



CÍRCULO LATINOAMERICANO DE
FENOMENOLOGÍA

ACTA
FENOMENOLÓGICA
LATINOAMERICANA

Capítulo 18

VOLUMEN I



Pontificia Universidad Católica del Perú
Fondo Editorial 2003

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.

Primera edición: diciembre de 2003

Tiraje: 500 ejemplares

© 2003 de esta edición por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú
Plaza Francia 1164, Cercado de Lima – Perú
Telefax: 330-7405; 330-7410; 330-7411
Email: feditor@pucep.edu.pe

Editora responsable: Rosemary Rizo-Patrón

Comité Editorial: Guillermo Hoyos, Roberto Walton, Antonio Zirión

Secretaría de redacción: Rodrigo Ferradas, Mariana Chu

Asistencia de edición: Cristina Alayza, Mariana Hare, Pablo Rosselló

Diseño de cubierta y diagramación: Gisella Scheuch

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Derechos Reservados

ISBN: Obra completa: 9972-42-619-x

Volumen I: 1 9972-42-620-3

Hecho el Depósito Legal N.º 1501052003-6930

Impreso en el Perú – Printed in Peru

La exterioridad y la espacialidad como síntomas de alienación. Una mirada desde la fenomenología

Exteriority and Spatiality as Symptoms of Alienation.
A Phenomenological Approach

PEDRO JUAN ARISTIZÁBAL HOYOS
Colombia

El presente trabajo hace una investigación que gira alrededor del solipsismo. En él se hace un estudio sobre el tratamiento dado por la filosofía objetivista y el idealismo a las relaciones de intersubjetividad. Indaga cómo dicho tratamiento generó consecuencias para el hombre contemporáneo. Este trabajo pone en evidencia a la exterioridad y a la espacialidad como fundamento de las relaciones humanas en un momento de creciente enajenación. Desde las críticas al solipsismo y al objetivismo tal como lo proponen la fenomenología de Husserl y Sartre muestra cómo se refleja y se vivencia este solipsismo, en el mundo real, a través de las imágenes literarias de Franz Kafka.

The present paper is an investigation on the theme of solipsism. The paper presents a study of the treatment of intersubjective relations made by objectivism and idealism. It also traces the consequences, for contemporary mankind, generated by such treatment. The essay seeks to place in evidence, in a time of ongoing alienation, both exteriority and spatiality as foundations for all human relations. From the criticism made to solipsism and objectivism by Husserl's phenomenology and by Sartre, the essay attempts to show how this solipsism is experienced, and how it reflects itself in the real world, through the literary images of Franz Kafka.

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.

Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología. Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 299-317.
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

Hay hombres que mueren sin haber sospechado siquiera,
salvo durante breves y aterradoras iluminaciones
lo que es el otro.

El ser y la nada, JEAN PAUL SARTRE

...y meciéndose la gente
en la grava se pasea
bajo este cielo vasto
que de lomas a lo lejos
a lejanas lomas llega.

La muralla china, FRANZ KAFKA

Las inquietudes de esta investigación alrededor del solipsismo emergieron años atrás con algunas lecturas de Kafka. Con ellas, pude plantearme cómo se dan las relaciones del hombre con los otros y, en general, con el mundo circundante. Al estudiar la filosofía realista y el idealismo se pretende mostrar que ninguna de ellas supo encarar las relaciones intersubjetivas e inevitablemente cayeron en un olvido de «el otro», el existente cotidiano. Las consecuencias filosóficas y reales para el pensamiento occidental de ese olvido es tema de la segunda parte. Al final, adentrándonos en el extraño mundo de Kafka, dejamos ver que sus personajes son de una «rareza metafísica» que semeja al hombre de la sociedad post-industrial, encerrado en mecanismos deshumanizados de un cientismo extremo y de dispositivos tecnológicos sin control.

En su aspecto menos complejo, el solipsismo ha sido explicitado tradicionalmente como una teoría que considera al yo como única realidad objetiva en el plano del conocimiento. Ello significa, entre otras cosas, que no se trata de ninguna afirmación de mi soledad ontológica, porque nadie niega la existencia de lo que no es él, se sabe que hay otros; o al menos no se puede pretender negar al otro sino es partiendo de reducirlo a ser mera posibilidad, como lo hace, p.e., Berkeley, el cual presenta un planteamiento epistemológico y desde allí subordina a lo ontológico. El mundo objetivo, con su mirada epistémica, es meramente mental. Además, el solipsista no parte, para hacer uso del otro, del concepto de experiencia: ésta se muestra como un sistema conexo que no se logra alcanzar. En esta posición caen el idealismo y en consecuencia el realismo objetivista.

§ 1. El realismo como solipsismo

La palabra realismo viene del latín *res, rei* que significa cosa. Así, son las cosas las que imponen condiciones de inteligibilidad en el entendimiento. Por contraposición al idealismo, el realismo concede al mundo exterior una existencia independiente del sujeto que lo conoce; esto significa que su fundamentación ontológica no solamente presupone que hay, en efecto, un objeto de conocimiento, sino que, desde una perspectiva epistemológica, el sujeto enfrentado a un mundo para conocer no agrega nada a ese mundo, pues los conceptos con que lo aborda le son dados inductivamente, en el sentido de que provienen de la experiencia y no son generados por el entendimiento. Es decir, para el realismo, la manera como el sujeto aborda la realidad es impuesta por la realidad misma.

A lo largo de la historia del pensamiento, el problema ontológico de la realidad del mundo exterior y de su conocimiento ha perseguido a filósofos y también a científicos. A partir de las teorías revolucionarias científicas del siglo XX, señala J. M. Jaramillo siguiendo a C. Ulises Moulines¹, este problema se extendió a conceptos cuánticos, relativistas, etc. (neutrones, partículas mu, campos, etc.), hasta plantearse por la existencia de esas entidades. Los realistas afirmaron la realidad exterior de esas entidades como si fuesen parte de un mundo que existe con independencia de la subjetividad de los científicos o de los filósofos.

J. M. Jaramillo, en su interesante estudio, plantea cómo al problema ontológico de la realidad del mundo exterior se le dio a partir del mundo moderno (siglo XVII) cuatro tipos de respuestas: 1. Un sí que fundamenta la posición realista. 2. Un no que identifica la posición solipsista. 3. Un tal vez pero no tengo certeza que identifica la posición escéptica. 4. Un no tiene sentido que identifica la posición positivista.

La primera se reabsorbe en una especie de realismo, o ingenuo, o científico²; *la segunda* en un idealismo subjetivo: lo que veo a mi alrededor es un conjunto de sensaciones visuales que no tienen una existencia independiente ni nada en sí que las provoque en mi conciencia, sino que su ser se agota en la percepción; *la tercera*, aunque no niega la realidad del mundo exterior, dice que el conocimiento verdadero de ella se agota en un mar de incertidumbres; *la última*, que se identifica con una filosofía realis-

¹ Jaramillo, J. Manuel. *¿Es la ciencia una rama de la literatura fantástica? Pretextos para una reflexión sobre el realismo*. Manizales: Centro Editorial de la Universidad de Caldas, 2001, pp. 16-43.

² Referente al *realismo científico*, plantea J. M. Jaramillo, hay cuatro tesis básicas que sus defensores ponen de presente. Dos ontológicas: «La realidad objetiva existe de manera autónoma, (...) esto es, independientemente de que la conozcamos», «La realidad objetiva posee (en sí misma) algún grado de organización o estructura»; y dos epistemológicas que tienen que ver con la representación adecuada o inadecuada (verdadera) de la realidad objetiva. Cfr. *ibid.*, p. 42.

ta-objetivista, refiere a la psicología positivista del siglo XIX, que, en el famoso capítulo 7 de *Investigaciones lógicas I* llamado: «El psicologismo como relativismo escéptico»³, se muestra perfectamente lógico como psicologismo extremo y aparece como una psicología conductista que, en su posición absurda, toma el solipsismo como hipótesis de trabajo.

En general, para las muchas formas de realismo, tanto el aristotélico, como el de Locke, como el científico, la realidad se nos impone y existe independiente de cualquier proceso mental. En términos filosóficos, igual que el mundo, también «el otro», como forma parte de la totalidad, le es dado al sujeto y por eso aparece como una cosa entre las cosas ocupando un lugar en el espacio.

Así como el realismo da razón del conocimiento por una acción del mundo sobre el ser pensante⁴, olvida la relación entre sí de los seres pensantes. Si se quisiera, en efecto, establecer una presencia inmediata entre almas, dice Sartre, esto sería por principio imposible; no es posible pensar que se haga presente de forma inmediata un alma a la otra, pues «el realismo funda su certeza sobre la presencia (...) *en persona* de la cosa espacio-temporal a mi conciencia, no podría postular la misma evidencia, puesto que, esta alma, para Sartre, no se da en persona a la mía»⁵. En sus consecuencias significa que el alma no es intuible directamente, sino mediada por cuerpos, y no siendo intuible directamente su conocimiento se convierte en algo probable. Así, la relación de las conciencias se puede atribuir a los cuerpos, ya que la distancia que me separa del otro es mi cuerpo que es indiferenciable en el concierto de las cosas, porque no es un cuerpo del hombre en cuanto cotidiano y particular, sino otro cuerpo que es aprehensible como la totalidad de los cuerpos.

Entonces, la existencia del otro es dogmáticamente segura pero su conocimiento probable; al invertir los términos de esa afirmación, plantea Sartre, que si al otro sólo tenemos acceso desde su propio conocimiento que como hemos dicho es sólo probable, por lo tanto, su existencia «es sólo conjetural (...) y el papel de la reflexión crítica consiste en determinar su grado exacto de probabilidad. Así, por una curiosa inversión, por haber puesto la realidad del mundo exterior, el realista se ve obligado a volcarse al idealismo (...)»⁶. Esto significa que al enfrentar la existencia del otro (como enfrenta la de las cosas), se encuentra en los brazos del idealismo. Si el cuerpo como parte de esa realidad es una cosa del mundo que se pone en acción sobre un ser que piensa, el otro se convierte en representación cuyo ser es un *Percipí*, es decir «cuya

³ Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas I*, Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 109.

⁴ Cfr: Sartre, Jean Paul, *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Buenos Aires: Editorial Losada, 1976, p. 293.

⁵ *Ibid.*, pp. 293-294.

⁶ *Ibid.*, p. 295.

existencia es medida por el conocimiento que de ella tenemos»⁷. Por eso, partiendo del realismo nos vemos obligados a indagar sobre el idealismo, el cual mide al ser por el conocimiento.

§ 2. Cómo ve el idealismo al otro

«El otro», en cuanto objeto real, es un probable real; al hablar de objetos estamos hablando de probables, ya que se está ante un problema epistémico; hacer una abstracción del otro apunta hacia una dirección al infinito de esas representaciones. Del otro, además, se tendría conocimiento probable ya que su esencia está por hacerse, no se presenta como lo que Sartre denomina un ser-en-sí —algo pasado determinado en sus actos—, sino precisamente como un constante indeterminado, como «ser-para-sí», conciencia «que es lo que no es y que no es lo que es»⁸ porque siempre está por hacerse y parece, en suma, pura contingencia.

A continuación entraremos a indagar el «idealismo problemático» cartesiano (denominado así por Kant) y su posterior recurrencia a Dios. El recurso a Dios en Descartes tiene como objetivo central afirmar toda trascendencia de la conciencia para superar el solipsismo.

§ 2.1. Descartes y el recurso a Dios

Descartes, en el siglo XVII, rescata para el pensamiento la razón, que estaba al servicio de Dios por causa del teocentrismo de la Edad Media, al fundar en el sujeto pensante el primer hecho cierto de conciencia: «(...) pienso, luego soy»⁹. Inicia así una revolución del pensamiento indicando que ningún conocimiento antecede en nosotros al entendimiento y que el conocimiento de todas las cosas depende de él¹⁰. Al plantear que ningún conocimiento antecede al entendimiento, derrumba una concepción que primaba desde Aristóteles, en la cual eran las cosas las que imponían condiciones de inteligibilidad en el entendimiento; se interrogaba solamente a las cosas olvidando al sujeto que conoce.

⁷ *Loc. cit.*

⁸ *Ibid.*, p. 748.

⁹ Descartes, René, «Discurso del método y meditaciones metafísicas», en: *Discurso del método*, Madrid: Borel, 1998, p. 36.

¹⁰ Descartes, René, «Discurso del método y reglas para la dirección de la mente», en: *Discurso del método*, Barcelona: Ediciones Orbis, 1983, p. 182.

Con su *método*, el meditador se niega a admitir como existente todo aquello que deja abiertas las posibilidades de duda y entonces pone en las cosas subjetivas la mayor certeza, pero por ese exceso de subjetividad, producto irremediable de dudar del mundo, Descartes queda encerrado en su razón, en su *Cogito*, y para conectarse de nuevo con el mundo recurre a Dios. Hace entonces un rescate de la razón, pero al someter la racionalidad a la trascendencia divina, instaura una teología pero de tipo racional; escribe: Dios crea libremente las ideas en mí como aquellas con «las cuales concibo un Dios soberano, eterno, inmutable (...) creador universal de todas las cosas que están fuera de él»¹¹.

El recurso a Dios tiene sentido con el concepto de creación que, en estricto modo cartesiano, implica temporalidad. Entre un antes y un después en el transcurrir temporal hay instantes, y el tiempo y el mundo se dan en una sucesión de ellos; se trataría, para nuestro caso, de unificar esos instantes. Descartes atribuye la unidad del tiempo a Dios y su creación continua: «De que yo haya existido un poco antes —exclama— no se sigue que deba existir ahora, a no ser que en este momento alguna causa me produzca y me cree, (...) de nuevo, es decir, me conserve»¹²; así, este ser que hace continuo un tiempo discontinuo tendría que estar fuera del tiempo y ser exterior al mundo creado para mantener su imagen de creador continuo. Miremos las consecuencias de atribuir la unidad temporal a un ser que ondea, pues, fuera del tiempo.

Tomamos los instantes X e Y, cada uno está alejado en su plena positividad, el uno no necesita del otro para ser y viceversa; son, entonces, dos seres que no tienen relación entre sí y se trataría de relacionarlos en el modo mismo de la temporalidad, esto es, temporalizarlos en la relación antes-después. Cada uno de estos instantes es un *en-sí*, un mundo cerrado, y cada uno está pleno en sí mismo teniendo la síntesis absoluta de sí con sí atribuida al ser-en-sí. Como cada uno de los instantes es cerrado, esto se opone por principio a cualquier tipo de relación en el seno del ser de cada uno que sea puesto por alguno de los mismos. Si X, p. e., es anterior a Y, sólo en Y recibiría la aniquilación necesaria y ya no sería X sino Y; Sartre dice: «si X es anterior a Y es menester que sea en su ser mismo en Y como futuro respecto de sí»¹³, lo que significa una relación que no pueda estar en el seno de X para entablar su relación con Y, a menos que sea puesta por un ser exterior.

Esto significa que la forma de establecer una relación temporal es acudir a un Dios que tendría que estar fuera del tiempo para conectar los instantes, tendría que estar a la vez en X e Y. Por eso, si el tiempo es real y es un continuo en la medida del

¹¹ Descartes, René, «Discurso del método y meditaciones metafísicas», p. 108.

¹² *Ibid.*, p. 114.

¹³ Sartre, J. P., *op. cit.*, p. 189.

dinamismo, «Dios —dice Sartre— tendría que esperar a que maduren las uvas», tendría que estar, p. e., en el porvenir y en el ayer para hacer la conexión de los instantes y partir de donde están¹⁴, y Dios se sometería a la temporalidad, que es poner la esencia divina en el mundo.

Dios —añade Sartre— tampoco podría crear el ser puesto que «la teoría de la creación continua, (...) lo hace desvanecer en la subjetividad divina»¹⁵. Todo lo creado se opone a su creador encerrándose en sí mismo, reafirmando su objetividad¹⁶, como ocurre, p. e., con una obra de arte que se afirma como ser hacia y contra su creador; de la misma manera Dios es insuficiente e innecesario para conectar las conciencias. Si me encierro en mi objetividad nada garantiza su existencia, y si dicha existencia como intermediaria entre «el otro y yo» supone una relación de interioridad, ella supondría también una conexión directa de interioridad entre el otro y yo¹⁷, sin necesitar para nada a Dios, sino sumiendo mi yo al Dios, como un modo de ser intrasubjetivo, lo cual me identificaría con Dios. Así, el recurso al Dios cartesiano no logra poner una relación real entre los sujetos; en otras palabras, Dios no es fundamento real para la existencia del otro y en efecto Descartes permanece encerrado en su *cogito*, no deja de ser un solipsista.

§ 2.2. Kant y el yo pienso

El presupuesto básico de Kant es que EL OTRO ES MI REPRESENTACIÓN. Intentando establecer leyes universales de la subjetividad, plantea que todo conocimiento, partiendo de principios reguladores de la razón¹⁸, está constituido por una síntesis de dos facultades: sensibilidad y entendimiento¹⁹. La sensibilidad posee formas puras: espacio y tiempo. Esta sensibilidad, como facultad del sujeto, hace posible la intuición *a priori* (ya que en ella residen estas formas puras); estas formas, llamadas también intuiciones, son en sí mismas condiciones que permiten la intuición necesaria de «la experiencia»²⁰. De otro lado, el entendimiento, mediante sus propios conceptos, hace coherente la experiencia en la que se dan los objetos y crea la experien-

¹⁴ *Ibid.*, p. 190.

¹⁵ *Ibid.*, p. 33.

¹⁶ *Ibid.*, p. 304.

¹⁷ *Loc. cit.*

¹⁸ Cfr. Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Madrid: Alfaguara, 1985, p. 565.

¹⁹ *Ibid.*, p. 93.

²⁰ El estudio de la sensibilidad, como capacidad del sujeto para ser afectado, es desarrollado en la «Estética trascendental». *Ibid.* p. 65.

cia que le ofrecen sus objetos²¹. Estos conceptos puros, principios de las ciencias teóricas de la razón (como la causalidad), hacen posible la experiencia al tener un contenido de experiencia posible.

Mirando estas leyes subjetivas notamos que, en tanto son universales, son válidas para todos los sujetos y, desde esta perspectiva, esta intersubjetividad idéntica de los sujetos es la esencia común de las personas y eso cerraría el campo para abordar diversidad de caracteres y comportamientos humanos. No obstante, partiendo del presupuesto: «el otro es mi representación», hemos avanzado al hacer notar que al hecho de pretender establecer leyes subjetivas, no se opone plantear la posibilidad de la experiencia de «los otros». Siendo el otro mi representación, ella aparece como condición de experiencia. Basta entonces interrogar a esta representación²² agrupando un conjunto de representaciones que estén conectadas, donde se mida la existencia del otro por el conocimiento que esta representación me permita.

Al establecer dicha posibilidad de experiencia, se detecta que «el otro», cuando se presenta en la experiencia cotidiana, aparece como un fenómeno. Así, p. e., «la mímica, la expresión, los actos y las conductas»²³ son los fenómenos que capto —y en estricto modo kantiano—, éstos se presentan como formas organizadas y la unidad que organiza y unifica estos fenómenos está fuera de mi experiencia. Yo no capto, p. e., el orgullo del otro sino a través de una expresión arrogante, y ese orgullo que está por principio fuera de mi experiencia es la causa de los fenómenos que capto, y la significación de esa expresión arrogante es el orgullo como ser de ese fenómeno, es decir, la significación aparece al sentido íntimo del otro y no es posible asimilarlo; entonces, el otro aparece a mi experiencia cotidiana como aquél que la organiza a través de sus significaciones en el sentido íntimo. Así pues, yo descubro en el gesto arrogante una significación que es puesta por el otro, entonces el otro: «En cuanto unidad sintética de sus experiencias y en cuanto voluntad, tanto como en cuanto pasión, viene a organizar mi experiencia»²⁴.

Para vincular fenómenos se precisa indagar el concepto de causalidad²⁵. No obstante, al plantear una vinculación de experiencias cotidianas que son fenómenos, se está explicitando que no se trata de vinculaciones ideales sino reales, es decir, que la causa está contenida en su relación con el efecto fuera del entendimiento, siendo que para Kant el entendimiento organiza lo real. Así, tendríamos que privar al concepto de

²¹ *Ibid.*, p. 92 ss.

²² Esto muestra cómo el idealismo kantiano es crítico, ya que intenta establecer los límites del entendimiento, de la sensibilidad y de la razón en general y para eso interroga a la propia razón como órgano del conocimiento.

²³ Sartre, J. P., *op. cit.*, p. 296.

²⁴ *Ibid.*, p. 297.

²⁵ *Loc. cit.*

su carácter kantiano al abordar al otro. Además, la unificación ideal de las apariciones empíricas unifica sólo fenómenos de una misma experiencia²⁶, y como la causalidad es unificación ideal de las apariciones empíricas²⁷, dicha causalidad unifica solamente momentos de mi tiempo.

Se había afirmado que el tiempo y el mundo se daban en una sucesión de instantes. Como se está ante un ser que no soy yo, surgen las preguntas: ¿Cómo unificar el instante de mi tiempo con el instante del tiempo ajeno? ¿Cómo establecer *analogías de la experiencia*, como hace Kant en la analítica de los principios, la sucesión o la simultaneidad, si de todas maneras esta unificación es obra del sujeto?²⁸ Serían de todas maneras dos tiempos sin relación.

En el tema del «yo pienso» kantiano leemos que esta entidad, en tanto se halla ya en cada pensamiento²⁹, es siempre un yo pienso el objeto. La identidad del «yo pienso» nos salva de pensar que la unidad y la permanencia se encuentren en la multiplicidad sensible. Ahora bien, este yo pienso, que tiene que acompañar a todas mis representaciones, se muestra como un intemporal dotando a los instantes intemporales de su temporalidad³⁰; es decir, el sujeto, cuando piensa el objeto, unifica el tiempo, y esta unificación la opera un «yo pienso» que, como el Dios cartesiano, ondea igualmente fuera del tiempo.

En Kant, anotamos, hay identidad de la esencia temporal, y las condiciones que posibilitan una experiencia temporal son universalmente válidas³¹. Se interpreta, entonces, que el tiempo, como forma subjetiva, debería también incluir la diversidad en un tiempo universal, como estructura definida e idéntica de todas las temporalidades. Pero es bueno anotar que esta identidad temporal no implica relación o que los tiempos diversos se comuniquen.

Así, pues, no es viable pensar una relación de las conciencias de la manera expuesta. Por tanto, si la relación de las conciencias no se da, el otro no constituye nuestra experiencia, y una realidad inteligible que actúa sobre una sensibilidad tampoco puede ser pensable. Por eso, para el idealismo, el otro no puede constituir nuestra experiencia ni puede ser mi representación porque verdaderamente me afecta (pues me crea conflictos y está en cualquier surgimiento primario, como sentimientos, dudas,

²⁶ *Loc. cit.*

²⁷ *Loc. cit.*

²⁸ Para Kant, las analogías de la experiencia son los principios de las determinaciones de la existencia de los fenómenos en el tiempo según sus modos: sucesión, simultaneidad, duración. Es de las percepciones que debe surgir unidad de la experiencia. *Cfr.* Kant Immanuel, *op. cit.*, pp. 211-212.

²⁹ *Ibid.*, p. 336.

³⁰ Sartre, J. P., *op. cit.* p. 189.

³¹ *Ibid.*, p. 298.

etc.), y yo no me lo puedo representar como afectándome. Se hace evidente que no es posible establecer dichas relaciones partiendo del «idealismo crítico». No se ha podido así evitar el solipsismo al no establecer una verdadera relación de intersubjetividad. A continuación pondremos de manifiesto las consecuencias filosóficas y reales de los planteamientos realistas e idealistas frente al problema del otro.

§ 3. Del solipsismo filosófico al solipsismo real

Esta reflexión muestra la relación entre «el otro y yo» como negación de exterioridad que significa a la vez el carácter solipsista del idealismo y del realismo. Este solipsismo, tomado estrictamente desde el otro exterior, deniega toda posibilidad de establecer una relación fundamental a nivel de conciencia entre los sujetos. Miremos sus consecuencias:

El otro es «el yo que no soy yo»³²: Lo primero que se capta ante otro ser, cuando se revela a la conciencia, es que ese ser es otro ser que no soy yo; éste es un conocimiento primario. Ante otro ser humano, captamos que ese ser otro que yo es también otro yo, o un yo que no soy yo. Así pues, el primer elemento que interesa para esta investigación es: «Captamos una negación como estructura constitutiva del ser otro»³³. Este primer elemento refiere al problema de la *negación*.

El otro «es aquel que no es yo y que yo no soy»³⁴: Al descubrir que ese ser otro es un otro yo, uno se persuade de que esa afirmación vale tanto para él como para mí. Entonces, el otro no es yo como yo no soy él, esto significa (y es presuposición común al idealismo y al realismo) que: «La negación constituyente es negación de exterioridad»³⁵. Este otro elemento se refiere a la *exterioridad*.

Por lo tanto, desarrollaremos los temas:

1. «La negación» como estructura constitutiva del ser otro.
2. La negación constituyente es negación «de exterioridad».

Para el tema de «la negación» vemos que la afirmación «el otro es el yo que no soy yo» parte de un conocimiento primario cuando un ser se revela a la conciencia. Por su carácter mostrativo como para-sí, en oposición al en-sí, siguiendo a Sartre, la conciencia no tiene autonomía; se descubre como tal en el mundo, y este ámbito relacional,

³² *Ibid.*, p. 302.

³³ *Loc. cit.*

³⁴ *Loc. cit.*

³⁵ Sartre afirma que es la presuposición común al Realismo y al Idealismo. *Loc. cit.*

aunque implique conocimiento, no garantiza una primacía epistemológica sino ontológica, dado que es relación de ser en el seno del ser mismo. Es así que en su esencia intencional se capta como huyendo de sí mismo y creando una nada, una opacidad en medio del ser. Así, dice Sartre, «El fundamento de todo conocimiento de un ser determinado es la relación original, por la cual, en su surgimiento mismo, el para-sí tiene de ser como no siendo este ser. (...) La negación lo religa indisolublemente al ser que él no es»³⁶, por eso se capta en principio como una negación, una nada que no nihiliza propiamente al ser, dado que a éste le es indiferente, sino que entabla una nihilización en su relación al ser. Esta nihilización ocurre cuando se trata de otro ser que también es conciencia, es decir, el yo que no soy yo, o sea, «el otro».

Entonces, al captar al otro se capta como necesario que yo sea aquel que no es el otro; esta negación es operada por mí y sobre mí recae, mi yo me viene por reflejo, me hago ser por la negación que me procura el otro, así, el otro aparece como un yo que yo no soy, y esta autonegación en el otro me hace descubrir mi yo: el otro se me aparece, yo lo veo otro como contraposición a mí, pero al yo negarme a mí mismo en virtud del otro, me reafirmo como ser, es decir, me hago yo.

Haber explicitado el problema de la negación nos pone en camino de mostrar cómo ocurre el proceso de captación del otro, no en perspectiva fenomenológica sino del realismo y el idealismo, que ponen esta negación como dada exteriormente, espacial y geográfica, y no «interior» (o de conciencia)³⁷.

Para el tema de «la exterioridad» se hace notorio que la segunda afirmación, «el otro es aquel que no es yo y que yo no soy», significa que al descubrir que el otro es el yo que no soy yo, se presupone que esa afirmación valía tanto para el otro como para mí; esta afirmación está sustentada en la misma negación de exterioridad, es decir, es el espacio lo que permite que el otro no pueda ser yo, como tampoco yo ser él. Hay entonces una mutua remisión a la exterioridad.

Así, entonces, si el otro no es yo, como tampoco yo soy él, es porque hay un espacio que nos separa. El resultado implícito que lleva esta afirmación es el siguiente: si el espacio es lo que nos separa, no existe posibilidad de establecer una relación entre el otro y yo que sea propiamente humana porque sería igual a la existente en el mundo de los objetos. Si los intermediarios son esos cuerpos ocupando lugares en el espacio, la separación de las conciencias atribuible a los cuerpos nos lleva, en esta investigación, a concluir que cada ser está encerrado en su plena positividad y que un ser humano no es afectado por otro, como ocurre con las cosas del mundo. Es claro hacer ver que esta concepción, en contravía del principio de intencionalidad, «toda concien-

³⁶ *Ibid.*, p. 362.

³⁷ Es importante aclarar que, para la fenomenología, la negación constituyente es negación de interioridad.

cia es conciencia de», implica, hipotéticamente, un cambio en su estructura ontológica fundamental, una naturalización de la conciencia. El hecho de que el psicologismo positivice a la conciencia, estableciéndola como parte del mundo objetivamente válido de la ciencia natural, es, como planteó Husserl, «una sustracción teórico-lógica» de algo no experimentable en sí mismo³⁸. En otro sentido es, igualmente, sumir a la conciencia y al hombre en un *solipsismo* no compatible en sus fundamentos con la fenomenología.

El solipsismo, en sus implicaciones intersubjetivas, afirma mi soledad ontológica, esto quiere decir, que la conciencia descubre en la realidad solamente sus propias representaciones. El viejo lenguaje idealista «ser es ser percibido» es aplicable, entonces, a mis relaciones concretas con el otro. Si «el otro es mi representación», significa que yo no lo descubro en mi experiencia cotidiana porque «es» lo que yo percibo de él y esto niega, en principio, cualquier alteridad. No obstante, el problema continúa siendo complejo. En verdad, como ya lo hemos dicho, nadie puede ser absolutamente solipsista, todos sabemos que hay otros, sólo que la relación de la conciencia con el ser, fundamentalmente ontológica, se traspasa al mundo epistémico, con lo cual queda primando el conocer sobre el ser. Husserl describe así este solipsismo que está a las puertas de toda indagación psicologista; el solipsismo, dice, «el universo se reduce a mí mismo, yo soy el único (existente) y todo lo demás es en mi ficción subjetiva, o al menos, sólo de mí puedo tener conocimiento»³⁹.

Dejando de lado este solipsismo, que prevalece en el ámbito hipotético del conocimiento, hay un *solipsismo real* que significa una cosificación del sujeto como cosa entre las cosas, implicando una negación de la subjetividad; ello se muestra en fenómenos como la soledad, que en la actualidad adquiere un dinamismo patológico. Sartre escribe: «Hay hombres que mueren sin haber sospechado siquiera —salvo durante breves y aterradoras iluminaciones— lo que es el Otro»⁴⁰.

El carácter exterior del objetivismo lo señala Husserl de esta manera: «Toda consideración teórico-objetiva del mundo trata en el 'afuera', y sólo aprehende 'exterioridades', objetividades (...)»⁴¹. Efectivamente, el objetivismo, con su afirmación epistémica del mundo exterior y sus consecuencias, condujo a una objetivación lógico-matemática de la vida; en su intento por desentrañar las cosas y aprehender sólo «exterioridades», llevó inexorablemente, según Husserl, al ocultamiento del fundamento humano de la ciencia, de aquella subjetividad operante que reenvía constante-

³⁸ Cfr. Husserl, Edmund, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, México: Ediciones Folios, 1984, p. 131.

³⁹ Husserl, Edmund, *Filosofía primera*, Santa Fe de Bogotá: Norma, 1998, p. 122.

⁴⁰ Sartre, J. P., *op. cit.*, p. 475.

⁴¹ Husserl, Edmund, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, p. 117.

mente al mundo. Su error consiste no sólo en desconocer que toda existencia antecede a toda praxis cognoscitiva, sino en negar la prioridad ontológica de la conciencia en su relación al mundo. De esto deriva la considerable inconsecuencia de la filosofía de no ser capaz, en su argumentación, de considerar al hombre, por fuera de toda representación de mundo, como un existente en el mundo vivido, error que llevó finalmente a un olvido del «otro», hombre en situación, implicando con ello que el yo humano, el yo intencional, no se distinga de las cosas y que mi cuerpo no sea conciencia, sino en-sí o cosa.

Este solipsismo significa, entonces, que el otro no modifica mi ser, ya que, en consecuencia, lo descubro al exterior como un objeto y por eso no está en mi mundo cotidiano. Es la actitud del hombre de la sociedad post-industrial, que ha ido perdiendo subjetividad para parecerse a los objetos del mundo. Significa que hay una efectiva degradación de la vida humana. Una situación, prevista igualmente por Max Weber⁴², como indica Habermas en su análisis sobre la modernidad, en la que el ser humano de hoy «está siendo atacado en su mundo de la vida privado y público (y en su intimidad) por los sistemas económico y administrativo, por una coartación burocrática y monetarista de la libertad, que va reduciendo tanto el plano cultural como el plano de la sociedad a una máquina de orientaciones racionales finalistas como sucedería igual en 'El Castillo' kafkiano». Este tema forma parte de la crisis que ha puesto en cuestión la esencia humana, crisis plasmada también por Husserl en sus críticas a la objetivación lógico-matemática de la vida y la conciencia.

El hombre llega a convertirse, entonces, en un objeto, de tal manera que el otro no lo afecta cotidianamente porque se muestra en un mundo afectado de cosas, tan afectado que deja a un lado su intencionalidad para ponerse al nivel de las cosas y entre ellas, por su inherente exterioridad cósmica, no hay afectación; esto implica una degradación de la estructura ontológica fundamental de la conciencia, un solipsismo vivencial⁴³. El hombre, al ser reducido a un objeto al lado de otros, como puede ocurrir a un hombre cualquiera de la sociedad industrial, puede perder su carácter de sujeto, su estructura intencional, para dejarse apresar por el mundo en medio de imágenes-obje-

⁴² Cfr. Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa* (tomo II, capítulo VIII), Madrid: Taurus, 1987, p. 428.

⁴³ Con esto quiero expresar que hay una perspectiva real de solipsismo, es decir, hay un solipsismo en la medida en que un sujeto no encuentra al otro en su experiencia cotidiana, no lo encuentra porque lo capta siempre al exterior y en este sentido no afecta su ser, dándose por tanto relación de exterioridad entre estos dos seres. En efecto, puede hablarse de un solipsismo vivencial que se intentará mostrar a través de las imágenes literarias del escritor checo Franz Kafka. Por esto se utilizará el término: «solipsismo vivencial», que implica una degradación de la conciencia o un cambio en la ontología del ser humano. El nuevo término permanece puramente hipotético.

tos, seres cerrados en-sí, deshumanizados y volcados sobre el mundo en pura exterioridad.

No es objetivo de nuestro trabajo intentar rescatar un humanismo sino mostrar en qué consiste el solipsismo⁴⁴; para ello nos centramos en el significado que tiene la obra de Kafka, mostrando a través de sus figuras cómo se manifiesta el solipsismo tal como se ha señalado: un hombre, p. e., se enfrenta no a otros hombres sino a una degradación de ellos, es decir, a imágenes-objetos del mundo espacial.

§ 4. El problema literal kafkiano

En el arte literario de Kafka todo se revela como imagen y figura. El desenvolvimiento de la obra ocurre en su original espacio: «el espacio kafkiano». Precisamente, el tiempo sólo se manifiesta para conferir plenitud mayor al espacio, al carácter nocturno de su obra, p. e.: «!Qué días más cortos, qué días más cortos!»⁴⁵, exclama el Agrimensor K. cerca del mesón del villorrio; la claridad del sol solamente duró dos horas.

Kafka era fundamentalmente un hombre ocular. Su mirada captaba imágenes-objetos, era tanto un artista de imágenes visuales como también de pesadillas auditivas. Cuando Joseph K. entra en un túnel que conduce a la buhardilla del pintor de la justicia, hay un griterío enloquecedor de niñas que lo persigue durante todo el trayecto. Igualmente, cuando el Agrimensor K. se comunica con un funcionario para obtener un permiso de entrada al Castillo, sin determinarse una respuesta, se escucha por el auricular un zumbido de innumerables voces infantiles que penetra muy hondamente. Figuras de este tipo, que no tienen un sentido de continuidad, establecen la ruptura que dan a la obra ese ambiente alucinante y fantástico; es la obra de un artista alejado de lo humanamente psicológico y de la interpretación, una mirada que se opone a un fenómeno, una conciencia que concede a su mundo una plenitud impresional trascendida hacia una objetividad a través de un lenguaje especial: «el de su espacio», como continuación fantástica de la realidad en un lenguaje literal y transparente respecto de esa realidad que se empeña natural y minuciosamente en narrar.

Su mirada es como una mirada sin sujeto, o como de un sujeto sin intencionalidad, que no tiene un seguimiento lógico o moral. Es la realidad fraccionada de una subjetividad real, un montón de sucesos que se le imponen al protagonista y que intenta

⁴⁴ El querer renunciar al humanismo lo hacemos desde una perspectiva kafkiana. Es sabido que a Kafka, en sus obras, no le interesa mejorar éticamente al hombre, muestra su situación real y la de la sociedad, en consecuencia no juzga ni interpreta, muestra literalmente lo que ve, implicando lo que le separa del mundo.

⁴⁵ Kafka, Franz, *Obras completas*, tomo I, Barcelona: Planeta, 1971, p. 377. Para este estudio de Kafka tendremos en cuenta solamente dos de sus obras centrales: *El proceso* y *El castillo*.

concatenar para su propio quehacer y no lo logra; es un juego al infinito y siempre en la superficie, el juego de las formas, un espacio geométrico tan exacto y minucioso que conduce hasta la locura y al absurdo de la totalidad.

De esta manera, los ojos imparciales de Kafka muestran un mundo extraño, este mundo inabordable; está contenido dentro de un raro espacio repleto de imágenes-objetos, pero estas cosas no son objetos en cuanto probables para ser abordables, porque se le pierden en la oscuridad, en la niebla, en un silencio estremecedor, en un juego tan real que es fantástico: abriendo una puerta que sólo depara sombras, entrando en un pasadizo sin fin, hurgando en la oscuridad, buscando en un intersticio de niebla la imagen que luego se escapa. Y si aparece una imagen develadora, ocurre algo absurdo que no permite la aprehensión de tal realidad. En *El castillo*, choza del campesino Lasseman, narra así: «Pero más sorprendente aún, sin que se supiese a ciencia cierta en qué consistía lo sorprendente, era el rincón de la derecha, desde un hueco grande, el único que había en la pared trasera de la habitación, llegaba hasta allí, viniendo seguramente del patio, una pálida luz de nieve y daba un resplandor como de seda al vestido de una mujer, que hundida en alto sillón, fatigada, casi postrada, yacía allí en un rincón. Tenía junto al pecho un lactante»⁴⁶. K. se queda largamente contemplando la escena y continúa: «(...) La mujer del sillón yacía como exánime; no miraba ni siquiera al niño que tenía sobre el pecho, y sus ojos se dirigían vagamente hacia lo alto»⁴⁷. K. parecía dormir, y al despertar, luego de una serie de diálogos sin sentido, se volvió hacia la mujer, y —con gesto desdenoso que parecía destinado hacía sí mismo— «preguntó (...) quién eres tú?», contestó: «(...) Una muchacha del Castillo»⁴⁸. Con esta pregunta dos hombres se deshacen de él, arrastrándole inmediatamente hacia la puerta.

Entonces, toda pretensión por aprehender una realidad y hacerla lógicamente concatenable se vuelve, en el límite mismo, en el momento exacto, una fantasía, p. e., cuando K. quiere aclarar su situación laboral con Klamm (un funcionario de rango), éste está dormido. Esto no solamente señala esa imposibilidad de comunicación sino que nos muestra cómo el señor K. narra no solamente lo que ve, sino lo que le separa del mundo. Tanto Kafka como el protagonista de sus obras, el señor K., están ausentes del mundo.

Toda mirada plantea una lógica que se pretende objetiva y el grado de objetividad está impuesto por lo que se llama la «realidad de los hechos»; el seguimiento de aquella realidad aparece como la verdad de aquellos. En Kafka sucede otra cosa: es una mira-

⁴⁶ *Ibid.*, p. 372.

⁴⁷ *Loc. cit.*

⁴⁸ *Ibid.*, p. 373.

da de una conciencia y como tal le confiere una plenitud impresional que no tiene una carga semántica, porque es la mirada de un sujeto sin intencionalidad, en tanto que tiene una plenitud impresional; es la realidad del interior del hombre, no un interior psíquico en cuanto patológico, sino una verdad de la forma y la superficie, es decir, del espacio, y en ese mismo sentido adquiere las dimensiones de la realidad del hombre actual.

El sentimiento de espacio en una experiencia concreta, como la que mostramos, implica al hombre arrojado en un medio que le es completamente adverso, ajeno e inquietante. En este medio extraño y opresor, el hombre se encuentra allí, como dice Sartre, de sobra, absurdo. Se trata de una forma de captar la relación con el espacio que, según O. Friedrich Bollnow, caracteriza al hombre de nuestro tiempo, hombre convertido en apátrida, desarraigado, en la medida que le falta algo esencial de su relación con respecto al espacio⁴⁹. El hombre parece, entonces, encontrarse en oposición a su propio espacio, y este espacio, en términos estrictos, como dice Bollnow, no lo habitamos.

Con esto no se pretende interpretar la obra kafkiana, sino mostrar el punto vital de ella. Interpretar a Kafka puede considerarse un error, pues el espacio y la disposición de los objetos en él, en cuanto están ahí, son lo que aparece y no lo que se quiere y se cree ver; por eso, la misma obra kafkiana ha cerrado todas las puertas a la interpretación. Esa mirada supo mostrar cómo sería el mundo del hombre que ha venido viviendo ese mundo desde una suspensión involuntaria del juicio y de la intencionalidad ontológica del sujeto, e implica para la conciencia un cambio en su ontología, una degradación del ser; este solipsismo kafkiano es un problema ontológico del hombre contemporáneo.

De las conversaciones con Januch, Kafka dice: «Yo no he dibujado hombres. He contado un cuento. Imágenes, nada más que imágenes»⁵⁰. Efectivamente, Kafka pone entre el hombre «K.» y la ley, o entre el Agrimensor y el Castillo, una cantidad de seres como hombres-objetos; los diálogos no comunican nada, desde el punto de vista humano son absurdos, pueden continuar o suspenderse y eso no cambia nada, igualmente todo permanece inmutable; todo movimiento ocurre para mantener un estado de cosas que aparece como algo infinito e inasible. Este personaje, K., es una letra desprovista de historia que pertenece al Castillo desde el momento que irrumpe en la obra, y ese ser sin rostro se enfrenta a imágenes-no-hombres que ni siquiera sienten angustia porque no son libres. Las relaciones entre los personajes que están en el centro del mundo (hombre sin historia-Ley) son de pura exterioridad, autómatas, máquinas, partes di-

⁴⁹ Cfr. Bollnow, Friedrich, *Hombre y espacio*, Barcelona: Labor, 1969, p. 244.

⁵⁰ Kafka, Franz, *op. cit.*, p. 58.

versas de una misma sumisión. Se hace imprescindible señalar que tampoco hay comunicación real entre el señor «K.» y los personajes del centro de la obra; igualmente, la relación entre los personajes ubicados en el centro de la obra es puramente corporal, como cuerpo del mundo físico (*Körper*) y no como carne (*Leib*), que es cuerpo que se orienta desde dentro de sí mismo, implicando entonces espacio y exterioridad.

Como las cosas están ya predeterminadas en el Castillo, K. necesita romper esa determinación y sólo consigue sensibilizar algo de ese mundo seco y concreto. La imagen más interior de *El castillo* es el amor del señor K. con Frieda y por eso ella alcanza a liberarse de esa exterioridad de indiferencia exclamando: «Casi todo, casi todo me era indiferente»⁵¹, y muy pronto, por una absurda trama, ella vuelve a esa exterioridad de indiferencia.

Muchas de las apariciones de los personajes no provienen de un fondo de presencia humana, sino de una parte de la totalidad de los objetos. Como brotando del espacio exterior pero queriendo regresar a él para no incomodar ni ser molestado. En *El proceso*, narra así: «En ese momento, en aquel rincón señalado por el abogado, comenzó efectivamente a moverse algo (...) vieron entonces, sentado a una mesilla, a un señor de edad avanzada», y luego, describiendo la contrariedad por su notoria presencialidad, continúa «tenía hasta que haber sofocado la respiración para pasar tanto tiempo inadvertido. Se levantó ceremoniosamente, y con la expresión visiblemente contrariada porque se había llamado la atención sobre él (...) como si quisiera indicar que de ninguna manera deseaba molestar con su presencia a los otros, como si solicitara con apremio volver a la oscuridad y que todos se olvidaran de su presencia»⁵². En *El castillo*, narra así: «Una habitación grande, sumergida en luz crepuscular. El que entraba viniendo de afuera no veía en principio nada. K. se tambaleó, dando traspiés contra una tina de lavar, pero lo retuvo una mano de mujer (...) K. de pié, estaba como envuelto en nubes ¿quién sois? exclamó una voz autoritaria (...) ¡soy el agrimensor condal!, dijo K., tratando de justificarse así ante quienes seguían invisibles»⁵³. Esta constante remisión espacial que pone al otro como objeto y como cuerpo imposibilita otro tipo de relación que no sea externa entre los personajes.

Se observa, además, que no solamente hay imágenes en su obra, sino inaprehensión de la realidad, una realidad que es perfecta y totalmente incomprensible en la totalidad, como ocurre con la ley. Igualmente, el Castillo aparece siempre como el punto central de una organización de misteriosos funcionarios; sobre estos funcionarios reposa la fuerza de un infinito poder que somete absolutamente a todos los perso-

⁵¹ *Ibid.*, p. 415.

⁵² *Ibid.*, p. 819.

⁵³ *Ibid.*, p. 370.

najes. A lo largo de la obra, la presencia de K. subvierte el orden imperante; muchos lo rehuyen; las cosas jamás se realizan; las metas son inconclusas. Cuando K. va camino hacia el Castillo, la niebla lo aleja y lo acerca y nunca asciende, siempre queda en la misma superficie y solamente encuentra el mismo villorio con casas miserables.

Las relaciones en los pasillos de los funcionarios del castillo son de mensajero a puerta y no de hombre a hombre, como muestra el Agrimensor K. En *El proceso*, ilustrando lo irrealizable dentro de un mundo determinado, al campesino que está frente al guardia solamente lo espera una puerta y esa puerta no le dice nada, salvo que hay muchas más puertas y con guardias sucesivamente más poderosos, hasta el infinito; sin embargo, el primer guardia, que tiene la presencia de un fuerte Tártaro, poderoso y omnipotente, le abate con su mirada fuerte y aristocrática y exclama antes del campesino morir abatido por el tiempo: «Esta entrada estaba destinada solamente para ti»⁵⁴.

Kafka muestra que el mundo parece vivir linealmente, sobre todo en las *Tecnópolis*: sociedades carentes de sentido, incomunicación, insensibilización, burocracia, automatización compartida tanto por el obrero como por el patrono; y si en Kafka no cuenta la esperanza, ni le interesa hacer un mundo mejor, es porque esta civilización, la occidental, parecería estar en un punto de no retorno. Extraña, pues, que Kafka ponga como guardia de la ley a un Tártaro oriental, generoso y aristócrata, narrado así: «Con su abrigo de pieles, su nariz grande y aguileña, su barba larga de tártaro, rala y negra»⁵⁵.

No habrá qué pensar, por todo esto, que Kafka haya sido un pesimista respecto del futuro del hombre, principalmente occidental, sino que simplemente dedujo del espacio la interioridad, porque el hombre cada día se parece más a su espacio; en lo imaginario para el artista, lo geométrico, aparece como un reflejo de esa exterioridad de indiferencia.

Desde esta perspectiva presentimos estar en un absurdo al que el humanismo no ha podido dar una respuesta, dado que es una situación con profundas raíces de deshumanización, que ya Edmund Husserl, entre otros, denunciaba como resultado de un olvido del *mundo de la vida* (*Lebenswelt*) y del hecho de no hacer evidente a tiempo, durante el Renacimiento y la Ilustración, el fundamento humano de la ciencia, pues en el mundo objetivo lógico de la cantidad y de la geometría no hay espacio para el ser humano. En este *solipsismo real*, como lo muestra Kafka, no hay afectación de ser; hay seres que son ya conciencias degradadas. Quizás posteriores civilizaciones puedan comprender mejor a Kafka; ésta aún no lo comprende, pero le impresiona la semejanza. Siendo consciente de la cosificación actual, exclama Kafka a su amigo Gustav

⁵⁴ *Ibid.*, p. 940.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 1053.

Januch «(...) la alfombra rodante de la vida nos lleva a cualquier sitio (...) no sabemos adónde. Somos más bien una cosa, un objeto, que un ser vivo»⁵⁶. Quizás mejores tiempos podrán comprender la honestidad de este hombre de la fantasía, el humor y lo absurdo: la mirada pura, como la de un niño con una mente limpia, o el hombre de una mirada insensible, que quiso insensibilizarse más hasta la locura, y lo logró, para encarar al mundo como aparecía. Sus obras muestran, entonces, la situación del hombre actual, este hombre cuya primera relación con el otro cotidiano parece estarse marcando siempre en concordancia con la objetividad, se ve sumido en un mundo de imágenes-objetos, donde él mismo es también un objeto encerrado en sí mismo como los otros. Por eso se ha hecho referencia a la exterioridad y la espacialidad como síntomas de alienación, producto de un solipsismo que extiende sus redes desde el ámbito cultural hacia el mundo de la vida social y hacia la vida misma que experimenta el mundo.

Con estos aspectos de la obra kafkiana damos por terminado este estudio sobre el solipsismo vivencial contemporáneo, un solipsismo que en muchos aspectos ha sido diagnosticado hace tiempo como alienación y al cual hemos querido dar un nombre más esencial que nos permita comprender la raíz de dicha problemática, pues dicha situación está vinculada de manera estrecha a la filosofía y a su decurso histórico.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 334.