

## Tensiones entre historia y ciencia en la filosofía moderna

---

*Pedro Vicente Castro Guillen*  
Facultad de Humanidades y Educación  
Universidad Central de Venezuela  
pcastro4@intercable.net.ve

### RESUMEN

El objetivo de este breve trabajo es perseguir las tensiones entre la historia y la ciencia en el concepto de ciencia histórica nacido a partir del siglo XVII y XVIII. Para ello, se expone el concepto de historia surgido de la época moderna y su sentido en el marco del surgimiento de las ciencias naturales. La filosofía de la historia será la forma definitiva en que la razón surja como razón histórica (Hegel) y exprese todas las contradicciones del mundo moderno (Kant). El artículo finaliza con una exposición sobre la transformación en la conciencia y autoconciencia de la física a finales del siglo XIX.

**Palabras claves:** Historia, modernidad, época moderna, progreso, ciencia.

## Tensions between History and Science in Modern Philosophy

### ABSTRACT

The object of this brief work is to investigate the tensions between history and science in the concept of historic science born in the seventeenth and eighteenth century. To do so we expose the concept of history that comes from modern times and its meaning in the context of the birth of natural sciences. Philosophy of history will be the definitive form in which reason emerges as historic reason (Hegel) and expresses all the contradictions of modern world (Kant). The article ends with the exposition of the transformation of conscience and self-conscience in physics at the end of the nineteenth century.

**Key words:** History, modernity, modern times, progress, science.

## 1. El concepto de historia en la época moderna

De la época moderna nace un sentido de la historia que rompe radicalmente con el tiempo recursivo y reversible de las épocas anteriores, donde la consideración "histórica" de los asuntos humanos era juzgada desde la inmortalidad por los griegos, o desde la fe/razón por el cristianismo. La historia nace a partir del siglo XVII del proceso de secularización y ascenso de la razón que dio lugar a la aparición de la *episteme* moderna, es decir, al proceso de nacimiento de la ciencia natural asociada al surgimiento y triunfo de la sociedad burguesa, y cuyos heraldos intelectuales más conspicuos fueron Descartes, Galileo, Newton... entre otros. Como plantea Gadamer: "El problema de la Historia se planteó como problema de la ciencia histórica. ¿Cómo se justifica ésta desde la teoría del conocimiento? Pero esta pregunta inducía a calibrar la ciencia histórica según el modelo de las ciencias naturales..."<sup>1</sup>

Será entonces, el concepto de *naturaleza* quien proporcione el modelo de la ciencia y el tipo de conocimiento que él provee. Con lo que se hace necesario aclarar desde el principio el sentido de naturaleza en este contexto. Naturaleza no significa objetos físicos o fenómenos naturales, es más un horizonte del saber, de abarcar la realidad. Porque como plantea Ernst Cassirer: "...el ámbito del conocimiento natural no se determina a partir del objeto, sino por su origen. Todo saber, cualquiera que sea su contenido, es natural cuando procede únicamente de la razón humana y, sin apoyarse en ninguna otra fuente de certeza, se basa en sí mismo..."<sup>2</sup> De tal manera que no existe oposición entre el ser físico-material y lo anímico-ético-espiritual; pertenecen a la naturaleza todas las verdades capaces de sostenerse puramente en su fundamento inmanente; que, no necesitan de ninguna revelación o de cualquier otro principio trascendente sino que son ciertas y luminosas por sí mismas. Con lo cual, la Razón como principio inmanente, se convirtió en el *demiurgo* del mundo moderno. Este es el *ambiente* filosófico-espiritual en el que surgirán las ciencias naturales y su sentido histórico.

Las ciencias naturales van surgir de la pérdida de confianza del hombre en el mundo exterior "objetivamente" existente y a su vez

---

1 Hans - Georg Gadamer: *Verdad y método II*, tr. Manuel Olasagasti, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1992, p. 34.

2 Ernst Cassirer: *Filosofía de la ilustración*. Tr. Eugenio Ímaz, Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp.56-57.

sentido y percibido por el hombre, que se generalizó en el escepticismo de finales del renacimiento, la duda sobre la capacidad de los sentidos para conocer el mundo se convirtió en duda radical, que Descartes separándose de los escépticos convirtió en duda metódica, "*ab abducendam mentem a sensibus*", es decir, para que la mente, espíritu o alma logre desprenderse de lo sensible. La certeza de los sentidos pierde todo valor para el conocimiento y se convierte en la fuente de todos los prejuicios.

La búsqueda de la verdad se hará a partir del rechazo del prejuicio y de todo principio de autoridad, con lo cual se sustituye el falso saber y el saber dudoso (la *doxa* u opinión) para dejar sitio a través de la crítica al saber verdadero y cierto de la *episteme*. Es así como se ponen fronteras precisas: en lo claro y lo distinto; se pasa de la conciencia natural o cotidiana volcada sobre las cosas del mundo, a la conciencia metafísica. "La duda metódica se dirige precisamente a introducir un abismo entre el sujeto y el objeto cortar reflexivamente su lazo espontáneo reflexionando sobre lo que se interpone entre ellos (las *cogitationes* o representaciones), y hacer surgir con toda radicalidad la cuestión desde dónde podemos afirmar la realidad..."<sup>3</sup>. De este modo, la duda metódica nos permite pasar del terreno de lo objetivo para acceder al acto puramente subjetivo de la autoconciencia, autoconciencia que fundamenta la conciencia y da razón de ella y de sí, de modo que puede hablar con certeza de lo que piensa. Con lo que se da fundamento al sujeto moderno como yo atrapado en su propia subjetividad. Hannah Arendt, lo planteará de la siguiente manera:

Descartes se convirtió en el padre de la filosofía moderna, porque generalizó la experiencia tanto de las precedentes como de su propia generación, la desarrolló en un nuevo método de pensamiento y así llegó a ser el primer pensador entrenado por completo en esa "escuela de la sospecha" que, según Nietzsche, constituye la filosofía moderna. La suspicacia respecto de los sentidos se mantuvo como el núcleo del orgullo científico hasta que, nuestra época, se transformó en una fuente de inquietud. El problema es que "encontramos el comportamiento de la naturaleza tan distinto de lo que observamos en los cuerpos visibles y palpables de nuestro entorno, que ningún modelo configurado según nuestras experiencias a gran escala puede ser 'verdadero' jamás"; en este punto, la conexión indisoluble entre nuestros pensamientos y nuestra percepción sensorial se cobra su venganza, porque un modelo que no tomase en cuenta para nada la experiencia sensorial y, por tanto,

<sup>3</sup> Jacinto Rivera de Rosales: "Descartes o la subjetividad racionalista", pp.149-197, *Filosofía y cultura*, Madrid, Siglo XIX de España Editores, 1992, p.162.

fuera completamente adecuado a la naturaleza en el experimento, no sólo es "prácticamente inaccesible sino además impensable". En otras palabras, el problema no es que el universo físico moderno no se pueda visualizar, porque este tema está implícito en la afirmación de que la naturaleza no se revela a los sentidos humanos; la inquietud comienza cuando la naturaleza resulta ser inconcebible, es decir, impensable aun en términos de razonamiento puro<sup>4</sup>.

En este giro moderno hacia la constitución de las ciencias naturales, la verdad presidirá absoluta e inequívocamente este de desarrollo. Sin embargo la verdad en el contexto de la época moderna va a realizar un nuevo sentido, que se produce en el giro del sentido griego de verdad. La verdad se expresa para los griegos en el discurso o habla, que se traduce por *logos* o Razón, la realidad se expresa en toda su inteligibilidad en el discurso. Esto adquiere una particular significación en el enunciado, proposición o juicio que se designa como *apophansis*. El *logos* (o Juicio) "apofántico (...) se caracteriza frente a todos los otros modos de discurso por la pretensión de ser verdadero, de revelar un ente tal como es (...) se dan innumerables formas de discurso, y todas ellas contienen algo de verdad; pero no se definen exclusivamente por la pretensión de mostrar el ente como es"<sup>5</sup>. De este modo la verdad del discurso se presenta como adecuación del discurso a la cosa, haciendo valer la definición de verdad aristotélica difundida por la lógica: "*adaequatio intellectus ad rem*"; con lo cual el discurso o intelecto midiéndose a sí mismo sólo puede expresar la verdad. De manera que el pensamiento de la ciencia moderna al igual que Aristóteles estableció la proposición como enunciado verdad otorgándole primacía dentro de la lógica.

Esto plantea el problema de la garantía de verdad contenida en el discurso (juicio o enunciado), en esto, la clave vuelve a ser proporcionada por el pensamiento griego; para los griegos el ideal de ciencia la constituye la matemática, por ser su objeto racionalmente puro representable en un contexto cerrado deductivamente. Para la ciencia moderna la matemática también constituye el ideal de ciencia, pero no ya por sus objetos, sino por su modo de conocimiento más perfecto:

La naturaleza corpórea, la extensión, la figura, la cantidad o magnitud, el número, el lugar, el tiempo, etc., es decir, las matemáticas,

---

4 Hannah Arendt: *Entre el pasado y el futuro ocho ejercicios sobre la reflexión política*, tr. Ana Poljak, Barcelona, Ediciones Península, 1996, pp. 63-64.

5 *Ibid.*, p. 53.

"que no tratan sino de cosas muy simples y muy generales, sin preocuparse de si se dan en la naturaleza o no, y contienen algo cierto e indudable", de modo que incluso encontrada en sueños una demostración matemática no deja de ser válida por eso<sup>6</sup>.

El ideal metódico de la matemática caracterizó a la ciencia como vía hacia el conocimiento verdadero. El método proporciona certeza como "camino para ir en busca de algo"; Gadamer lo plantea de la siguiente manera:

El ideal de conocimiento perfilado por el concepto de método consiste en recorrer una vía de conocimiento tan reflexivamente que siempre es posible repetirla [...] Lo metódico es poder recorrer de nuevo el camino andado, y tal es el modo de proceder de la ciencia. Pero eso supone necesariamente una restricción en las pretensiones de alcanzar la verdad. Si la verdad (*veritas*) supone verificabilidad —en una u otra forma—, el criterio que mide el conocimiento no es ya su verdad, sino su certeza. Por eso el auténtico ethos de la ciencia moderna es, desde que Descartes formulara la clásica regla de certeza, que ella sólo admite como satisfaciendo las condiciones de verdad lo que satisface el ideal de certeza<sup>7</sup>.

De esta concepción cartesiana de la ciencia moderna que caracteriza la *episteme* moderna, como voluntad de sistema racional matemático, expresado en la verificabilidad y comprobabilidad del saber en el re-producir iterativo, surgirá la legalidad del progreso infinito que caracteriza la época moderna que se transforma en Razón Instrumental, como resultado último del *Methodos*, que con el predominio del capitalismo, se enlaza en relaciones de poder de gran amplitud y profundidad, que la convierten en el gran *demiurgo* del mundo moderno:

Así, ha surgido de la legalidad progresiva de la ciencia moderna, el universo íntegro de la planificación y de la técnica. El problema de nuestra civilización y de los males que trae su tecnificación no consiste en carecer de una instancia intermedia adecuada entre el conocimiento y la aplicación práctica. Precisamente el modo de conocimiento de la ciencia es tal que imposibilita esa instancia. Ella misma es técnica<sup>8</sup>.

Las ciencias históricas, entonces, surgirán del seno de esta problemática tratando de satisfacer el ideal metódico de la ciencia natural, que termina condensándose en la versión "positivista del

6 Rivera de Rosales Jacinto: Op. cit., pp. 162-163.

7 Gadamer: Op. cit., p. 54. [El subrayado es nuestro.]

8 *Ibid.*, p. 85. [El subrayado es nuestro.]

subjetivismo" por la cual Giambattista Vico (1668-1744) se convierte en el padre de la historia moderna. Con este giro moderno tanto las ciencias naturales como las históricas desplazarán su atención desde la indagación del "qué" a la investigación del "cómo", como consecuencia del asumir, que el hombre sólo puede conocer lo que él mismo hace<sup>9</sup>. Esta es la razón por la que Vico vuelca su atención a la historia, el planteo: "*Geometrica demonstramus quia facimus; si physica demonstrare possemus, faceremus.* (Podemos demostrar los asuntos matemáticos porque nosotros mismos los hacemos; para probar los físicos, tendríamos que hacerlos)"<sup>10</sup>. Vico aborda el problema de la historia porque en cuanto realizada por los hombres podía ser conocida científicamente; como plantea Hannah Arendt:

Ninguna consideración de las denominadas humanistas inspiró su apartamiento de la naturaleza, sino tan sólo la creencia de que la historia es "fabricada" por los hombres tal como la naturaleza es "fabricada" por Dios; es decir que los hombres, creadores de la historia, pueden conocer la verdad histórica, pero la verdad física está reservada para el creador del universo<sup>11</sup>.

## **2. La historia como proceso**

A partir de este momento la investigación científica natural e histórica adquiere una la forma "natural" de proceso. El proceso como historia surge como la característica que separa más profundamente la ciencia histórica moderna del pasado, ya que no se trata de narrar las proezas y sufrimientos de los hombres, los hechos que afectan la vida humana se desvanecen en procesos invisibles, con lo que las cosas concretas, toda entidad individual desaparecen, reducidas a funciones de un proceso general. "Lo que implica el concepto de proceso es que lo concreto y lo general, la cosa o el hecho singular y el significado universal, son concomitantes. El proceso, que por sí solo da sentido a lo que lo lleve adelante,

9 Cassirer plasma esta idea de la siguiente manera: "No comprendemos sino a lo que damos origen. El concepto de 'no originado' se nos escapa: el ser de Dios eterno, no originado, o el de las inteligencias celestes, trascienden a todo conocimiento humano. El hombre, al quiere conocer verdaderamente, tendrá que 'formar' lo que quiere conocer, hacerlo surgir de sus diferentes 'momentos'. Toda ciencia tiene que orientarse hacia este acto del producir, lo mismo la ciencia de la material que de lo espiritual, y cuando no podemos llevarlo a cabo, allí termina nuestra comprender y conceptual. Cuando no hay posibilidades de engendrar constructivamente una estructura, desaparece también la posibilidad de su conocimiento racional. Sigurosamente filosófico". Op. cit., pp. 282-283.

10 Arendt: *Op. Cit.*, p. 65.

11 *Ibid.*, p. 63.

ha adquirido así un monopolio de universalidad y significado.<sup>12</sup> El concepto de proceso convierte a la tecnología en el terreno de encuentro entre historia y ciencia natural, el lazo se encuentra en que se pierde todo interés por las entidades individuales o los acontecimientos singulares, con lo que en el siglo XIX las palabras claves de la historiografía y de la ciencia serían: "progreso y desarrollo". Ahora es importante acotar a partir de señalamiento de Hannah Arendt, que: "... La idea de progreso no denota cualidad objetiva de la historia o la naturaleza: es el resultado inevitable de la acción humana"<sup>13</sup>. Con lo que uno de los primeros resultados de la acción de los hombres sobre la historia es que la historia se convierte en proceso.

Cuando el ideal metódico de la ciencia se apodera también de la historia para convertirla en desarrollo y progreso infinito, esto conduce también al abandono de toda concepción finalista de la historia, como nos lo plantea Hannah Arendt, en el texto a continuación:

Lo decisivo es que ahora, por primera vez, la historia de la humanidad se vuelve a un pasado infinito al que podemos hacer añadidos a voluntad y en el que podemos seguir investigando, ya que se proyecta hacia un futuro infinito. Esa infinitud doble de pasado y de futuro elimina todas las nociones de principio y fin, lo que pone a la humanidad en una potencial inmortalidad terrena [subrayado nuestro]. Lo que a primera vista parece una cristianización de la historia del mundo en realidad elimina de la historia secular todas las especulaciones religiosas sobre el tiempo. En cuanto a la historia secular, vivimos en un proceso que no conoce principio ni fin y que no nos permite sustentar expectativas escatológicas [subrayado nuestro]. Nada podría ser más ajeno al pensamiento cristiano que ese concepto de inmortalidad terrena de la humanidad<sup>14</sup>.

En esta nueva concepción entre tiempo e historia, se manifiesta algo verdaderamente sustantivo, se recupera en la historia la inmortalidad potencial del hombre. En el doble infinito de pasado y futuro la historia adquiere el sentido de salvar la inmortalidad del hombre, así como en el pasado lo fueron la polis griega o las instituciones políticas romanas. Esto tiene una gran significación porque va a proporcionar una nueva definición a la condición humana; como lo plantea Hannah Arendt:

12 *Ibid.*, p. 73.

13 *Ibid.*, p. 71.

14 *Ibid.*, p. 77.

Con esto, la humanidad deja de ser sólo una especie de la naturaleza, y lo que diferencia al hombre de los animales ya no es sólo que tenga la palabra (*lóγονος*), como en la definición aristotélica, o que tenga raciocinio, como en la definición medieval (*animal rationale*); esa propia vida lo diferencia ahora, la única cosa que en la definición tradicional se suponía compartida por él con los animales. Duranén, que quizá fue el más sensado de los historiadores del siglo XIX, lo ha dicho así: "La especie es a los animales y plantas [...] como la historia a los seres humanos"<sup>15</sup>.

La historia se convierte en la época moderna en la nueva condición humana, y en ella reside la inmortalidad, esto implica que la noción de un final de la historia carezca en este nuevo contexto de todo sentido, ya que la garantía de permanencia de la especie se coloca en el proceso fluyente y diferenciado de la historia como estructura estable. De modo que por primera vez se confiere a la simple secuencia temporal una importancia y dignidad que jamás tuvo antes. Con lo que el proceso histórico en su secularización, nos relata una anécdota propia, en la cual no tienen cabida las repeticiones.

### **3. Historia y filosofía de la historia**

Va a ser la filosofía de la Historia de Kant, quien mejor exprese las contradicciones en la transición hacia el nuevo concepto de historia así como el carácter conflictivo de la relación entre política e historia, porque el concepto moderno de historia inaugura sobre todo a partir de Hegel/Marx, el sentido de otorgarle significación a la política sólo cuando este significado surge de la historia, con lo que a finales del siglo XIX y en el XX, la conciencia política proviene de la conciencia histórica.

Para Kant, "la historia del género humano, continua siendo una objeción incesante cuya visión nos obliga desviar con desagrado la mirada y, desesperado de encontrar jamás en él una íntegra intención racional"<sup>16</sup>. De tal manera, que ella sólo podía ser realizada de acuerdo a un modelo que descubriera las leyes de la naturaleza capaces de otorgar sentido a los acontecimientos singulares que constituyen las acciones de los hombres:

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>16</sup> Emmanuel Kant: *Filosofía de la Historia*, tr. Eugenio Imas. México, Fondo de Cultura Económica, 4ra. reimpresión, 1992, pp. 63-64.

No hay otra salida para el filósofo, ya que no puede suponer la existencia de ningún propósito racional propio en los hombres y en todo su juego, que tratar de descubrir en este curso contradictorio de las cosas humanas alguna intención de la naturaleza; para que, valiéndose de ella, le sea posible trazar una historia de criaturas semejantes, que proceden sin ningún plan propio, conforme, sin embargo, a un determinado plan de la naturaleza<sup>17</sup>.

La forma como los hombres sin saberlo realizan los fines de la naturaleza a partir de un mecanismo histórico, posee cierta afinidad con lo que Hegel va a llamar luego la "astucia de la razón". "No se imaginan los hombres en particular ni tampoco los mismos pueblos que, al perseguir cada cual su propósito, según su talento, y a menudo en mutua oposición, siguen insensiblemente, como hilo conductor, la intención de la Naturaleza, que ellos ignoran, ni cómo participan en una empresa que, de serles conocida, no les importaría gran cosa."<sup>18</sup>. Queda claro que el sentido de los fines realizados por los hombres son los de la Naturaleza, convertida en destino humano. Esto plantea una condición para la realización de cualquier historia empírica humana, que surge de la observación de la historia en su totalidad (*im grossen*), y es que ella no es posible sin una teleología implícita o explícita que la haga posible. De ahí, que Kant plantee el mecanismo antagónico de la *insociable socialidad*; como la doble inclinación natural del hombre para la vida en sociedad, así como para hacerle resistencia, es que los hombres pueden enderezar sus flaquezas para alcanzar el valor social del hombre. Aquello que permite definir una tendencia hacia la Ilustración; insociable socialidad sin la cual los hombres no podrían valorar su propia razón<sup>19</sup>.

Este carácter problemático, y hasta aporético, de la filosofía de la historia de Kant lo llevaría a colocar en la filosofía de la historia un obstáculo que ninguna filosofía de la historia ha podido remover jamás<sup>20</sup>: "siempre sorprende que las viejas generaciones parecen afanarse penosamente sólo en interés de las venideras, para prepararles un nivel sobre el cual levantar todavía más el edificio cuya construcción les ha asignado la naturaleza, y que sólo las generaciones últimas gozarán la dicha de habitar..."<sup>21</sup>.

17 *Ibid.*, p. 41.

18 *Ibid.*, p. 40.

19 *Ibid.*, pp. 46-47.

20 *Astoria: Op. cit.*, pp. 92-93.

21 *Kant: Op. cit.*, p. 45.

No falta razón a Daniel Brauer, cuando plantea la existencia de un secreto kantismo de la filosofía de Hegel, y de la historización por él de las categorías de la filosofía de la historia de Kant<sup>22</sup>. En Hegel la razón inmodificable y ahistórica del derecho natural es transformada en una razón que se entiende en un sentido más amplio que el que la identifica con la facultad de un sujeto humano individual, la razón es devenir histórico, y la historia hazaña de la razón. En la razón *naturalista* el sujeto (*el ser-sujeto del sujeto*) dominante, queda escindido entre una dimensión racional y una dimensión histórica: que se refiere a su situación social, pasiones e intereses. Se abre un abismo entre razón e historia, que ya aparece tematizado en Kant, y del cual Hegel se va ser cargo a través de una crítica a la razón pura. Con lo que la razón deja de ser considerada como una entidad inmanente a la subjetividad de los individuos para convertirse en una cualidad del orden social, *"el devenir que se sabe y se va mediando consigo mismo"*, en un sucesivo despliegue y surgimiento de nuevas formas de concebir la realidad, que son luego reemplazadas por la refutación que ejercen otras sobre ellas, que se van considerando más adecuadas<sup>23</sup>.

Con el hegelomarxismo se renovaría el optimismo del siglo XIX en que el devenir histórico conduciría a una situación social racional gracias al progreso científico y tecnológico. Marx, siguió a Hegel en la creencia de haber descubierto en su dialéctica las leyes de todos los movimientos de la historia y de la naturaleza, y que él mismo había descubierto el resorte y contenido de esta ley en el campo histórico: la Lucha de clases, con lo que parecía que descubrían los secretos de la historia<sup>24</sup>. Con lo que los secretos del desarrollo histórico quedaban expuestos y al servicio de una práctica transformadora que podía construir una nueva sociedad donde la libertad se realizara plenamente.

#### 4. El nuevo giro de las ciencias a finales del siglo XIX

En el siglo XIX se produce una situación contradictoria, mientras el romanticismo alemán (Droysen, Humboldt, Dilthey) hacían un esfuerzo en proveer una nueva autocomprensión a las ciencias históricas, distinguiendo entre ciencias naturales y ciencias del

22 Daniel Brauer: "La filosofía identitaria de la historia", pp. 85-119, *Filosofía de la Historia*, Madrid, Editorial Trotta, 1993, p. 104.

23 *Ibid.*, p. 106.

24 Arendt: *Op. Cit.*, pp. 90-91.

espíritu, sobre todo la *Crítica de la razón histórica* de Dilthey, atendiendo al problema de la extrema separación entre sujeto y objeto en la analítica científica, que al ser rechazada por los románticos imponía una determinación diferente de la razón histórica. Hacia finales del siglo XIX, los descubrimientos en la física con los estudios de los cuantos de luz del principio de indeterminación de Heisenberg, pondrían en serio cuestionamiento los principios de la ciencia natural, no sólo en cuanto su universalidad y carácter definitivo, sino en cuanto a la separación del sujeto-objeto como regla del método analítico. Se admite, que en la formulación del experimento cuando se someten a prueba procesos de la naturaleza bajo condiciones reguladas, se introducen factores subjetivos en el supuesto orden "objetivo" de la naturaleza. Con la nueva física surgida de la cuántica (Born, Heisenberg, Schrödinger...) y la teoría de la relatividad de Einstein, surgiría una concepción de la ciencia que pondría en serio cuestionamiento el paradigma positivista de la ciencia. El propio Heisenberg lo plantea de la siguiente manera:

Por consiguiente, en ciencias exactas la palabra "definitivo" significa evidentemente que existen siempre sistemas, matemáticamente representables y contenidos en sí mismos, de conceptos y leyes que son aplicables a ciertos dominios de experiencia, en los cuales son siempre válidas, y que no son susceptibles de cambio ni de mejora. No obstante, es evidente que no podemos esperar que esos conceptos y leyes resulten apropiados para la descripción subsiguiente de nuevos dominios de experiencia. Solamente en este sentido limitado puede considerarse que los conceptos de la teoría cuántica son definitivos, y sólo en este sentido limitado puede ser formulado de modo definitivo algún conocimiento científico en lenguaje matemático o en cualquier otro lenguaje que resulte apropiado<sup>23</sup>.

Con este nuevo replanteamiento en el seno mismo de la ciencia física, el énfasis puesto en la separación entre ciencias de la naturaleza y ciencias históricas perdía justificación. Al volverse borrosa la línea divisoria entre sujeto y objeto, la univocidad y carácter absoluto del enunciado o juicio apofántico, quedó seriamente cuestionado. Un enunciado tiene motivaciones y contiene unos presupuestos que él no enuncia, y aquello que revela las posibilidades de lo que se muestra en el enunciado es la pregunta. Las repuestas de las ciencias son contestaciones a preguntas planteadas por los hombres. La extrema confusión del objetivismo consiste en creer que podría haber respuesta sin pregunta, y resultado independien-

23. Heisenberg, Schrödinger, Einstein y otros: *Cuarentena cuántica*, tr. Pedro de Casas, Barcelona, Editorial Kairós, 4ta edición, 1994, pp. 114-115.

te de la formulación de una pregunta previa. La física hoy asume los asuntos de la investigación tan centrada en el hombre como lo asume la investigación en la ciencia histórica<sup>26</sup>.

La objetividad positivista entendida como "extinción del yo" como la condición de la "visión pura", suponía que el historiador podía mantener una actitud neutral y de absoluto distanciamiento frente al material documental que revelaban de esta manera los "hechos objetivos", cuando en realidad es la intervención subjetiva del investigador quien al seleccionar, clasificar, unos determinado hechos han introducido un orden imponiendo unas ciertas condiciones al material histórico, que simulan las condiciones que se imponen en el experimento<sup>27</sup>. Con lo que la disputa entre la objetividad de la ciencia natural y la subjetividad ha perdido su carácter "objetivo", y con el buena parte de su importancia. Esto es sumamente significativo, porque en la continuada autocomprensión de la historia y las ciencias sociales como "física social" o "ingeniería social" radica su carácter ideológico.

---

26 Gadamer: *Op. cit.*, pp. 58-59.

27 Arendt: *Op. cit.*, pp. 57-58.