HAL
open science

La causa del sujeto

Dardo Scavino

To cite this version:

Dardo Scavino. La causa del sujeto. El sujeto en cuestión. Lo que piensan la literatura y la filosofía, pp.145-155, 2018. hal-01999032

HAL Id: hal-01999032

https://hal.science/hal-01999032v1

Submitted on 4 Feb 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La causa del sujeto

Dardo Scavino
Université de Pau

El título de este volumen es un verdadero hallazgo. Un hallazgo poético, pero sobre todo en francés, debido al cúmulo de significaciones condensadas en apenas cuatro términos. *Le sujet en question* nos recuerda que el sujeto es el que habla pero también el tema acerca del cual habla, y uno de los problemas que quisiera abordar aquí es precisamente ese: si hay una identidad entre el sujeto de la enunciación y el "yo" de sus enunciados, o si un sujeto puede hablar sobre sí mismo. Pero también en qué medida el sujeto es un *sujet* o un súbdito que obedece a un señor o a una causa. No menos importante me parece, por último, el sustantivo *question*, que alude tanto a la indagación como al cuestionamiento. Porque convendría preguntarse de qué sujeto es cuestión, o qué sujeto está en cuestión, si se trata del sujeto pensante o pensado, de la enunciación o del enunciado.

A esa indagación de los sujetos sometidos a causas judiciales los romanos la llamaban, precisamente, *quaestio*, y se trataba de un interrogatorio y de una *mise en question* de sus respuestas. La *quaestio* interviene tras la inculpación de alguien, cuando se lo pone en causa. Y tanto la *causa* como la *quaestio* están estrechamente vinculadas con el surgimiento del sujeto moderno. Baste con recordar que una expresión tan usual como *fuero interno* hubiese sonado contradictoria en otros tiempos. El sustantivo *fuero* tiene la misma raíz que los adverbios *fuera* y *afuera*, y resulta incongruente con el adjetivo *interno*. Sólo que en la expresión *fuero interno* el sustantivo no tiene solamente el sentido de *afuera* sino también de otro derivado de *foris*, *forum*, esa ágora romana en donde se desarrollaban las causas judiciales. Si hablamos hoy de *fuero interno*, *for intérieur* o incluso de *foro de la conciencia*, se debe a que los teólogos cristianos recurrieron a la expresión *tribunal mentis* para referirse a ese ejercicio de introspección, de enjuiciamiento de sí, de cuestionamiento de sí, de auto-inculpación que a partir del cuarto Concilio de Letrán y el decreto *Omnis utriusque sexus* terminaría convirtiéndose en el sacramento de la confesión. El juez y el

inculpado, el cuestionador y el cuestionado, terminaron reuniéndose así en una misma persona, y el *forum* se volvió interior.

La diferencia entre los personajes de la causa judicial, sin embargo, persistió. Kant diría más tarde que, aunque el hombre se encuentra solo consigo mismo en la conciencia moral, se ve obligado a escucharla como si fuera otra persona porque todo ocurre como si se hallara en "una causa judicial ante un tribunal": "para no encontrarse en contradicción consigo misma", añade el filósofo prusiano, "la conciencia del hombre, en todos sus deberes, debe concebir a una persona diferente de sí como juez de sus acciones"[1]. Teólogos como el catalán Ramón de Peñafort o Juan de Friburgo habían decretado ya la inocencia de ese juez: todos somos pecadores salvo cuando nos acusamos de serlo. El juez de este *tribunal mentis* o de este *forum internum* no se ve afectado por ninguna tentación: no es venal, ni lascivo, ni celoso, ni envidioso, ni orgulloso, de modo que no habría ninguna razón para desconfiar de sus juicios acerca del inculpado por más severos que fueran. Nadie lo pone en cuestión ni en causa. Santo Tomás llegaría a convertir incluso esta voz en una representante interior de la divinidad: en el fuero externo, afirmaba, los actores del pleito eran dos hombres, mientras que en el interno eran el hombre y Dios. Para Nietzsche, en cambio, no había ninguna razón para fiarse de esta voz de la conciencia y había que preguntarse más bien "cómo había aparecido"[2]. Y nuestra hipótesis es esa: ese juez también tiene, para cierta filosofía moderna, una causa.

2

La confesión es un género literario que Philippe Lejeune situó en el origen del pacto autobiográfico. Este pacto presupone la existencia de una identidad entre el narrador y el personaje, o entre el sujeto de la enunciación y el sujeto del enunciado, identidad que no se verifica necesariamente desde una perspectiva lógica. Para recurrir a un ejemplo breve, recordemos un tema de Silvio Rodríguez de género confesional. En esta canción, intitulada muy autorreferencialmente "Esta canción", el yo poético no cesaba de ponerse en cuestión o en causa:

1 Kant, *Doctrine de la vertu*, A.K. VI, 438; PIII, 727.
2 Nietzsche, *Le Gai Savoir*, Paris, Flammarion, 1997, p. 270.

> Me he dado cuenta
> de que miento.
> Siempre he mentido,
> siempre he mentido.[3]

Silvio Rodríguez estaba proponiendo aquí una variante de la paradoja de Epiménides. Su confesión, de hecho, podría resumirse en una sola proposición: "Todos mis enunciados son mentiras". Cuando escuchamos por primera vez esta confesión, suponemos que el cubano estaba reconociendo que todos y cada uno de sus enunciados eran mentiras. Pero nos damos cuenta muy pronto de que, si así fuera, su confesión también sería una mentira, a menos que estimásemos que esta confesión constituye una excepción. "Soy un mentiroso", nos está diciendo el cantautor, "salvo cuando digo que lo soy". Esta excepción nos confirma entonces que la presunta confesión no proviene del inculpado sino del acusador. El cantante no estaba confesándose sino acusándose, es decir, poniéndose en causa. La confesión necesita que el inculpado y el juez sean una sola y misma persona porque de otro modo no sería sincera, pero precisa a la vez que no se trate de la misma porque el juez no puede estar sometido a las mismas tentaciones que el acusado, de modo que este se pone a salvo, es decir, se exceptúa. En la confesión de Silvio Rodríguez, justamente, el pecado de mendacidad recubre todos los demás. El cubano hubiese podido confesar que todas sus afirmaciones obedecen a la codicia, la lujuria, la envidia, la vanidad, la pereza, la cólera o la gula, y el resultado no hubiese sido diferente: escuchamos la confesión como una excepción a esta regla. El pecado aparece aquí como una causa, una influencia maligna que determina los juicios de quien habla, a menos que, en el momento de hablar, se inculpe o se ponga en causa.

La solución propuesta por los doctores de Letrán y Trento o, algunos siglos más tarde, por Kant no difiere de la expuesta por Bertrand Russell a principios a del siglo XX cuando elaboró su *type theory*. Para evitar la paradoja, proposiciones como "todo mis enunciados son mentiras" no podían entenderse, según él, como si se refiriesen a sí mismas. El cuantificador universal –"*Todos* mis enunciados son mentiras"– está anunciándonos que el conjunto de sus enunciados está incluido en el conjunto de las mentiras o que la función "mentira" se aplica sistemáticamente a todas los enunciados del confesante: "Si x es un enunciado mío, entonces x es

3 Silvio Rodríguez, "Esta canción" en *Días y flores*, La Habana, EGREM, 1975, pista 7.

mentira". Pero si pensamos que el confesante también miente y el enunciado "Todos mis enunciados son mentiras" es falso, no podemos inferir que "Ninguno de mis enunciados es mentira". Cuando un juicio universal es falso, su contrario no es verdadero. En una época se pensaba que todos los cisnes eran blancos, y cuando se desmintió esta ley, porque se descubrieron cisnes negros, no se concluyó que ningún cisne era blanco. Una ley falsa es sencillamente una falsa ley: "No todos mis enunciados son mentiras", significa que la función "mentira" ya no puede aplicarse universal y necesariamente a cada uno de sus enunciados.

Podríamos escribir las cuatro proposiciones resultantes de la paradoja de la confesión siguiendo una sugerencia hecha por Jacques Lacan en un seminario de 1971[4] cuando propuso una notación negativa del cuantificador universal ($\neg\forall$):

1. Todos mis enunciados son mentiras $\forall x\ f(x)$	3. No existe ningún enunciado mío (ni siquiera la confesión 1) que no sea mentira $\neg\exists x\ \neg f(x)$
2. Existe al menos un enunciado mío (la confesión 1) que no es mentira $\exists x\ \neg f(x)$	4. No todos mis enunciados son mentiras $\neg\forall x\ f(x)$

Las fórmulas 3 y 4 corresponden a la interpretación autorreferencial, o completa, de la confesión: si la confesión también es mentira, y no hay ninguna excepción a la función, $\neg\exists x\ \neg f(x)$, entonces ésta pierde su validez universal: $\neg\forall x\ f(x)$. Las fórmulas 1 y 2, en cambio, corresponderían a la *type theory* de Russell, a la interpretación metalingüística o incompleta de la proposición: el confesante no miente cuando la pronuncia, de modo que la función se aplica a todos los casos, (1) $\forall x\ f(x)$, excepto a la confesión, (2) $\exists x\ \neg f(x)$. Dicho esto, la negación del cuantificador universal, (4) $\neg\forall x\ f(x)$, no significa que la proposición es incompleta sino inconsistente dado que ahora ya no podemos decidir si un enunciado del confesante es mentira o no. La inconsistencia es incluso una consecuencia de la interpretación completa de la confesión, es decir, aquella que no excluye ningún

4 Lacan introduce sus *"formules de la sexuation"* en el seminario *…Ou pire* (1971–72), cuya versión en línea se encuentra fácilmente. El francés vuelve a referirse a estas fórmulas en el seminario del año siguiente: *Encore* (1972–73), Paris, Seuil, 1975, pp. 99 y ss.

enunciado y, como consecuencia, no exceptúa la confesión de la función "mentira": (3) $\neg\exists x \neg f(x)$. Podríamos ordenar estas fórmulas en dos juicios hipotéticos del tipo $\mathbf{p} \supset \mathbf{q}$:

Si "Todo mis enunciados son mentiras",
entonces "existe al menos un enunciado que no es mentira"

$$\forall x\, f(x) \supset \exists x \neg f(x)$$

Si "No existe ningún enunciado mío que no sea mentira",
entonces "No todos mis enunciados son mentiras"

$$\neg\exists x \neg f(x) \supset \neg\forall f(x)$$

Russell, sin embargo, no encontró una verdadera "solución" a su propia paradoja. Propuso sencillamente una manera de evitarla. O deberíamos decir tal vez: de olvidarla. Porque la *type theory* confirma nuestro habitual olvido de la posición de enunciación: cuando escuchamos por primera vez la confesión, la excluimos automáticamente del conjunto de las mentiras, de modo que no percibimos la paradoja. Sólo en un segundo momento nos damos cuenta de que el único motivo para exceptuarla es evitar la paradoja, como ocurre con enunciados del tipo "todo cambia" o "todas las generalizaciones son idiotas". Desde un punto de vista lógico, por consiguiente, las fórmulas 3 y 4 preceden a las fórmulas 1 y 2. Estas últimas se obtienen cuando tomamos una decisión acerca del enunciado lógicamente indecidible, es decir, cuando decidimos exceptuar a la confesión del conjunto de las mentiras para que este conjunto se vuelva consistente, es decir, para que pueda convertirse, como tal, en el sujeto de una proposición.

3

Una variante de la paradoja de la confesión se encuentra en el origen de la filosofía moderna. Después de examinar muchas de sus ideas, Descartes había llegado a la conclusión de que todos sus pensamientos eran dudosos[5]. Hay que dudar de la validez de todos nuestros pensamientos porque nada nos asegura que hasta nuestras más grandes certezas no sean groseros errores. Pero como quien duda de todos sus pensamientos, no puede

5 René Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Flammarion, 1966, p. 42.

dudar que está dudando, su propia duda no forma parte de las entidades dudosas. La confesión "Todos mis pensamientos son dudosos" no entra dentro del conjunto que ella misma establece ("No es dudoso que todos mis pensamientos sean dudosos"). Un escéptico consecuente debe ser un escéptico convencido: puede dudar de todos sus pensamientos, menos de su escepticismo. La filosofía moderna se inicia así con este oxímoron cartesiano: la indudable duda.

1. Todos mis pensamientos son dudosos $\forall x\, f(x)$	3. No existe ningún pensamiento mío (ni siquiera mi duda 1) que no sea dudoso $\neg\exists x\, \neg f(x)$
2. Existe al menos un pensamiento (mi duda 1) que no es dudosa $\exists x\, \neg f(x)$	4. No todos mis pensamientos son dudosos $\neg\forall x\, f(x)$

Descartes podía dudar entonces de la existencia de las cosas en las cuales estaba pensando, pero no dudaba de la existencia de su propio pensamiento en el momento de hacerlo: aunque las cosas en que pienso no sean ciertas, es cierto, por lo menos, que pienso en ellas. Para él, no había nada más firme que esta excepción del sujeto pensante. Desde una perspectiva lógica, no obstante, nada le impedía a Descartes dudar de su propia duda, nada le impedía incluir en el conjunto de las cosas dudosas su propio acto de dudar y optar por las proposiciones 3 y 4. El *cogito ergo sum* es una inferencia lógica pero también una decisión tomada ante un enunciado indecidible, y tomada para evitar, precisamente, la paradoja o la inconsistencia de la teoría. Una decisión tomada para salvar la consistencia de la razón. Y el sujeto moderno, el sujeto racional moderno, nace de esta decisión.

Pero la paradoja de la confesión conoció una versión clave para la filosofía moderna: la "antinomia dinámica" de Kant. La física, o la dinámica, propone la siguiente ley universal: "Todas las cosas tienen una causa"[6]. Esta ley es un axioma fundamental del conocimiento científico: nada ocurre porque sí, lo que significa que todo tiene una explicación. Y conocer significa eso: poder explicar por qué algo es así y no de otra manera. Pero si la formulación de esta ley universal también fuese el efecto de alguna causa, si el sujeto que la formuló lo hubiese hecho bajo

6 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, Mayer & Müller, 1889, 472.

la influencia de una conmoción cerebral, de la marihuana o de un genio maligno, entonces perdería su validez universal. Kant concluye de esto que el sujeto trascendental –el sujeto que enuncia las leyes universales– no forma parte de los elementos a los cuales les aplica esa ley. De modo que se ve obligado a proponer una distinción entre el sujeto trascendental y el sujeto empírico o psicológico. Pero esta conclusión es una decisión comparable con la "teoría de los tipos". Y Kant se vio obligado a tomarla para que el edificio de su teoría del conocimiento no se volviera inconsistente.

1. Todos las cosas tienen una causa $\forall x\, f(x)$	3. No existe ninguna cosa (ni siquiera le ley 1) que no tenga una causa $\neg\exists x\, \neg f(x)$
2. Existe al menos una cosa (la ley 1) que no tiene una causa $\exists x\, \neg f(x)$	4. No todas las cosas tienen una causa $\neg\forall x\, f(x)$

El sujeto, diría el filósofo de Könisberg, no es un fenómeno sino un noúmeno, o no forma parte del dominio de lo cognoscible, dado que lo cognoscible, aquello que puede explicarse, obedece necesariamente a una causa. El sujeto, en resumidas cuentas, no es un objeto, lo que significa que, a diferencia de los objetos, no obedece a causa alguna o, si se prefiere, es libre. Optar por la libertad del sujeto no es, en la primera *Crítica*, una decisión ética de Kant sino una decisión estrictamente lógica: el sujeto tiene que escapar a las leyes que él mismo establece para el resto del universo si pretende que su juicio no se vuelva inconsistente. Sólo un sujeto libre puede ser un sujeto objetivo: un sujeto cuyos juicios no dependen de factores subjetivos. Sólo un sujeto libre puede ser un sujeto universal. Y este es uno de los puntos clave de la *Crítica de la razón pura*: la razón tiene sus límites y uno de estos límites es el conocimiento del propio sujeto racional. De la mística divina, o una teología negativa, pasamos, gracias a Kant, a una mística subjetiva, o a una antropología negativa.

Aquella decisión de Kant va a engendrar un largo linaje filosófico que se prolonga hasta mediados del siglo XX cuando Sartre decidió excluir directamente a la consciencia de la totalidad de las cosas: toda consciencia es conciencia de algo y, como consecuencia, no es algo. La consciencia es la nada. Y hasta tal punto es así, que ni siquiera puede confundirse con el "yo", algo que la paradoja de la confesión había sugerido: esta sólo puede evitarse si se introduce una diferencia de tipo lógico entre el sujeto del

enunciado "soy un mentiroso" y el sujeto que enuncia esta sentencia, entre el sujeto pensado y el pensante.

4

Ustedes saben que muchos filósofos pondrían en entredicho la solución kantiana de la antinomia dinámica. Nietzsche, por ejemplo. O Marx. Ambos reiteraban, a su manera, la tesis de Spinoza: esa presunta libertad no era sino un olvido de las causas. El sujeto trascendental también obedece, para Marx, a una causa. Sólo que esta causa no sería natural, física o dinámica sino histórica. Y el problema, claro, es qué significa una causa histórica. Porque el propio Marx nunca terminó de mostrarse claro al respecto. De uno u otro modo, muchos pensadores del siglo XIX y XX van a interrogarse acerca del estatuto de esta determinación histórica del sujeto que no se confunde con una causa natural, de esta determinación del sujeto trascendental diferente de las determinaciones del sujeto empírico. Permítanme entonces exponer este problema a través de otra paradoja lógica propuesta por Jorge Luis Borges.

Les cuento primero el contexto. A principios del siglo XX, la llegada masiva de inmigrantes al puerto de Buenos Aires había traído aparejado un incremento notorio de la xenofobia en una parte de la población argentina. Como muchos de sus compatriotas, el joven Borges participó de este fenómeno y sus escritos de esos años atestiguan esta posición. En la década del veinte, por ejemplo, Borges decía añorar un mítico tango "primitivo" que todavía no había sido "arruinado" por la influencia extranjera. Con el paso de los años Borges lamentaría sus posiciones juveniles y se las atribuiría, con humor, a esa misma injerencia extranjera: en aquel mito de un tango autóctono, puro, que todavía no había sido arruinado por los "italianos", él percibía ahora el "síntoma de ciertas herejías nacionalistas que han asolado el mundo después – a impulso de los gringos, naturalmente"[7].

Los nacionalistas argentinos, en efecto, no cesaban de denunciar todas aquellas costumbres, ideas, modas o doctrinas que no tuvieran un origen nacional, y solían acusar de "cipayos" a quienes las introducían en el territorio o a quienes las adoptaban en detrimento de las autóctonas. Pero si hubiesen llevado esta lógica hasta sus últimas consecuencias, habrían

7 Jorge Luis Borges, *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, 1974, p. 164–5.

estado obligados a abjurar del propio nacionalismo ya que se trataba de una idea foránea. Los nacionalistas argentinos, en efecto, se regían por una ley que se pretendía exhaustiva: "todo lo extranjero es nefasto". Pero como semejante norma no floreció en suelo patrio sino en tierras de ultramar, constituye su propia excepción, o su transgresión inherente, porque no puede convertirse en un elemento de la nación pura que pretendían preservar de cualquier influencia extranjera. Parafraseando a Marx (a Groucho, esta vez), podríamos afirmar que el nacionalista funda el club de las cosas nacionales pero no puede inscribirse en él como socio debido a que no cumple con los requisitos exigidos por él mismo para seleccionar a sus miembros: el nacionalismo era extranjerizante[8].

Formalicemos una vez más estas proposiciones:

1. Todo lo extranjero es nefasto $\forall x\, f(x)$	3. No existe ninguna cosa extranjera (ni siquiera la norma 1) que no sea nefasta $\neg\exists x\, \neg f(x)$
2. Existe al menos una cosa extranjera (la norma 1) que no es nefasta $\exists x\, \neg f(x)$	4. No todas las cosas extranjeras son nefastas $\neg\forall x\, f(x)$

La excepción a la ley es, una vez más, la propia ley. Pero esta excepción (2) supone también que "existe por lo menos un sujeto que dice que todo lo extranjero es nefasto":

$$\forall x\, f(x) \supset \exists x\, \delta(x)$$

Esta nueva función δ es sencillamente la proposición, o la ley, "todo lo extranjero es nefasto", de modo que podríamos definirla así:

$$\delta = \forall x\, f(x)$$

La paradoja de Borges nos permite percibir claramente la diferencia entre el sujeto del enunciado (todo lo extranjero es nefasto) y el sujeto de la enunciación (el que dice que todo lo extranjero es nefasto). Y esta paradoja nos muestra a su vez que el sujeto olvida necesariamente, para evitar la

8 *"Please, accept my resignation. Il don't want to belong to any club that will accept people like me as a member",* Groucho Marx, *Groucho and me*, New York, Da Capo Press, 2009, p. 321.

inconsistencia, su posición de enunciación. Como lo sabía muy bien Borges, esta posición es histórica porque el nacionalismo no existía antes del surgimiento de los Estados nacionales. De modo que la ley "todo lo extranjero es nefasto" presupone otros enunciados como la definición de un pueblo por su lengua o sus hábitos nativos. Y Borges conocía el problema de la historicidad de los enunciados porque lo había expuesto con mucha sagacidad en su "Pierre Menard, autor del Quijote". El olvido de una posición histórica particular de enunciación es la condición de posibilidad del enunciado universal consistente.

Es cierto entonces que, para evitar la inconsistencia, hay que exceptuar cartesiana o kantianamente al sujeto de la ley que enuncia. Pero este sujeto no queda exceptuado de la enunciación de la ley, $\exists \mathbf{x}\ \boldsymbol{\delta}(\mathbf{x})$, dado que habla desde una posición histórica olvidada. El que dice que todas las cosas extranjeras son nefastas, exceptúa al nacionalismo de su propia ley pero él mismo no se exceptúa del conjunto de quienes la profieren, de modo que está diciéndonos algo acerca de lo extranjero pero también acerca de él: nos da a conocer su posición nacionalista, y esta posición es un indicio acerca del lugar y el momento de la historia en que vivió y pensó. El sujeto se olvida de sí cuando dice algo acerca de las cosas, y se olvida de sí aun cuando esté hablando acerca de él, como en la duda cartesiana o la confesión cristiana. Este olvido es una exigencia lógica que Russell identificó muy bien, aunque el sujeto no deje de recordarnos, mientras se olvida, quién habla cuándo lo hace.

La proposición hipotética nos sugiere ahora que si hay una ley, existe por lo menos un sujeto que la enuncia: $\forall \mathbf{x}\ \mathbf{f}(\mathbf{x}) \supset \exists \mathbf{x}\ \boldsymbol{\delta}(\mathbf{x})$. Hay, como consecuencia, una causa del sujeto, sólo que esta causa no es la causa acerca de la cual hablamos sino el propio decir como causa. Esta causa no se encuentra en lo que nosotros decimos acerca del sujeto: piensa así porque bebió alcohol, o porque, como decía Nietzsche a veces, tiene problemas digestivos, o porque es un avariento o un libidinoso o un envidioso, etc. La causa se encuentra en lo que dice el propio sujeto: aquello que, cuando habla acerca de cualquier cosa, aunque lo olvide, dice de él. El juez no forma parte de los acusados pero habla en nombre de la ley, y conocemos a este juez cuando entendemos en nombre de qué ley habla.

Conocer significa entonces dos cosas distintas. Para la ciencia moderna conocer significa formular las leyes que permiten prever el comportamiento de los objetos. Hay conocimiento cuando logramos determinar con precisión un eclipse de Luna o el punto del espacio en que va a encontrarse el

cuerpo “m” en un tiempo “t” si su velocidad es “v”. Hay conocimiento cuando una proposición del tipo **p** ⊃ **q** se verifica. Estos objetos pueden ser, eventualmente, humanos, como cuando un economista calcula el crecimiento de una economía nacional o un psicólogo prevé la respuesta “y” de un individuo ante un estímulo “x”. Pero el conocimiento de los sujetos —individuales o colectivos— no se confunde con el conocimiento de los objetos aunque estos objetos sean humanos. No conocemos a un sujeto cuando lo juzgamos a él sino cuando él juzga. Para cierta filosofía moderna, entonces, heredera, tanto como la otra, del giro cartesiano, no conocemos a un sujeto cuando nosotros hablamos y él calla sino cuando nosotros escuchamos y él habla, es decir, cuando describe, declara, propone, cuenta. O para decirlo en francés, *le sujet est causé par ses jugements*. Kant pensaba que el sujeto no era un objeto y esto lo volvía incognoscible. Marx o Nietzsche también pensaban que el sujeto no era un objeto, pero esto lo volvía, a la inversa, cognoscible. Un conocimiento presupone el olvido del sujeto de la enunciación; el otro, por el contrario, su recuerdo. La diferencia entre ambas posiciones introdujo desde entonces una brecha entre el conocimiento de los seres naturales y de los seres históricos, y un diferendo epistemológico insoluble, pero lógicamente formalizable, entre quienes se ocupan de unos y otros.