyecta, sino que lo ordena, construye y accede a él.

2.3. Los objetos de la realidad, vistos de manera perspectivista, se manifiestan como presentaciones cargadas de interés, como una base a la que la perspectiva debe acceder para conocer el mundo; por lo tanto, no existe una proyección de la mente humana sobre el mundo, sino un conocer perspectivista que es único. En este sentido, dice Nietzsche, plantear una explicación o un conocer el mundo, desde un sentido ilusorio puramente mental, sin tener en cuenta al mundo, es tergiversar a este último y volver a plantear un valor objetivista impensable. Esta es la posición del *resentido* que, en vez de actuar en el mundo, va en contra de él; aunque su perspectiva evaluativa es válida, no es verídica, pues nunca ha podido acceder al mundo real. Tal expresión resentida, según Nietzsche, debe ser replanteada y ceñirse al orden y exigencias que el mundo impone para poder conocerlo y así, transfigurar la naturaleza en cultura.

Solo con la realización de estos tres objetivos, afirma Doyle (2013), es posible abandonar la oposición entre una objetividad por correspondencia y una subjetividad ilusoria mental, y así, establecer un puente entre aquellos conceptos, en donde, los juicios de valor marcan un compromiso con el mundo y replantean una estrecha relación entre la mente y la realidad externa.

Bibliografía.

Doyle, T. (2013). Nietzsche, Value and Objectivity. *International Journal of Philosophical Studies*, 21 (1), 41-63. <https://doi.org/10.1080/09672559.2012.746268>

Nietzsche, F. 1999. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II intempestiva)*. Biblioteca Nueva.

Nietzsche, F, 2005. *Genealogía de la moral*, Madrid, España: Alianza Editorial.

Nietzsche, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Traducción y notas de Simón Royo Hernández. Recuperado de:

<https://www.lacavernadeplaton.com/articulosbis/verdadymentira.pdf>

Halbwachs. M. (2014). *Memoria histórica y Comunicación: Estrategias de Comunicación con respecto a la Memoria Histórica en España y Serbia*. Recuperado de:

<https://idus.us.es/bitstream/handle/11441/30034/TFG%20PDF.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

CONCLUSIONES.

Para concluir con este ensayo quiero resaltar el trabajo que se realizó en esta investigación y es el resultado del análisis de las encuestas realizadas a los docentes de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad del Cauca, porque me permite tener un mejor ángulo de ver y analizar lo que Nietzsche de alguna forma resalta en el texto. Si bien, hay dificultades en la definición de la objetividad en las Humanidades, no hay una unívoca definición, porque cada individuo piensa diferente ante hechos o historias dadas, relatos y contadas. Pueda que exista métodos o alcances que lleguen a impresionar a una definición, pero no se logra alcanzar con exactitud, si bien el objetivo en centralizar de manera universal o general algún concepto, las ciencias humanas se encargan precisamente de analizar cada aspecto del ser humano arrojado en el mundo tanto cultural y socialmente.

Los hechos históricos, así como el arte y el lenguaje, son manifestaciones que nos permiten entender el mundo en sus múltiples definiciones, etapas, épocas que cuentan sus historias, sus rupturas para nuevos avances, nuevas formas de ver y entender lo que nos rodea. El arte, como creación subjetiva, resalta la sensibilidad que llevamos dentro y logra materializarse en el

exterior; el lenguaje es, entonces, la forma de comunicar y transmitir lo que se percibe. Si bien el lenguaje ha sido el avance del hombre para su civilización, también es una forma para entender y, por qué no, relacionarse con el mundo.

Todo el proceso académico he aprendido la importancia de la filosofía en el diario vivir, considero que una de las herramientas fundamentales para entregar en dialogo con lo externo es el mismo dejar fluir y vivir día a día. La filosofía como ruta de escape a la realidad que damos por sentado.