

ENAJENACION Y EXTRAÑAMIENTO EN LA FENOMENOLOGIA DEL ESPIRITU

Profesor Angel Papacchini

La introducción a la Fenomenología se abre con una dura polémica contra los románticos y en particular contra Schelling que, despreciando la determinación, conciben lo absoluto como una vacía y abstracta identidad, donde se disuelve cada diferenciación y determinación. A este absoluto inarticulado, que tiene un horror de la mediación, que "no arriesga nunca seriamente su compacta y mística identidad consigo en la alteridad y en la enajenación" (1) Hegel contrapone una concepción de lo absoluto como unidad articulada, no inmediata, cuya vida es un perenne regreso de la alteridad, como igualdad que se restablece, reflexión del ser otro en sí.

Es por lo tanto necesario a la vida del espíritu el momento de la determinación, es necesario que la esencia pase a la existencia, que Dios se decida a crear un mundo, que el Logos salga fuera de sí y se encarne, se enajene en la exterioridad de la naturaleza y de la historia. Es esta enajenación y extrañamiento que rinde posible la mediación dialéctica, la

superación de la escisión que no será un simple regreso a la inmediatez inicial; sólo sacrificándose el espíritu se vuelve mediación concreta, alcanza la unidad y la síntesis orgánica, no puramente formal.

En otras palabras el momento de la enajenación y del extrañamiento viene a corresponder en Hegel al momento, necesario, de la objetividad material e histórica, al momento de la exteriorización de la Idea en el mundo espacio-temporal (como en Fichte la posición del objeto era una enajenación del sujeto) (2).

Es en fondo nada menos que el acto creador del espíritu que exterioriza su sustancia en el mundo para después reemprenderla en sí, enriqueciéndose de todo lo que ésta contenía en potencia, la encarnación del Logos para llevar de nuevo en el seno de la divinidad la alteridad de la creación. La enajenación corresponde entonces al momento de la relación a la determinatez y al finito, a la cosa, a la realidad histórica y natural cuyo destino será aquel de ser permeado, recorrido y superado en su alteridad. Lejos de corresponder a una concreta y determinada situación histórica la enajenación viene a asumir una dimensión ontológico-metafísica, como momento, necesario, de la articulación de lo absoluto, momento de la totalidad. Y por lo tanto no será enajenado un carácter particular, determinado de la objetividad, sino la objetividad en su totalidad; el mismo carácter objetivo, la misma relación a la cosa y al objeto constituirá el escándalo para la conciencia que deberá suprimir y superar.

Una consecuencia lógica de una tal concepción de la enajenación será el carácter al mismo tiempo necesario y positivo de ésta. Como en cada teodisea se manifiesta también en Hegel el motivo del mal como estímulo del bien; la escisión al interior de lo absoluto será por lo tanto una "feliz culpa" que rinde posible el alcance de una unidad orgánica, la superación de la inmediatez.

Y al mismo tiempo que estímulo de bien, es decir revestida de un carácter positivo, se revelará también, a un examen profundizado, como en fondo aparente y transitoria, destinada necesariamente a ser superada y resuelta en la unidad. Podríamos casi decir que la alteridad venga evocada sólo por ser exorcizada o mejor santificada y espiritualizada. El riesgo del viaje an la alteridad no comporta peligros serios y reales, no atenta nunca a la seguridad del espíritu porque la objetivación-enajenación es siempre interna a la unidad, es siempre puesta, no es originaria y por lo tanto el movimiento de la resolución se muestra como necesario y descontado de principio. La realidad natural que a la conciencia sensible y al intelecto abstracto aparece como un "presupuesto" se revela, por la razón dialéctica, nada menos que un "puesto", una realidad en la cual el espíritu no puede no reconocerse en cuanto la ha puesto él mismo. La apariencia de una barrera irremovible, de una realidad oscura que se opone al pensamiento es tal solo por el intelecto finito, abstrayente, que no sabe enal-

zarse al punto de vista de la razón especulativa; tiene firme la separación entre pensamiento y ser, naturaleza y espíritu, conciencia y sustancia, finito e infinito, queda esclavo de la apariencia y no descubre la realidad del espíritu como unidad orgánica, que perennemente se restablece del confronto con la alteridad.

Los dos momentos de la unidad inmediata, no desarrollada todavía y de la escisión no son por lo tanto originarios; se mueven ambos en el horizonte de la unidad del tercer momento que se revela como el primero y único verdaderamente concreto: "los primeros dos momentos de la triplicidad son los momentos abstractos, no verdaderos y por lo tanto son dialécticos" (3). El finito no puede resolverse en lo absoluto, será un momento de la "parousia" de lo absoluto.

Es por lo tanto implícita e inevitable la superación de la enajenación-objetivación; donde, se note, una tal resolución o superación no comportará una real transformación al interior de la objetividad histórico-natural. Una vez entendida como ideal, como un puesto, como un momento del espíritu, no viene de hecho transformada sino más bien santificada y reasumida en su empiricidad en el seno mismo de lo absoluto (positivismo acrítico del cual hablaba Marx).

Una tal identificación entre enajenación y objetivación con las consecuencias lógicas que implica: carácter ontológico-metafísico, independiente de una determinada situación histórica (es la misma relación a la objetividad, no una característica de ésta, a ser enajenante) (4) carácter positivo en cuanto rinde posible la superación de la inmediatez y de la unidad puramente formal, carácter solo aparente en cuanto la alteridad y la diferencia no es originaria y por lo tanto el carácter de la resolución necesaria, invitable desde el principio, que no puede no ser y que se verá reducida a una simple toma de conciencia de la unidad entre pensamiento y ser, de la necesaria idealidad del objeto y del finito, toma de conciencia que de hecho deja todo inmutado y al contrario santifica el presente histórico, constituirá la hipótesis de trabajo para afrontar la investigación de la Fenomenología del Espíritu.

A - CARACTER GENERAL DE LA FENOMENOLOGIA

Al inicio de la Fenomenología encontramos una típica situación de escisión: la conciencia natural, sensible, no científica que es el espíritu alienado en la exterioridad espacio-temporal, advierte la objetividad como algo extraño, como una barrera insuperable. A este nivel sujeto y objeto, conciencia y objetividad, Sí y sustancia se muestran separados y contrapuestos, la conciencia no se reconoce en la objetividad. El viaje de la Fenomenología consistirá en un proceso doble y recíproco por el cual los dos lados en los cuales el espíritu aparece como dividido, autoconciencia y sustancia, se suprimen en su unilateralidad e independencia; la sustancia se viene mostrando progresivamente como relación negativa a otro y reflexión en sí, lo mismo que la conciencia y ésta de otra parte sacrifica su abstracta y formal identidad consigo para enriquecerse de un vasto y concreto contenido empírico e histórico. De este modo "los dos lados se han encontrado y en esto ha surgido su verdadera unificación" (5) como momentos del espíritu absoluto. Esto no es "ni el retirarse de la conciencia en la pura interioridad, ni el mero calarse y perderse en la sustancia y el no ser de su diferencia"; será más bien aquel movimiento complejo del sí que "enajena a sí mismo y se cala en la sustancia y como sujeto tanto es venido de ella en sí y la ha hecho contenido, cuanto igualmente suprime esta diferencia de la objetividad y del contenido" (6). Para evitar el riesgo "de la inerte soledad" el Yo no debe irrigidirse en la forma de la autoconciencia en contraste con la objetividad y la sustancialidad, "casi que tenga miedo de su enajenación" que al contrario "la fuerza del espíritu consiste en restar igual a sí mismo en su enajenación" (7).

Donde se muestra claramente antes que todo la perfecta identificación entre enajenación y objetividad histórico-empírica y al mismo tiempo el carácter no absoluto, en el fondo solo aparente de una tal contraposición en cuanto el espíritu es él mismo el autor de la objetivación y no podrá no superarla. Es bastante fuerte para poderse permitir el viaje a la alteridad con la certeza de salir victorioso. Y si el viaje se presenta como el "calvario del espíritu", el "camino de la duda y de la desesperación" no se debe nunca olvidar que en la perspectiva del drama se deja entrever siempre el feliz fin y "el dolor y la nostalgia, que compenetran todo, de la conciencia infeliz es el dolor del parto de su venir a la luz, del espíritu haciéndose autoconciencia" (8). La conclusión final en el saber absoluto no es por lo tanto accidental, ni puede entenderse como una simple involución, reaccionaria, en contraste con el presunto carácter progresista de la dialéctica; diremos más bien que la resolución necesaria de la diferencia en la unidad constituye el carácter intrínseco de la dialéctica hegeliana, concebida en fondo, en un sentido todavía platónico,

como abstracta identidad-alteridad, "tautoeterología". (9) Y al final el saber consiste "en esta aparente inercia la cual solamente contempla como el distinto se mueve en él mismo y regresa a su unidad". En este sentido el tentativo de Whal, Kojóve de presentar la obra hegeliana como un análisis fenomenológico del hombre tendiente a justificar y fundar su mundanidad y su finitud esencial se muestra como una perspectiva estimulante pero no hegeliana. Así al final del proceso fenomenológico, de la gran fuerza del negativo no resta más que un vago recuerdo, no resta sino la imagen vacía de la alteridad superada. La recompuesta unidad parece querer reabsorber completamente en sí la negación, la determinación, la historia y la temporalidad: la dialéctica trabaja para destruirse a sí misma.

La desesperación de la conciencia podríamos decir que consiste no tanto en la incapacidad de superar el extrañamiento, sino más bien en la incapacidad de experimentar verdaderamente la alteridad, de encontrar en el objeto algo diverso de sí. El objeto de la conciencia indicativa, perceptiva se fragmenta y disuelve y termina con manifestar los mismos caracteres de unidad y universalidad de la conciencia, no hace sino restituir a la conciencia su imagen como en un espejo. Y aquellas que parecen otras tantas etapas sucesivas para alcanzar el saber absoluto no son en realidad sino otros tantos momentos de la "parousia" de lo absoluto que desde siempre está entre nosotros, que se quiere manifestar. El horizonte del saber absoluto, donde la "conciencia depona la apariencia de ser afectada de algo extraño" es a la vez la conclusión y el inicio del proceso: o mejor dicho es presente en cada momento del proceso de la conciencia como la fuerza negativa que la impulsa a abandonar su esencia no verdadera, la oposición y el extrañamiento y a alcanzar el punto de vista de lo absoluto y de la ciencia.

Así también en el esquema general de la obra se manifiesta claramente la identificación entre enajenación y objetividad, su carácter al mismo tiempo apareciente y desvaneciente (el espíritu absoluto es desde siempre entre nosotros) la superación implícita que consistirá simplemente en entender la objetividad como ideal, como una creación de la conciencia.

B - SEÑORIA Y SERVITUD

Muchos intérpretes han visto en esta dialéctica el núcleo vital de la obra entera y un modelo todavía válido de interpretación de la historia como interacción dialéctica entre señor y siervo o mejor como la progresiva liberación del siervo que, con el trabajo, se libera de su dependencia y de su vida no humana (ha preferido conservar más bien la vida que la libertad) y, formando la materia, alcanza la autoconciencia y la libertad.

La historia será esencialmente la liberación progresiva de la esclavitud por obra del esclavo trabajador que no desperdicia su obra, como el señor, en el goce sino, sublimizando sus impulsos, transforma y domina la naturaleza y se rinde así independiente. Para salir del equívoco será necesario antes que todo colocar esta dialéctica en el contexto preciso y establecer su función al interior de la obra. Con la superación de la conciencia indicativa y perceptiva ha desaparecido la apariencia de la verdad como de algo diverso de la conciencia y "ha surgido una certeza igual a la verdad" en cuanto la conciencia tiene por objeto a sí misma y así "hemos entrado en el reino peculiar de la verdad". Pero en este primer grado la autoconciencia se presenta como simple y formal Yo = Yo, mientras el contenido concreto de la conciencia presenta para ella todavía un carácter negativo. La autoconciencia busca, con el apetito, de apropiarse y de consumir el objeto extraño pero en esta actividad no hace más que experimentar "el continuo reproducirse del objeto así como del apetito". Es necesario que también el objeto se niegue en él mismo; se tendrá un apagamiento propiamente humano solo en otra autoconciencia (el deseo humano se nutre solo de otro deseo, de otra negatividad) (10). Asistimos así al duplicarse de la autoconciencia en los dos momentos del ser para sí y del ser para otro que se ponen como independientes, señor y siervo. También el segundo tiene la determinación del ser para sí, de la conciencia pero en forma inmediata, en la forma del ser y de la determinación. No podemos sino señalar los momentos del enfrentamiento, de la lucha, de la servitud. El hecho sobresaliente es que en el curso de la lucha aparece una inversión significativa: aquella que parecía la autoconciencia humana, la conciencia del señor, no viene reconocida sino de una conciencia servil y su relación con la realidad será de simple apagamiento; en cambio la conciencia servil, formando el objeto con el trabajo, se libera de la esclavitud y alcanza la libertad. Es interesante antes que todo indicar el carácter ambiguo de la duplicación de las autoconciencias, que se presentan más bien como aspectos y momentos de la unidad del espíritu que "como perfecta libertad e independencia de la propia oposición, es decir de distintas autoconciencias para sí, constituye su unidad; Yo que es nosotros y nosotros que es Yo" (11). La necesidad de la duplicación, del

reconocimiento de parte de otra autoconciencia es la misma que impulsa a la esencia divina a salir en la alteridad, a generar un hijo del cual pueda obtener el reconocimiento, pero donde la diferencia entre las personas es sólo como desvaneciente y "las diferencias son disueltas tan inmediatamente como son hechas y lo verdadero y lo real es precisamente este movimiento que regresa circularmente en sí mismo". La conciencia que ha salido fuera de sí se encuentra si con contra conciencia pero también al mismo tiempo suprime esta alteridad porque "en el otro no ve más que a sí misma"; es el medio que se descompone en los extremos y cada uno es absoluto pasaje en el extremo opuesto.

Pero el aspecto más interesante de subrayar será el modo de presentar el trabajo. Su función es ciertamente muy importante (por esto la valoración del trabajo como fuente y motor de la historia ha hecho caer a menudo en engaño) pero sólo en la medida en la cual permite a la conciencia de eliminar la extrañeza de la materia, del objeto, de reconocerse en ello, de hacerlo suyo. El trabajo viene a ser paradójicamente el instrumento y el medio para hacer la objetividad como ideal, para reasegurar la conciencia de la amenaza de la alteridad, para reapropiarse de la materia, reconocerse en ella y reafirmar su autoigualdad consigo.

Y si con el trabajo la conciencia servil alcanza la conciencia de sí y la libertad, la liberación será no de concretas y determinadas situaciones históricas de explotación cuanto más bien liberación del dominio de la exterioridad y de la objetividad y el desenvolvimiento lógico de la dialéctica del siervo-señor (y su superación) será caracterizado de la conciencia estoica, escéptica, de la conciencia infeliz y en fin del alcance del punto de vista de la razón cuyo grado más alto será constituido del mismo sistema hegeliano.

C - EL ESPÍRITU EXTRAÑADO; LA CULTURA

Analícemos ahora la Sección. del 'Espíritu extrañado de sí mismo; la cultura'. Entramos ya en el reino peculiar del espíritu que en su inmediatez se presenta como el "viviente mundo ético", no manchado de escisión alguna. Pero el espíritu no puede apagarse en este primer momento, debe hacerse efectual, debe alcanzar la conciencia de lo que es inmediatamente y por tanto debe suprimir y superar la bella vida ética. Asistimos así a la escisión y a la duplicación al interior de la unidad orgánica de la polis griega entre conciencia y sustancia, entre individualidad y realidad ético-política que se ponen como momentos opuestos y separados. La experiencia de esta fractura y de esta escisión impulsa a la conciencia a construirse otro mundo, en la pura interioridad de la conciencia, el mundo de la fé que, por ser opuesto al primero no será libre de esto sino constituirá más bien el otro aspecto del extrañamiento. La consecuente dialéctica entre conciencia religiosa e ilustración (que aunque en la lucha manifiestan un fundamento y una base común, son dos formas o aspectos de la misma conciencia extrañada) tiene como conclusión la destrucción y la caída de ambos en el momento de la libertad absoluta y del terror, donde la pura intelección concelará toda objetividad, destruirá la sustancia ético-política experimentando en la destrucción y liquidación de todos los rangos y de todas las clases de la vida social su libertad. "Esta revolución produce la libertad absoluta; con lo que el espíritu, precedentemente extrañado ha regresado completamente en sí mismo, abandona aquel suelo de la cultura y pasa a otra tierra: la de la conciencia" (12). Lo que tenemos aquí que indicar es antes que todo el hecho que el extrañamiento, en este caso entre conciencia y objetividad histórica (instituciones sociales y políticas) surge en el horizonte originario de la unidad (mundo ético) y a la unidad necesariamente tiende en cuanto ambos momentos tienen en sí la misma naturaleza espiritual. Que la enajenación se identifica en este caso con la objetividad no material sino más bien histórico-política y que la superación, necesaria, se efectúa si a través de una categoría histórica como la revolución francesa pero asumida simplemente para justificar el pasaje a la moralidad kantiana, al momento del espíritu seguro de sí como moralidad. Y será interesante analizar el continuo pasar de la perspectiva histórica concreta al desarrollo puramente ideal como característico de la interpretación hegeliana de la historia (desarrollo real: libre ser en la forma de la accidentalidad; desarrollo ideal: organización conceptual como ciencia).

Pasaje necesario porque, una vez identificado el extrañamiento y la enajenación con la objetividad, la superación no podrá tener lugar en la esfera histórico-empírica pero más bien en el abandono de ésta, en el pasaje a la esfera ideal de la pura moralidad.

Para romper el esquematismo de estas notas deberemos agregar que no falta quien se opone a una tal identificación entre enajenación y objetivación. Y efectivamente en el joven Hegel es posible encontrar, en la estrecha relación entre enajenación religiosa y enajenación política, (13) la segunda como causa de la primera, una perspectiva diversa.

El cristianismo pudo imponerse para el joven Hegel por la crisis de la "bella eticidad" del mundo griego, crisis en la cual al interés del estado y de lo universal se sustituye el interés por la riqueza y la propiedad privada, la compacta unidad social y ética se disgrega en los particulares intereses económicos: en este desgarramiento entre individuo y sociedad "el hombre probó temor de la muerte y el cristianismo pudo imponerse". El hombre que ha perdido, extrañado del estado, sus valores y su libertad, aliena esta naturaleza suya más profunda, para salvarla de la disgregación, en un más allá, en una divinidad separada.

La enajenación viene a ser así caracterizada de una concreta situación de desgarramiento entre individuo y sociedad y viene planteado al mismo tiempo el tema de su supresión no como simple superar la objetividad en general sino más bien las condiciones históricas en las que la enajenación surgió. Pero, en el desarrollo del Hegel maduro, este tema será sacrificado al otro, dominante, de la reconciliación de lo real, de la enajenación como objetividad y como momento, de la articulación de lo absoluto. Aunque si de vez en cuando será posible advertir el eco de la temática juvenil como por ejemplo en la no siempre perfecta identificación entre "Entausserung" y "Entfremdung", (donde "el segundo término reviste un carácter más fuerte, indica el carácter de mayor profundidad de la escisión"). (14).

Un aspecto ulterior de la investigación tendría que individuar y evidenciar el carácter ideológico y los equívocos que pueden derivar de una reasunción, en una perspectiva todavía hegeliana de la temática de la alienación. Un ejemplo clásico es constituido de una obra como Historia y Conciencia de Clase donde la reificación es cambiada, hegelianamente, con la escisión y separación entre pensamiento y ser, sujeto y objeto, típica del pensamiento dogmático, del intelecto abstracto que no es capaz de trascender la datidad y la fragmentariedad de la experiencia y de la objetividad. Y la superación de la reificación será obra de la razón dialéctica (identificada con el proletariado) que, enalzándose sobre la división y el dualismo del intelecto, alcanzará la totalidad concreta.

Y serán de analizar en seguida las obras de la Escuela de Frankfurt donde se advertirá hasta con mayor claridad la reducción de la temática de la enajenación a un problema concienal, al genérico dominio de las cosas sobre el hombre, y la transformación de la crítica de las contradicciones

de la sociedad burguesa en una crítica del sentido común y del intelecto abstracto y de la racionalidad técnico-científica (15) de naturaleza en fondo espiritualístico-romántica (que se agrega al nutrido coro de la que ha sido llamada una "reacción idealista contra la ciencia": neo-idealismo, Bergson, Husserl).

Y el mismo existencialismo se mueve en parte en la misma perspectiva hegeliana en el sentido que la enajenación viene a corresponder al momento de la exterioridad, y de la alteridad, con el dominio de la cosa sobre la conciencia que, lejos de ser determinada de una real situación histórica, tiende a adquirir "el carácter ontológico-metafísico de una eterna condición humana" (16), aunque si en este caso, a diferencia de Hegel, falta el momento de la resolución y del feliz fin.

Sería también interesante un análisis tendiente a mostrar cómo la reducción de lo ideológico a la genérica relación al sujeto (que tendría una percepción necesariamente deformante de la estructura y de las relaciones sociales) que se presenta en apariencia muy lejos de la identificación alienación-objetivación, en realidad, por su carácter indeterminado, anti-histórico, incapaz de dar cuenta de la misma base de clase de toda ideología, acaba paradójicamente con presentar muchos de los inconvenientes de la temática hegeliana.

(15) Hegel, Enciclopedia dello spirito, Ed. citata, Vol. II, Pág. 317.

(16) Hegel, Enciclopedia dello spirito, Ed. citata, Vol. II, Pág. 317.

(17) Hegel, Enciclopedia dello spirito, Ed. citata, Vol. II, Pág. 358.

(18) Cf. Galvano Della Volpe, Logica come scienza positiva, D'Arsena, Messina, 1936.

(19) Cf. A. Kojève, Introducción a la lectura de Hegel, Gallimard, París, 1947.

(20) Hegel, Enciclopedia dello spirito, Ed. cit., Vol. I, Pág. 152.

(21) Hegel, Enciclopedia dello spirito, Ed. cit., Vol. II, Pág. 45.

(22) Cf. A. Mussola, La storia della filosofia come sistema, Garzanti Editore, 1957.

NOTAS.

- (1) Hegel, Fenomenología dello spirito, Tr. it. De Negri, La nuova Italia, Firenze, 1973, vol. I, Pág. 14.
- (2) Cf. G. Lukács, El joven Hegel, Tr. esp, Sacristán, Grijalbo, México, 1970.
- (3) Hegel, Scienza della Logica, Tr. Moni, Bari, Laterza, 1968, Vol. II, Pág. 950.
- (4) Cf. G. Lukács, Prólogo a Historia y Conciencia de Clase, Grijalbo, México, 1969, Pág. XXV, Y
G. Bedeschi, Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx, Bari, Laterza, 1972, Pág. 77 y ss.
- (5) Hegel, Fenomenología dello spirito, Ed. citada, Vol. II, Pág. 258.
- (6) Hegel, Fenomenología dello spirito, Ed. citada, Vol II, Pág. 301.
- (7) Hegel, Fenomenología dello spirito, Ed. citada, Vol. II, Pág. 302.
- (8) Hegel, Fenomenología dello spiritu, Ed. citada, Vol. II, Pág. 258.
- (9) Cf. Galvano della Volpe, Logica come scienza positiva, D'Anna, Messina, 1956.
- (10) Cf. A. Kojève, Introduction a la lecture de Hegel, Gallimard, París, 1947.
- (11) Hegel, Fenomenología dello spiritu, Ed. cit. Vol. I, Pág.152
- (12) Hegel, Fenomenología dello spiritu, Ed. cit. Vol. II, Pág.45
- (13) Cf. A. Massolo, La storia della filosofia come problema, Sansoni Firenze, 1967.

- (14) G. Bedeschi, Alienazione e Feticismo nel pensiero di Marx. Ed. cit. Pág. 49, y además
- Cf. J. Hyppolite, Genése et structure de la phenomenologie de l'esprit, Aubier, Paris, 1946.
- (15) Cf. L. Colletti, Ideologia e societa, Bari Laterza, 1968.
- (16) G. Lukács, Historia y conciencia de clase, Ed. cit., Pág. XXVI

FILOSOFIA DEL PENSER O FILOSOFIA DE LA SEDUCCION

Profesor Mario García

Olvidar a Foucault. Recurso supremo en el que la operación misma del olvido, expone las ruinas de una obra, las pedras que se levantan al vacío después de la muerte, para que éstas fluyan arroyos, así como lo dicen Lacan (1) entre "el código" virilente, más, secreto e indescifrable, y "el mensaje" que recorre el circuito buido de nuestro discurso cotidiano. Olvido entonces sin reverso, el de Baudrillard, y no sucesión del olvido como en Nietzsche, en el cual, más el juego fragmentario de lo indirecto, el discurso-leer ("del hombre muerto") desaparece mientras aquello que lo sobrevivía está sin vida (el "no-par-haber"), o incluso este último ya desaparecido y aquello que así trata sobrevivir no llevado aún...

El olvido de Foucault al que nos invita Baudrillard, no tiene entonces más que ver con el juego del olvido y de lo indirecto del que nos habla Nietzsche. Entre el olvido de Baudrillard y el olvido Nietzscheano, se establece la diferencia que se produce entre de un lado las fuerzas positivas y nihilistas del trabajo de lo negativo, y de otro lado las fuerzas diferenciadas del trabajo de lo positivo y de la afirmación nihilista. El olvido en Baudrillard se da en el elemento especulativo de la quiebra y de la contradicción, en el romanticismo que requiere de las prácticas negativas y del juego de la negación de la novedad, para dar lugar a la fantasía de afirmación, juego del prestidigitador y del jugador, que surge de la falta y nada conciencia ha introducido lo positivo en el estar y la oposición en lo múltiple. Entre Baudrillard, no hay un juego del poder en Foucault (primera novedad) y por tanto ella debe