



UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
FACULTAD DE FILOSOFÍA, LETRAS Y CIENCIAS DE LA
EDUCACIÓN
CARRERA DE PEDAGOGÍA EN LA LENGUA Y LA
LITERATURA

El insomnio como síntoma de la angustia existencial en el protagonista de la
novela *Sueño de lobos* de Abdón Ubidia

Trabajo de Titulación modalidad proyecto de Investigación previo a la opción del
Título de Licenciado en Ciencias de la Educación: Mención en Ciencias del
Lenguaje y la Literatura

AUTOR: Gómez Méndez Jairo Santiago

TUTOR: Lcdo. Jaime Raúl Manosalvas Andrade, MSc.

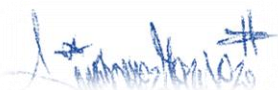
Quito, 2020

DERECHOS DE AUTOR

Yo, Jairo Santiago Gómez Méndez, en calidad de autor y titular de los derechos morales y patrimoniales del trabajo de titulación titulado **EL INSOMNIO COMO SÍNTOMA DE LA ANGUSTIA EXISTENCIAL EN EL PROTAGONISTA DE LA NOVELA SUEÑO DE LOBOS DE ABDÓN UBIDIA**, modalidad PROYECTO DE INVESTIGACIÓN, de conformidad con el Art. 114 del CÓDIGO ORGÁNICO DE LA ECONOMÍA SOCIAL DE LOS CONOCIMIENTOS, CREATIVIDAD E INNOVACIÓN, concedo a favor de la Universidad Central del Ecuador una licencia gratuita, intransferible y no exclusiva para el uso no comercial de la obra, con fines estrictamente académicos. Conservo a mi favor todos los derechos de autor sobre la obra, establecidos en la normativa citada.

Así mismo, autorizo a la Universidad Central del Ecuador para que realice la digitalización y publicación de este trabajo de titulación en el repositorio virtual, de conformidad a lo dispuesto en el Art. 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior.

El autor declara que la obra objeto de la presente autorización es original en su forma de expresión y no infringe el derecho de autor de terceros, asumiendo la responsabilidad por cualquier reclamación que pudiera presentarse por esta causa y liberando a la Universidad de toda responsabilidad.



Firma: _____

Jairo Santiago Gómez Méndez

CC. 1722762356

Dirección electrónica: avatar.gc@hotmail.com

APROBACIÓN DEL TUTOR DEL TRABAJO DE TITULACIÓN

Yo Jaime Raúl Manosalvas Andrade, en calidad de tutor del trabajo de titulación, modalidad PROYECTO DE INVESTIGACIÓN, elaborado por JAIRO SANTIAGO GÓMEZ MÉNDEZ; cuyo título es: EL INSOMNIO COMO SÍNTOMA DE LA ANGUSTIA EXISTENCIAL EN EL PROTAGONISTA DE LA NOVELA *SUEÑO DE LOBOS* DE ABDÓN UBIDIA, previo a la obtención del Grado de Licenciado en Pedagogía de la Lengua y la Literatura; considero que el mismo reúne los requisitos y méritos necesarios en el campo metodológico y epistemológico, para ser sometido a la evaluación por parte del tribunal examinador que se designe, por lo que lo APRUEBO, a fin de que el trabajo sea habilitado para continuar con el proceso de titulación determinado por la Universidad Central del Ecuador.

En la ciudad de Quito, a los 10 días del mes de octubre de 2020.



M.Sc. Jaime Raúl Manosalvas Andrade

DOCENTE-TUTOR

CC. 1704285012

DEDICATORIA

Este trabajo de titulación está dedicado los mayores de mis ejemplos, mi tío Juan y mi abuelita Lola; quienes me enseñaron que para ser feliz no se necesita de las circunstancias más cómodas de la vida, sino más bien se trata de una realidad que nace en la mente.

AGRADECIMIENTO

Venturoso el tiempo quien en su inmensa fortuna puso en mi camino a mi esposa, a mi hijo, a mi madre, a mi hermana, a toda mi familia, mi eterno agradecimiento.

Gracias también a los profesores de la carrera de quienes he sentido su total cooperación, y quienes hicieron de mí un mejor ser humano y me condujeron a culminar esta senda.

TABLA DE CONTENIDOS

DERECHOS DE AUTOR	II
APROBACIÓN DEL TUTOR DEL TRABAJO DE TITULACIÓN	III
DEDICATORIA	IV
AGRADECIMIENTO	V
TABLA DE CONTENIDOS	VI
RESUMEN	IX
ABSTRACT	X
INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I	3
EL PROBLEMA	3
PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA	3
FORMULACIÓN DEL PROBLEMA	5
PREGUNTAS DIRECTRICES	5
OBJETIVOS	6
<i>Objetivo general</i>	6
<i>Objetivos específicos</i>	6
JUSTIFICACIÓN	7
CAPÍTULO II	8
MARCO TEÓRICO	8
ANTECEDENTES DEL PROBLEMA	8
FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA	10
LA ANGUSTIA EXISTENCIAL	10
<i>INSOMNIO</i>	<i>10</i>
PSICOLOGÍA	10
MEDICINA	11
PSICOANÁLISIS	12
<i>EXISTENCIALISMO</i>	<i>13</i>
CRISIS DE LA MODERNIDAD	13
NIHILISMO	15
EXISTENCIALISMO ATEO	17
EXISTENCIALISMO RELIGIOSO	19

EXISTENCIALISMO FILOSÓFICO	21
CRISIS DE LA SUBJETIVIDAD MODERNA	23
<i>ANGUSTIA</i>	25
SOREN KIERKEGAARD	25
FRIEDRICH NIETZSCHE	27
MARTIN HEIDEGGER	29
JEAN-PAUL SARTRE	31
ALBERT CAMUS	33
ABDÓN UBIDIA	37
<i>CONTEXTO</i>	37
CONTEXTO SOCIOECONÓMICO	37
CONTEXTO GEO-POLÍTICO	43
CONTEXTO HISTÓRICO-CULTURAL	48
CONTEXTO FILOSÓFICO-IDEOLÓGICO	53
<i>LITERATURA NACIONAL</i>	56
GENERACIÓN DEL 30	56
NARRATIVA DE TRANSICIÓN	62
NARRATIVA URBANA	64
<i>EL AUTOR</i>	67
BIOGRAFÍA	67
OBRA	67
CUENTOS	69
NOVELAS	69
ENSAYOS	70
IMPORTANCIA	70
FUNDAMENTACIÓN LEGAL	72
CAPÍTULO III	75
METODOLOGÍA	75
DISEÑO DE INVESTIGACIÓN	75
OPERACIONALIZACIÓN DE VARIABLES	76
TÉCNICA DE INVESTIGACIÓN	79
INSTRUMENTO	91
CAPÍTULO IV	92
RESULTADOS	92
ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN DE RESULTADOS	92
<i>INTRODUCCIÓN</i>	92
<i>LA ANGUSTIA ÍNTIMA</i>	97
LA INTROSPECCIÓN	97
EL INCONSCIENTE	98
EL MUNDO ONÍRICO	100
LA IMAGEN DE SÍ MISMO	102

<i>LA ANGUSTIA PRIVADA</i>	<i>104</i>
LAS RELACIONES CON EL OTRO	107
LA LIBERTAD	109
LA IDENTIDAD	110
<i>LA ANGUSTIA PÚBLICA</i>	<i>112</i>
POSTURA FRENTE A LA HISTORIA	112
POSTURA FRENTE A LA POLÍTICA	114
CAPÍTULO V	116
CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES	116
CONCLUSIONES	116
RECOMENDACIONES	120
CAPÍTULO VI	121
LA PROPUESTA	121
ENSAYO ACADÉMICO	121
APORTES DE LA FENOMENOLOGÍA A LA INVESTIGACIÓN LITERARIA	121
<i>Introducción</i>	<i>121</i>
<i>Desarrollo</i>	<i>122</i>
<i>Conclusión</i>	<i>130</i>
FUENTES	135

TEMA: El insomnio como síntoma de la angustia existencial en el protagonista de la novela *Sueño de lobos* de Abdón Ubidia

Autor: Jairo Santiago Gómez Méndez.

Tutor: Lcdo. Jaime Raúl Manosalvas Andrade, MSc.

RESUMEN

Este trabajo de investigación literaria se centra en la comprensión del insomnio del protagonista de la novela *Sueño de lobos* de Abdón Ubidia como síntoma de la angustia existencial. Para el efecto, se revisa el desarrollo de la filosofía existencialista alrededor del concepto de angustia, como marco teórico que explique y problematice la literatura ecuatoriana de la segunda mitad del siglo XX. La narrativa del período se volvió hacia la ciudad por ser el símbolo-espacio del proceso de modernización en una época de eclipse de las utopías revolucionarias y el ascenso de las políticas neoliberales. La complejidad de la producción de la obra de Abdón Ubidia se sitúa en este contexto. De esta forma, este trabajo reconstruye la relación viva entre filosofía, literatura e historia, que en el caso de la obra de Ubidia se traduce en una pregunta sobre la condición humana en el seno de una sociedad de contradicciones, por medio de una aproximación fenomenológica. De este modo, la investigación sitúa la obra de en el debate de la cultura Occidental de finales del siglo XX.

PALABRAS CLAVES: INSOMNIO – ANGUSTIA – ABSURDO – ABDÓN UBIDIA – FILOSOFÍA DE LA EXISTENCIA – LITERATURA ECUATORIANA – NEOLIBERALISMO.

TITLE: Insomnia as a symptom of existential anguish in the protagonist of the novel *Sueño de lobos* by Abdon Ubidia

Author: Jairo Santiago Gómez Méndez.


Tutor: Lcdo. Jaime Raúl Manosalvas Andrade, MSc.

ABSTRACT

This literary research work focuses on the understanding of the insomnia of the protagonist of the novel *Sueño de lobos* by Abdon Ubidia as a symptom of existential anguish. For this purpose, the development of existentialist philosophy around the concept of anguish is reviewed, as a theoretical framework that explains and problematizes the Ecuadorian literature of the second half of the 20th century. The narrative of the period turned to the city as the symbol-space of the modernization process in a time of eclipse of revolutionary utopias and the rise of neoliberal policies. The complexity of the production of Abdon Ubidia's work is situated in this context. In this way, this work reconstructs the living relationship between philosophy, literature and history, which in the case of Ubidia's work translates into a question about the human condition within a society of contradictions, through a phenomenological approach. In this way, the research places the work of in the debate of Western culture at the end of the 20th century.

KEY WORDS: INSOMNIA - ANGUISH - ABSURD - ABDON UBIDIA - PHILOSOPHY OF EXISTENCE - ECUADORIAN LITERATURE - NEOLIBERALISM.

I Certify that the above and foregoing is a true and correct translation of the original document in Spanish


.....
Fabián Torres C.
ID.: 1724059090

Fabián Torres C.
CERTIFIED TRANSLATOR
ID. # 1724059090

INTRODUCCIÓN

Este informe de investigación desarrolla la propuesta interpretativa de la obra literaria en relación con una estética histórica. Se encuentra organizado de acuerdo a la metodología de investigación propuesta por la Carrera de Pedagogía en la Lengua y la Literatura, la misma que recomienda un proceso sistemático, basado en la reflexión de una problemática de estudio para su posterior discusión y argumentación acorde a una perspectiva teórica determinada.

El Capítulo I, El Problema, desarrolla el tema de investigación luego que contextualiza la problemática en un marco situacional que visibiliza la pertinencia de su estudio, a la vez que instituye una mirada profunda sobre el contexto socio-cultural ecuatoriano, en comunicación con la tradición literaria de Occidente. Además, plantea los objetivos de este trabajo que a breves rasgos sostienen la necesidad de averiguar la dinámica de relación entre la filosofía, la literatura y la historia. Por último, se expone la justificación del trabajo a partir de su caracterización en torno a la necesidad de este estudio en las investigaciones llevadas a cabo en la Carrera, con el propósito de aportar a la formación de los docentes de Lengua y Literatura.

El Capítulo II, Marco Teórico, después de presentar los antecedentes de investigación pasa al desarrollo teórico de las dos variables de investigación. En un primer momento, se escribe sobre el insomnio y la angustia, en cuanto categorías metafísicas y, también, se realiza un acercamiento a la filosofía existencialista. En segundo momento, se pasa a hablar sobre Abdón Ubidia, su biografía, su obra y los aportes de su obra para la cultura nacional del Ecuador en el instante de encuentro de dos edades de la historia: la utopía –procedente de la vía revolucionaria del desarrollo social- y el desencanto –producto de la implantación de las políticas neoliberales en las sociedades latinoamericanas-. Por último, señala la base legal del trabajo, en el marco de una sociedad de derechos en diálogo con la sociedad de la información.

El Capítulo III, Metodología, precisa el diseño de investigación como un trabajo cualitativo, debido al carácter singular de la investigación literaria; de tipo bibliográfico, pues las fuentes en su mayor parte son documentales (libros, revistas, etc.); de nivel descriptivo, ya que caracteriza la problemática de investigación en cada uno de sus aspectos. Después, el capítulo presenta la operacionalización de variables en la cual se desarrolla el desglose de los conceptos en variables, dimensiones e indicadores. Además, se plantea como técnica el análisis de contenido para lo cual se construye un instrumento de análisis e interpretación fundamentado en un enfoque fenomenológico, que sostiene el sentido posible de la obra literaria en el encuentro entre texto y lector.

El Capítulo IV, Resultados, presenta el análisis y la interpretación de la novela *Sueño de lobos* a partir de una mirada fenomenológica que rescata el proceso de lectura como instancia de construcción del sentido del texto. Los resultados se presentan en tres niveles de interpretación: el íntimo, el privado y el público. De esta manera, la representación y la sugerencia de la angustia presente en la novela de Abdón Ubidia se concibe como un proceso que parte de la conciencia del personaje durante el curso de la acción narrativa.

El Capítulo V, Conclusiones y Recomendaciones, expone ambos aspectos. Los primeros se construyen como respuestas a las preguntas directrices planteadas en el primer capítulo del informe de investigación. Enuncian, por tanto, una mirada pormenorizada sobre la problemática de estudio. Los segundos, en cambio, proyectan las posibilidades para continuar con el trabajo de investigación en un futuro próximo.

Por último, el Capítulo VI, La Propuesta, construye un ensayo académico titulado *Aportes de la fenomenología a la investigación literaria*; en el cual, se revisa el desarrollo de la fenomenología husserliana, pasando por la versión hermenéutica de Heidegger, hasta llegar a la lectura material efectuada por Merleau-Ponty desde el concepto de la corporeidad. Luego se discuten las aplicaciones fenomenológicas a la estética y a la literatura, para lo cual se rescata el valor de la experiencia de lectura como momento de articulación de la subjetividad, la imagen del mundo y el sentido ontológico de la identidad posible.

CAPÍTULO I

EL PROBLEMA

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

La crisis económica y política que atravesó Ecuador a finales del siglo XX constituyó un proceso de deterioro de las estructuras del sistema social en general. Este proceso no fue aislado, en forma alguna, sino que constituyó parte de un proceso regional, como consecuencia de la reestructuración del orden económico mundial. Luego de la crisis del petróleo en la década del setenta, del fin del Estado del Bienestar en Europa y Estados Unidos y del llamado “fin del socialismo real”, América Latina se encontró de cara a las contradicciones inherentes al neoliberalismo. Las consecuencias de este desencuentro fue la ampliación de la brecha social entre ricos y pobres. La pobreza, la miseria, el aumento de las condiciones de explotación, de esta manera, respondieron a un paulatino retroceso del modo de vida de la sociedad ecuatoriana.

Este fenómeno se manifestó, entre otras cosas, en un orden cultural subordinado a las necesidades del Estado, cada vez con menos posibilidades de alimentar las necesidades de la cultura, entendida como estructura de relaciones entre productores, medios, mercado y consumidores. La producción cultural correspondiente a este período se redujo al punto de permear los límites entre la esfera cultural y la esfera económica, es decir, se subordinó la cultura al sistema económico. De esta manera, la crisis pasó a ser el signo de una cultura en transición hacia nuevos medios de expresión, debido a que la subjetividad que la imagina se encuentra también en crisis. Las preguntas por la identidad, por ejemplo, tan caras a esta época volvieron a plantearse con la misma intensidad que en el momento de consolidación del Estado-Nación a inicios del siglo XX.

La identidad de esta manera regresó a la agenda de discusión del campo cultural ecuatoriano debido a que representó un punto de convergencia y divergencia. Convergió, por un lado, los afectos de los intelectuales comprometidos con el horizonte político de la nación, junto con el repliegue del estado de estas áreas, lo que implicó la transformación del tema identitario en un proceso de autodefinición del sujeto. Entre las divergencias que aparecieron, el lugar de la cultura popular y del otro indígena cuestionaron la imagen identitaria de corte mestiza que había sido delineada en la década del sesenta, sin embargo, este cuestionamiento fue correlacional a la emergencia de la industria cultural y de la cultura de masas, propias del mercado internacional a través de la globalización de la información. En otras palabras, la

pregunta por la identidad del sujeto nacional configuró el horizonte de encuentros y desencuentros tanto para intelectuales como para empresarios.

La literatura respondió a esta pregunta a través de sus propios medios de posibilidades. La ficción, en este caso, imaginó los modos del ser ecuatoriano, revisando desde posiciones críticas, a veces, o desde posiciones epigonales, en otros casos, las respuestas dadas por la tradición nacional en distintos momentos de su devenir histórico. Los relatos que se gestaron en las distintas obras de las últimas décadas del siglo XX muestran a personajes en conflicto. El conflicto vital que representan pone en tela de duda su ser y su existencia posibles. Sin embargo, esta crisis identitaria no nace del interior aislado, sino que constituye un territorio de quiebre entre el afuera y el adentro, entre el contexto y el subconsciente.

La obra novelística de Abdón Ubidia, en definitiva, estructura personajes que atraviesan crisis identitarias de honda perspectiva. Se trata de personajes en conflicto con la ciudad, con la época, con la cultura, que experimentan un sentimiento de desarraigo o insilio que no llega a realizarse, pues no deciden convertirse en los héroes tradicionales de la novela decimonónica. En pocas palabras, son antihéroes que configuran un mundo en crisis. La representatividad de esta crisis adquiere así un sentido crítico en capacidad de iluminar las contradicciones estructurales del sistema al que la ficción refiere. La representación de la identidad llevada a cabo por Ubidia no se centra en el reflejo de un arquetipo cultural, tal cual sucedía en la narrativa del 30; su interés radica en la puesta en escena de un proceso de desmoronamiento de esa estructura subjetiva. El personaje, en tanto antihéroe, no busca la realización de una acción, pues posee la conciencia de su incapacidad y precariedad; su propósito es la conjetura, la suspensión de la acción dramática, el autocuestionamiento introspectivo, donde se perfilan las fases de esa incapacidad de pertenencia al imaginario cultural.

FORMULACIÓN DEL PROBLEMA

Los personajes de Abdón Ubidia desentrañan los puntos de quiebre de sujetos escindidos. Tal proceso de descentramiento de la subjetividad pone de relieve un proceso de desestructuración del orden simbólico que caracteriza al sujeto nacional. Este devenir cobra en el personaje de ficción un continuum de fases de introspección basadas en el cuestionamiento del yo desde lo que éste contempla en su relación con la realidad. La crisis del personaje, de esta manera, supone una crisis existencial. Las posibilidades de la nación, vistas desde la arista de la ficción en concreto, se singularizan. Adquieren tonos específicos que trazan un devenir inestable que representan los conflictos contextuales propios del proceso de aplicación del neoliberalismo. Desde esta perspectiva, la pregunta de investigación es la siguiente:

¿Puede interpretarse el insomnio como síntoma de la angustia existencial en el protagonista de la novela *Sueño de Lobos* de Abdón Ubidia?

PREGUNTAS DIRECTRICES

- ✓ ¿Desde qué perspectiva se puede relacionar el insomnio con la filosofía existencialista?
- ✓ ¿Cómo se caracteriza la angustia existencial desde el enfoque filosófico del existencialismo?
- ✓ ¿Cuáles son los supuestos epistemológicos del existencialismo a partir de la revisión bibliográfica de sus principales exponentes?
- ✓ ¿Cuál es la importancia de la obra de Abdón Ubidia en el contexto de la literatura ecuatoriana?
- ✓ ¿Cómo se estructura el personaje dentro del texto narrativo desde el enfoque narratológico?
- ✓ ¿Por qué la fenomenología existencialista puede utilizarse como método de lectura de la obra narrativa?

OBJETIVOS

OBJETIVO GENERAL

- ✓ Interpretar el insomnio como síntoma de la angustia existencial en el protagonista de la novela *Sueño de Lobos* de Abdón Ubidia.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- ✓ Definir el insomnio desde la perspectiva psicoanalítica en relación con la filosofía existencialista.
- ✓ Caracterizar la angustia existencial desde el enfoque filosófico del existencialismo.
- ✓ Determinar los supuestos epistemológicos del existencialismo a partir de la revisión bibliográfica de sus principales exponentes.
- ✓ Evaluar la importancia de la obra de Abdón Ubidia en el contexto de la literatura ecuatoriana.
- ✓ Analizar el proceso de estructuración del personaje dentro del texto narrativo desde el enfoque narratológico.
- ✓ Escribir un ensayo sobre la pertinencia de la fenomenología existencialista como metodología de lectura de la obra narrativa.

JUSTIFICACIÓN

Las posibilidades críticas de la investigación literaria planteada en este trabajo radican en la capacidad que posee la literatura para iluminar aspectos que las Ciencias Sociales y las Humanidades, en general, no pueden explicar. Los afectos, las emociones, los itinerarios del subconsciente, por ejemplo, son aspectos que, desde el arte, toman cuerpo. La literatura muestra y enuncia todo aquello que se encuentra en el umbral de lo decible y de lo visible de una sociedad y de una época. Es decir, los temas y los aspectos que un orden social decide no poner sobre la mesa de debate público alimentan la literatura, en tanto ésta configura una zona despliegue de la libertad. En pocas palabras, la investigación literaria enriquece la visión que los lectores tienen de su realidad y de sí mismos porque permite la exploración de zonas poco transitadas por la racionalidad especulativa de la ciencia o la filosofía.

Se espera, por otra parte, que esta investigación contribuya al programa de estudios de la Carrera de Pedagogía en la Lengua y la Literatura porque aporta con el método planteado para este trabajo. La fenomenología permite interpretar el proceso de estructuración del personaje desde una perspectiva nueva. En este punto, se centra en una interpretación donde la experiencia estética del lector es central. Así los distintos modos de relación entre el texto y el lector se materializan en la percepción. La lectura, de esta forma, instaaura una instancia de inscripción donde los horizontes de expectativas del lector y la intencionalidad del autor coinciden sin perder de vista el procedimiento que configura la obra.

Por otra parte, la investigación literaria constituye un ejercicio de lectura que permite el funcionamiento de un método novedoso que podría enriquecer el repertorio de metodologías analíticas a utilizarse con los estudiantes de bachillerato. El currículo planteado en el país concibe la literatura desde su dimensión estética de disfrute sin por ello renunciar a su dimensión crítica. Así la fenomenología instaaura un modo de relación más vital con el texto literario, debido a que parte de la experiencia de lectura. Es decir, reconoce la subjetividad del estudiante como una estructura de formación. La concepción que el estudiante tiene sobre la realidad restaura los conocimientos previos a explorarse durante el proceso de enseñanza-aprendizaje. Es decir, la interpretación de los textos literarios, alimentadas por el método fenomenológico, entiende la lectura como experiencia estética que retroalimenta el sentido existencial del estudiante en tanto protagonista de su destino. Es decir, este tipo de lectura fomenta la praxis pedagógica de la Escuela Activa.

CAPÍTULO II

MARCO TEÓRICO

ANTECEDENTES DEL PROBLEMA

Los antecedentes constituyen los trabajos de investigación desarrollados en los distintos centros de estudios superiores del país sobre las variables del problema planteado. Esta revisión tiene el propósito de delinear los alcances del proyecto debido a que la documentación de las investigaciones previas publicadas sobre el tema permite el conocimiento de los aspectos más relevantes que todavía no se han explorado, es decir, elaborar el estado de arte. Luego de revisarse los repositorios digitales de las principales universidades se encontraron las siguientes:

N°	Título	Autor	Publicación	Universidad
Variable Independiente				
01	Dilemas existencialistas de la condición humana en la novela “El Túnel” de Ernesto Sábato	Nacata Loachamin, Michael Alexis	2020	Universidad Central del Ecuador
02	Estudio de la influencia del nihilismo de Friedrich Nietzsche en la obra “El club de la lucha” de Chuck Palahniuk	Lema Martínez, Carlos Daniel	2019	Universidad Central del Ecuador
03	Los elementos del absurdismo inmersos en las novelas existencialistas: “El extranjero” de Albert Camus y “El proceso” de Franz Kafka	Torres Torres, Andrés Eduardo	2019	Universidad Central del Ecuador
04	Reflexiones sobre la angustia en tiempos de crisis civilizatoria: la angustia patológica de la modernidad frente a la angustia existencial como vértigo de la libertad	Barragán, Micaela; Subía, Ricardo	2018	Pontificia Universidad Católica del Ecuador
05	El análisis del concepto de angustia y su relación	Catujamba Galarza,	2018	Pontificia Universidad

	con lo ominoso desde la teoría psicoanalítica	Johanna Vanessa		Católica del Ecuador
Variable Dependiente				
06	Construcción de personajes y espacio en <i>Sueño de Lobos</i>	Eguiguren Eguiguren, Patricia	2014	Pontificia Universidad Católica del Ecuador
07	La obra narrativa para jóvenes de Abdón Ubidia	Velín Merino, América Catalina	2013	Universidad Técnica Particular de Loja
08	Antología del cuento fantástico ecuatoriano: una propuesta para la enseñanza de la lecto-escritura en el bachillerato	Panamá Valdiviezo, Marco Aurelio	2013	Universidad de Cuenca
09	La noción de desencanto en tres novelas ecuatorianas: Teoría del desencanto (1985), Ciudad sin Ángel (1995), y La Madriguera (2004)	Díaz Quintana, Víctor Xavier	2016	Universidad Andina Simón Bolívar

Elaborado por Jairo Gómez.

Por tanto, los principales antecedentes de investigación muestran una preocupación académica por la angustia entendida dentro del paradigma filosófico del existencialismo. Aunque no existen tesis que trabajen la relación entre insomnio y literatura, la investigación literaria sugiere una instancia de replanteamiento de las fuentes del existencialismo, en su diálogo con la literatura y la producción del campo cultural del Ecuador. Las tesis que trabajan sobre la obra de Abdón Ubidia se caracterizan por abordar aspectos estructurales concretos de la producción del escritor que permitirán tener una imagen mucho más compleja del valor, la importancia y la trascendencia de Ubidia para las letras nacionales, en su momento de inserción en un contexto complejo marcado por el fin de las ideologías, la globalización cultural y la crisis social provocada por el neoliberalismo.

FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA

LA ANGUSTIA EXISTENCIAL

INSOMNIO

PSICOLOGÍA. -

Se cree que el sueño es un proceso fisiológico vital a través del cual el organismo logra su restauración, homeostasis y conservación de la energía. La importancia del sueño y el descanso, así como la forma en que dormimos (horarios, cantidad de horas, dónde y con quién dormimos) fue variando a lo largo del tiempo a la par de los cambios en la sociedad y en la cultura. En el contexto de cierta desvalorización respecto de esta necesidad, se presenta a la vez la dificultad para dormir, de la que nos ocuparemos en esta nota. El insomnio es un problema de salud altamente prevalente, es decir, significativamente extendido en la población general, que se manifiesta en los consultorios médicos y psicoterapéuticos con la queja explícita de la dificultad para dormir.

Esta dificultad no siempre llega al ámbito de la consulta profesional, muchas personas buscan resolver el insomnio por sus propios medios, lo que implica opciones que van desde la autoayuda hasta la automedicación o el abuso de sustancias (alcohol). Una de las posibles razones por la que los que sufren este síntoma no consultan es tal vez el trasfondo culposo que trasciende cuando se piensa que el dormir es un hábito normal y necesario, por lo tanto, existe un deber que el individuo no logra y que finalmente es responsable de solucionar, demorando o perdiendo la oportunidad de pedir ayuda. Definirlo como un “problema de salud” no es una expresión caprichosa, ya que el insomnio, como veremos, repercute dañinamente en la salud de la persona.

Gran parte de los conocimientos (datos) que se vuelcan aquí fueron recogidos de estudios basados principalmente en encuestas realizadas en diferentes países. Estos estudios fueron realizados desde la perspectiva médica, pero no podemos obviar que se encuentran enmarcados de forma ineludible en los intereses, preocupaciones y lecturas propias de nuestra cultura. Establecer la epidemiología del insomnio no ha sido sencillo, la definición misma de insomnio y la metodología de los estudios que evaluaron su prevalencia no fueron las mismas para cada estudio en particular. Sin embargo, podemos decir que alrededor del 30 % de la población general en el mundo occidental refiere alguna dificultad respecto del sueño y cerca del 10 % presenta insomnio crónico.

Actualmente se define como insomnio crónico a la dificultad para conciliar el sueño o dificultad para mantener el sueño o despertares tempranos que está presente al menos dos o tres veces en la semana durante un mes por lo menos, que se da en un contexto adecuado para lograr el sueño y no está asociado a otra condición médica. Implica también consecuencias en el funcionamiento diurno, como cansancio, somnolencia, irritabilidad, falta de concentración, propensión a los accidentes.

Estas consecuencias diurnas han sido también motivo de estudio y se ha encontrado una asociación con menor rendimiento laboral, mayor propensión a accidentes laborales y mayor ausentismo en el trabajo. Asimismo, se relacionó con un incremento del gasto en salud. El insomnio agudo no ha sido jerarquizado en los estudios, es de carácter transitorio, y se definió por su duración menor a un mes, precipitado por algún estresor.

MEDICINA. -

El insomnio no se define en relación a la cantidad de horas de sueño que cada persona considera necesarias para un adecuado descanso, además esto va modificándose con la edad. Existen personas que requieren más horas de sueño que otras, así como quienes están más alertas por la mañana y otros por la noche, esto no implica un problema para dormir. Si bien estas definiciones dan un marco clínico, son especialmente útiles en los estudios, pero poco relevantes en la práctica que, como mencionamos al inicio, el problema se pone de relieve sencillamente frente a la queja y el sufrimiento de la persona.

En varios estudios se ha observado que el insomnio es más frecuente en la mujer que en el hombre. Una de las interpretaciones de este dato es que los trastornos de ansiedad son más frecuentes en las mujeres y estos suelen asociarse a insomnio. El insomnio también es más frecuente en los adultos mayores, independientemente de los cambios que naturalmente se observan a mayor edad en cuanto a la cantidad de horas necesarias para el descanso. En un estudio de personas de edad avanzada, mayores de 65 años, cerca del 50 % tenía problemas para dormir, y sólo el 12 % refirió tener un sueño normal. Probablemente la presencia de otras enfermedades en este grupo etario favorezca la presencia de insomnio.

El insomnio se vio también asociado más frecuentemente a las personas que están desocupadas, divorciadas, viudas o pertenecen a una población de menores recursos socioeconómicos. La combinación de hábitos y factores vinculados al estilo de vida poco saludables como el tabaquismo, el consumo excesivo de alcohol, la obesidad, el sedentarismo y la mala alimentación parecen estar asociados con dificultades para dormir.

Los trabajadores que tienen turnos nocturnos son más propensos a presentar trastornos del sueño. Existe también un fenómeno denominado “jet lag” que se presenta ante viajes largos

donde hay cambios del huso horario y que pueden aliviarse mediante el uso de melatonina. Estas dos situaciones no entran estrictamente en lo que denominamos insomnio, dado que la dificultad está en relación a condicionantes externos. El insomnio es un síntoma frecuente en personas que presentan trastornos de ansiedad, depresión, abuso de sustancias y otras entidades psiquiátricas. Se estima que el 40 % de los pacientes con insomnio crónico presentan alguna entidad psiquiátrica siendo las más frecuentes la depresión y los trastornos de ansiedad.

PSICOANÁLISIS. -

El insomnio también se asocia a problemas como prostatismo, climaterio, reflujo gastroesofágico, enfermedad pulmonar obstructiva crónica, insuficiencia cardíaca, cáncer, entre otros, donde se presentan síntomas como la necesidad de orinar por la noche, la dispepsia, “los calores” de la menopausia, la dificultad para respirar o el dolor respectivamente. En estas circunstancias cabe valorar si el alivio de los síntomas vinculados a la patología subyacente puede resolver el insomnio.

El impacto del insomnio crónico en la calidad de vida fue evaluado mediante cuestionarios que evidenciaron claramente su deterioro. Otra consecuencia importante, es el aumento de riesgo de accidentes que en un estudio resultó 2,5 a 4,5 veces superior que en las personas que no presentan insomnio. También ciertas patologías como la diabetes, las enfermedades cardiovasculares, la obesidad y la depresión fueron más frecuentes en la población insomne.

Se han analizado múltiples asociaciones, factores predisponentes y posibles causales, pero hasta el momento es complejo establecer la etiología del insomnio con alguna certeza. Es sabido que en el ciclo sueño-vigilia intervienen múltiples neurotransmisores y el sistema neuroendócrino, por ejemplo, la melatonina es una hormona que juega un papel importante sincronizando el cuerpo con el ciclo de luz-oscuridad, pero existen muchas otras interacciones y en esta fisiología compleja queda mucho por dilucidar. De igual forma la causa o mecanismo por el que se produce el insomnio no es precisa, pero se ha atribuido este problema a un estado de hiperexcitabilidad o hiperalerta a lo largo del día que se presenta como respuesta al estrés persistente o la ansiedad. Varios estudios mostraron una actividad del metabolismo (neuroendócrino, cardiovascular y de la corteza cerebral en el electroencefalograma) aumentada en los pacientes que presentan insomnio.

También existen indicios de que la exposición a la luz de las pantallas podría facilitar la aparición del insomnio, cabe mencionar que se relaciona la aparición del insomnio en la sociedad con el descubrimiento de la electricidad y el inicio de la vida nocturna. Otro factor que

parece jugar en el origen del insomnio es el genético. Sin duda el origen del insomnio es complejo y aún quedan muchas preguntas por responder.

El sueño es un fenómeno complejo, las tendencias muestran que existe una tensión entre la duración y el horario del sueño y las exigencias, las actividades sociales y experiencias gratificantes que condicionan nuestras elecciones respecto de cuándo y cuánto dormimos. Es probable que los cambios en los patrones de sueño tengan influencia en la regulación del ciclo de sueño-vigilia, aunque demostrar esta asociación resulte difícil. En la práctica clínica nos encontramos con la singularidad del ser que sufre, y nuestro empeño debe estar “simplemente” dirigido a la “compleja” tarea de colaborar en el alivio.

EXISTENCIALISMO

CRISIS DE LA MODERNIDAD. -

El proyecto de la Modernidad emancipó al ser humano del pasado medieval y de la religión. Al ser la estructura histórico-cultural del capitalismo, proyectó un conjunto de supuestos filosóficos que concibieron otro orden del mundo. El antropocentrismo fundó el humanismo con el objetivo de hacer inteligible un proyecto histórico que estructuró la ciencia como horizonte de verdad de la época que emergía. La subjetividad naciente instituyó una instancia de reflexión sobre el yo que antes no se había realizado con la intensidad que cobró en la cultura europea. Se trató, en suma, de un proyecto civilizatorio que convirtió al sujeto cartesiano en el intérprete de una realidad inaprensible para el saber anterior. El proceso de conocimiento del sujeto moderno radica en su autorreflexión crítica basada en el reconocimiento de sus propios límites. Este despliegue significó la comprensión de la naturaleza como espacio de realización y conquista de la racionalidad.

Sin embargo, el discurso de la razón fue interpelado por varios pensadores en distintas circunstancias. La crisis de la Modernidad, sin embargo, no se hizo evidente sino hasta el siglo XX, cuando las contradicciones del capitalismo pusieron en entredicho el discurso de la razón, la filosofía del progreso y el orden civilizatorio burgués. En el plano de la filosofía, se pasó de la reflexión de lo abstracto y universal por lo concreto y particular. Se trató entonces del problema de la existencia en primer orden. Es decir, el objeto de indagación dejó de ser la naturaleza y se replegó hasta el hombre en su circunstancia material cotidiana.

Si el hombre puede –aunque sea provisional y parcialmente- ignorar u olvidar el ser que le es propio, esto quiere decir que el ser que le es propio no tiene para él mismo plena y completa determinación y estabilidad. Mas la indeterminación e inestabilidad del ser del hombre no es otra cosa que el problema de tal ser, esto es, el problema de la existencia. Este problema radica, pues, en la naturaleza misma de la existencia, incluso si su nacimiento tiene por motivo la condición de

ignorancia u olvido en que puede venir a encontrarse el hombre. Se trata, entonces, de un problema propio. Su raíz está en la existencia misma (Abbagnano, 1955, pág. 66).

La existencia como problema central de la filosofía, de esta manera, apela a la condición humana. Más que una investigación sobre la subjetividad del hombre se trata del cuestionamiento del sujeto en sus propios límites temporales, es decir, es la investigación de su propia autenticidad que se afirma en la autenticidad del mismo problema y la incertidumbre que éste genera. Funda en esta indeterminación las posibilidades del individuo. Por ende, el ser humano se realiza existencialmente en su relación con el mundo, con las cosas y consigo mismo. Entra la finitud y la trascendencia, la identidad del hombre parece imposible. En su imposibilidad se funda su ser. “Trascendiendo hacia el ser, el hombre reconoce, por un lado, sus límites, individuándose y realizándose en ellos; reconoce, por otro lado, la trascendencia del ser hacia el cual se mueve” (Abbagnano, 1955, pág. 72).

En su insuficiencia, el ser humano encuentra su trascendencia. El esfuerzo por llegar a ser, entonces, constituye el yo. Frente a la racionalidad del mundo, el sujeto problemático establece una relación igual de problemática con la realidad. Esta correspondencia sensible reconoce su naturaleza originaria en la problematicidad del ser. “La autenticidad del problema existencial le permite al hombre afrontar sin amargura y sin ilusiones su dependencia del mundo y transformar cada vez mejor, mediante la ciencia, esta dependencia en dominio” (Abbagnano, 1955, pág. 83). Se trata de relación del individuo consigo mismo, con la inestabilidad e indeterminación de su propia existencia, determinada por el nacimiento y la muerte:

Nacimiento y muerte expresan el significado concreto de la temporalidad existencial. La temporalidad de la existencia es, pues, la misma problematicidad fundamental de la relación de la existencia consigo misma. El reconocimiento de la temporalidad es la aceptación de la propia esencia problemática y la realización decidida de sí como esta esencia. En tal reconocimiento se acepta el hombre y se actualiza en el propio destino, se consolida en aquello que originariamente es: coexistencia, yo, unidad, razón, corporeidad –y se dispone libremente a asumir el destino que le es propio-. Sin duelo, sin ilusiones, acepta ser lo que es: hombre. Y sólo entonces puede decir que ha entendido y realizado el problema de la existencia como verdadero, auténtico problema (Abbagnano, 1955, pág. 88).

El ser humano es un proyectarse en el tiempo. Y dentro de este horizonte, el filosofar su naturaleza se transforma en la naturaleza de la filosofía y en la constitución interna de la existencia humana. La reflexión sobre su límite y finitud entonces deriva en la necesidad de la coexistencia con los otros para la existencia del individuo. El tiempo es común. La historia es social. En este sentido, la existencia es una relación epocal con la otredad posible. La comprensión de lo humano se estructura en el diálogo y el reconocimiento de lo que está fuera de uno. Filosofar el acto de existir convierte la investigación filosófica en la investigación de lo humano. El individuo se proyecta socialmente en la historia.

La identidad histórica constituye una instancia de relectura: concibe la estructura existencial como la posibilidad de revocación del pasado. Al interrogar el pasado de los otros se interroga a sí mismo. La investigación histórica enfrenta lo enfrenta a la insuficiencia de su existencia, a la necesidad de reconocer en la historicidad la coexistencia como forma de trascenderse a sí mismo, aunque éste no se realice por completo. “La existencia es historicidad porque es originariamente trascendencia hacia la existencia” (Abbagnano, 1955, pág. 133). Al revelar la verdad del pasado, muestra una gama de racionalidades dispersas y las organiza en el movimiento de la historicidad social, que podría definirse a su vez como ‘solidaridad existencial’. La posibilidad de la investigación histórica desemboca en la libertad problemática. Mediante la historia el hombre se entiende a sí mismo y a los otros.

NIHILISMO. -

Podría considerarse al nihilismo como la filosofía por antonomasia del hombre contemporáneo porque es quien atraviesa una situación de incertidumbre y precariedad, por poner en crisis los valores y los conceptos de la Ilustración. Franco Volpi (2005) sitúa su emergencia en el proceso de crítica de la Modernidad capitalista, al momento de reconfiguración del sistema económico internacional:

Como término, el nihilismo ya hace su aparición a caballo entre el Setecientos y el Ochocientos en las controversias que caracterizan el nacimiento del idealismo alemán. Más tarde, en la segunda mitad del siglo XIX, llega a ser tema general de discusión. Pero emerge como problema en toda su virulencia y vastedad, recién en el pensamiento del Novecientos. Como expresión de tentativas artísticas, literarias y filosóficas dirigidas a experimentar la potencia de lo negativo y a vivir sus consecuencias, ha traído a la superficie el malestar profundo que hiende como una grieta la autocomprensión de nuestro tiempo. Ya Nietzsche lo apostrofaba como “el más inquietante” de todos los huéspedes. Mientras tanto, este huésped siniestro merodea ahora por todas partes de la casa, y no tiene sentido ya seguir haciendo como si no estuviera o sencillamente intentar ponerlo de patitas a la calle (Volpi, 2005, pág. 15).

La pregunta por el nihilismo es una pregunta por los valores de la época. Ante la desorientación producida por la caída de las referencias tradicionales (los ideales y los valores), el actuar del ser humano tiene que aprender a iluminarse por sí mismo. Este vacío, considerado como una nada, pone en crisis la historia de la metafísica occidental, porque lleva al pensamiento moderno hacia sus propios límites. Gesto escéptico llevado al extremo. Negación de todos los principios, la filosofía nihilista sobre la experiencia de la caída.

El nihilismo piensa el desarraigo metafísico del sujeto moderno. La cosmología materialista copernicana y la física de Galileo ya no es el cosmos antiguo y medieval. La posición metafísica del hombre en el universo muestra el peligro del destino individual. Sin Dios, el hombre existe en un baldío existencial. En esta situación, la contingencia de la

naturaleza se enfrenta a la contingencia humana. Esta filosofía cuestiona los presupuestos filosóficos y epistemológicos del conocimiento, pues pone entre paréntesis las evidencias y las certezas del sentido común y de la especulación idealista.

Los aportes de Pascal, Spinoza, Fichte, Schlegel, Schelling y Turgueniev fundan un discurso dialéctico para la intuición irracional basado en la hermenéutica y la filología. El nihilismo es una investigación sobre la nada. De ahí que pueda considerarse como una filosofía crítica de la Modernidad, hija y herejía de la Ilustración. La pregunta nihilista relativiza el sentido de las proposiciones.

Para el Romanticismo alemán, por su parte, el Nihilismo fue retomado por Schelling y Hegel. En tanto método de una filosofía ulterior, significa el diagnóstico de un mundo en transición: “diagnóstico nihilista de la transición al mundo moderno en término de ‘muerte de Dios’, ‘ateísmo’, ‘fatalismo’, ‘pesimismo’, ‘egoísmo’, ‘atomismo’, y declarará la necesidad de que la dialéctica atraviesa la negatividad y el ‘nihilismo’, es decir, el ‘sentimiento de que Dios está muerto’, aunque reconociéndolo como un simple momento en la vida del espíritu” (Volpi, 2005, pág. 31). En fin, el nihilismo piensa la nada y la negatividad, enuncia el aniquilamiento de los sistemas de valores y acentúa su incapacidad de totalidad en su autocrítica.

Nietzsche reflexiona sobre el nihilismo en una obra que quedó incompleta debido a la enfermedad y a la muerte: *La voluntad de poder* (1901). Asume el nihilismo es una forma de conciencia histórica que tiene raíces en el platonismo y en el cristianismo. Encuentra en Schopenhauer, en algunos exponentes de la escuela del pesimismo (Eduard von Hartmann, Julius Bahnsen y Philipp Mainlander) y en Wagner los representantes de una enfermedad epocal basada en la especulación de una ontología negativa, de la que se deduce la ‘muerte de Dios’: “Quien mató a Dios no fue, sin embargo, el hombre, no hemos sido nosotros, como afirma Nietzsche, sino que, más bien, es Dios mismo quien se da muerte, siguiendo el impulso, que él es connatural, de pasar del ser a la nada” (Volpi, 2005, pág. 49).

La inmanencia del mundo tiene origen en la experiencia sensible; lo que significa que es a través del no-ser que se pasa del ser a la nada. Metafísica de entropía, el nihilismo funciona como testimonio de la decadencia del proyecto civilizatorio de la modernidad burguesa, y que cifró para el caso de Nietzsche en síntoma de una edad trágica:

Naturalmente, desde un punto de vista histórico, no se ha de olvidar el interés por el fenómeno que se desarrolló en aquellos años en toda Europa, como consecuencia de los atentados en Rusia, los que llevaron a la prensa y a la opinión pública a equiparar nihilismo y terrorismo. Pero la ocasión próxima que empujó a Nietzsche a ocuparse intensamente del fenómeno, influyendo su comprensión de éste, fue la lectura, junto a *Padres e hijos* de Turgueniev, y junto a Mainlander, sobre todo, de otros dos autores: Paul Bourget y Fiodor Dostoievsky (Volpi, 2005, pág. 50).

La sociedad europea del siglo XIX abre la mirada al proceso de descomposición social del orden burgués, conocida como 'enfermedad de la voluntad'. La decadencia significa la disolución de las normas y que pone en entre dicho la configuración de la existencia individual. La pregunta por el sentido disgregado como centro de gravedad en fuga. En este horizonte, interpreta el nihilismo como lógica cultural y epistemológica de la historia occidental. Una época se diferencia de otra porque acontece una transmutación de los valores hegemónicos, es decir, diagnóstico crítico del presente: el anti-platonismo y anti-cristianismo. La tarea del nihilismo consiste en la abolición del mundo ideal y supra-sensible y en el planteamiento de una nueva relación entre la esfera de lo sensible y la esfera de lo no sensible. El concepto de verdad es el que se abre a un ejercicio radical de escepticismo y cuestionamiento. La realidad es fluir y devenir, de manera que las categorías tienden a expulsar al ser humano de su mundo concreto. El nihilismo anhela devolver al individuo a la realidad cercana. Posibilidad de una nueva posición de valores que rearticula la configuración del ser humano en la estructura.

EXISTENCIALISMO ATEO. -

El existencialismo es la filosofía que cuestiona los rasgos de la naturaleza humana. Este giro antropológico podría entenderse como una forma de ateísmo en la medida que sitúa la problemática antropocéntrica como el debate central de la especulación filosófica. No obstante, se pretende ir más allá de las abstracciones; esto es situarse en las condiciones concretas. En otras palabras, el ser humano se aprehende a sí mismo al reconocerse como individuo en situación, a la hora de vivir su situación existencial cotidiana.

La condición humana se centra en el reconocimiento de su finitud y su ausencia de sentido. Su autonomía reside en su libertad y a su capacidad de elección. Pero esta condición es también el motivo de su infelicidad y sufrimiento. Para la ontología, el ser es una relación, un conjunto complejo de posibilidades. Fundamento de su realidad existencial es este desgarramiento o desencuentro:

Basta traducir esta idea a fórmulas concretas para que veamos aparecer los temas mayores del Existencialismo. La existencia humana es una existencia humillada, nos dice Heidegger; el hombre es una existencia humillada, nos dice Heidegger; el hombre es un ser capaz de desesperar, observa Gabriel Marcel; la existencia encuentra situaciones-límites, dice Jaspers; el hombre lleva la nada en su ser, sentencia Sartre. Son esas diversas maneras de expresar que la naturaleza del hombre es finita, que su existencia es contingente; en pocas palabras, que el hombre no es Dios (Verneaux, 1964, pág. 284).

La tensión problemática que atraviesa la condición humana es este afán de trascender. Su identidad expresa una dialéctica imposible en la que el sentimiento de la contingencia y angustia lo lleva a plantear preguntas sobre su felicidad o infelicidad: la angustia. La

contingencia radical del ser humano no es inmutable. El sujeto interroga constantemente su propia experiencia. Al irrumpir la angustia, la existencia auténtica acontece en una vida cotidiana que no da cabida a los racionamientos aristotélicos ni cartesianos. Estado de inquietud que lo lleva a experimentar una gama muy amplia de sentimientos, que no llegan a saciar su corazón. Síntesis de lo profundo y lo superficial en la que la lucidez del pesimismo muchas veces es muestra más realista que el optimismo existencial.

Esta analítica existencial requiere de un acercamiento inmanente de la contingencia temporal del ser humano. La autenticidad de la existencia depende del nivel de aceptación de la angustia y la infelicidad. Una existencia paradójica que busca reencontrar al individuo con su inquietud para posicionar una visión radical de lo humano:

Cada hombre es único y solo, absolutamente original. Es ésta no solamente una verdad de experiencia, sino una verdad metafísica, pues viene a significar que cada hombre es un individuo. De donde se sigue que nadie puede reemplazarnos, vivir, pensar, decidir, obrar en nuestro lugar; “se vive solo como se muere solo”, observaba ya Pascal; y en una perspectiva religiosa siguiese también que cada uno aporta al servicio de Dios un matiz estrictamente personal, del cual no puede descargarse en otro: lo que otro haga, no lo habré hecho yo (Verneaux, 1964, pág. 290).

El carácter intransferible e irreplicable de la experiencia en el mundo del individuo constituye de esta forma una condición de lo humano. La subjetividad del individuo es una ajenidad de lo social, es decir, posee aspectos incommunicables a pesar que por hacer uso del lenguaje sea intersubjetiva. En tanto vida interior, establece una relación secreta con el mundo que es necesario conocer, pues el ser humano puede vivir toda una vida sin preguntarse quién es, es decir, sin interrogar su propia condición. La reflexión que lleva a cabo se comunica con otras subjetividades que yacen en estado de latencia en la memoria o en la vida social:

Una comunicación puede establecerse entre las subjetividades por la simpatía, la amistad y más profundamente por el amor. Es una tesis ya clásica, por otra parte, que sólo el amor, entre las funciones espirituales del hombre, tiene por objeto la realidad concreta del otro. La inteligencia, siendo abstractiva, capta lo universal; el amor se dirige al individuo en su individualidad. No se trata de una diferencia entre la immanencia y la trascendencia, pues también el conocimiento tiene por objeto al “otro” en tanto que otro; es diferencia entre lo abstracto y lo concreto, entre lo universal y lo singular. El amor procura la unión en el plano de la existencia. Pero hay que añadir de inmediato que la comunicación entre subjetividades humanas jamás es perfecta. Sólo Dios, en definitiva, “escruta las entrañas y los corazones” y “hace justicia” a cada uno (Verneaux, 1964, pág. 291).

Este acontecimiento de reflexión concreta del individuo de su condición existencial puede entenderse, entonces, como un acto de amor y de apertura del mundo y del ser. Interacción subjetiva que se activa al instante de ponerse en relación problemática con su vacío y con la nada. Contacto con lo real que le revela su destino: la muerte. La posibilidad de hacerse a sí mismo depende de que reconozca y se reconozca libremente en su finitud, en su

inconstancia, en su fluir temporal. Sus elecciones trazan en el presente el horizonte y la fugacidad de un destino. Se puede hablar, en efecto, de una carencia moral, pues el ser humano no está determinado por sus fines: “el hombre en tanto que sujeto libre es capaz de crearse obligaciones por un mecanismo muy sutil y complejo que no es otro que el acto de compromiso” (Verneaux, 1964, pág. 292).

Para el existencialismo la experiencia común de la humanidad inicia con la reivindicación del individuo en tanto la soledad es la experiencia fundante de la subjetividad en trance. La individualidad del sujeto nace del enfrentamiento que somete al yo pasado al yo futuro, pero dado en el yo presente. Por singular es irreductible. Subraya y posiciona el valor del individuo en el mapa de la existencia social. Existencia problemática que, por su parte, define al hombre como un proyecto: auto creación. La realidad humana de la existencia se revela como un acto de voluntad para habitar el mundo y tiempo. Constitución en proceso que aspira superar la desgarradura dialéctica y el sufrimiento de la condición de ser-para-la-muerte revelada por la autoconciencia. Paradoja que lleva al individuo a gravitar en el orden de las cosas, los símbolos, las representaciones, las percepciones y los sentimientos, es decir, en los aspectos no racionales. En el ámbito de la moral, por ejemplo, esto se manifiesta en la no universalidad de las normas.

EXISTENCIALISMO RELIGIOSO. -

El existencialismo planteó una forma interesante de relación entre Dios y el ser humano. Entre la afirmación religiosa y la posición existencialista, coloca al ser humano entre la trascendencia y el absurdo. “Negado Dios, el hombre se hunde en una absurdidad radical, creatura sin creador; afirmado Dios, la condición del hombre se ilumina, pues se abre sobre una perspectiva trascendente” (Verneaux, 1964, pág. 302). De manera que entre los temas religiosos presentes en el existencialismo se encuentran aquellos que giran alrededor de la fe, y que fueron tratados por filósofos como Pascal o Kierkegaard o Gabriel Marcel.

La pregunta de Dios es consustancial a toda la metafísica Occidental. Pero en el caso del existencialismo adquiere el matiz de un misterio. Por definición, el creador se encuentra escondido y su revelación no se agota en la naturaleza, aunque a veces se presente inexpresable para los límites humanos. El misterio cristiano sobrepasa la razón; su demostración es imposible. La fe puede concebirse como un modo de conocimiento oscuro obligado a la falta de evidencia, que se caracteriza por el salto hacia lo sobrenatural. Sin embargo, la fe es un acto individual y subjetivo. “Vale decir que la fe no es un acto de pura inteligencia, un acto cerebral, en cierta manera. Todo el hombre se compromete en él, no sólo en razón de las consecuencias que su adhesión tendrá sobre su vida, sino en razón de la naturaleza misma del acto: la fe es un

don total de sí, que pone al creyente en relación personal, en comunicación, con su Dios” (Verneaux, 1964, pág. 304).

La soledad, de este modo, radica como forma de existencia religiosa, que ha sido examinada con detalle por el existencialismo pues supone la antípoda esencial de la naturaleza social y política del ser humano. La relación con Dios inicia en el individuo como una práctica interior para luego cobrar presencia en el rito.

En la interioridad, el hombre se descubre pecador y sufre y experimenta la angustia que lo lleva al deseo de superar su culpabilidad y de trascenderse a sí mismo. Sentido que Pascal analizó en su crítica existencial al dogma. Desde la soledad, en suma, el individuo descubre en la fe los propios límites de la racionalidad. La condición de posibilidad de la fe es su propia firmeza basada en la creencia:

Pero esto no equivale a decir que es incierta. Al contrario, es absolutamente firme. Trasciende el dominio de la opinión, caracterizado por su fluctuación, por el temor de un error; la fe pertenece al dominio de la certeza. Más aun, es la más cierta de las certezas. Y no solamente desde el punto de vista subjetivo, pues no sería entonces más que una “opinión vehemente”, como dicen los teólogos. Es objetivamente cierta, porque se funda en último análisis en la palabra de Dios. El número de los intermediarios, el transcurso del tiempo, no importan para nada. Creer en Dios, es precisamente captar más allá de todos los testimonios humanos, gracias a ellos y en ellos, por cierto, pero aun así por encima de ellos, el mensaje del cual son portadores como emanando de Dios y garantizado por él (Verneaux, 1964, pág. 307).

La fe expresa, entonces, las contradicciones de la vida humana. En principio, la fe aparece como absurda y la idea de Dios contradictoria. Pero el principio de contradicción no es exclusivo del ateísmo; corresponde también al plano religioso pues funda la necesidad de Dios como principio de síntesis y reconciliación. Al final de cuentas la fe es una elección libre y subjetiva y por tanto un acto de inteligencia expresando una pasión. La fe es un juicio de existencia: una forma de verdad, un acto ciego de entrega a la vida.

La fe está dinamizada por el sentimiento, la pasión o la voluntad. De ahí que el cristianismo de Pascal o San Agustín pueda interpretarse como un modo de humanismo. Pues canaliza una forma de presencia de la conciencia del ser. Se dan, además, muchas formas de fe junto a la fe religiosa, como la fe filosófica, la fe como compromiso, la fe en el absoluto, etc. Lo que sintoniza a éstas es la anterioridad y el carácter previo, pues cualquier fe es anterior a la razón. Se trata de una afirmación concreta de la existencia individual en el mundo cuyo fundamento metafísico es complejo y se desarrolla en las decisiones individuales de cada ser humano. Una contingencia abierta a la exploración de los límites de la conciencia, la sensibilidad y la voluntad.

La razón de la fe no es una explicación sino una experiencia cuya verificación no es para nada necesaria. Situación abierta a una intensidad de apertura al mundo. Más que oposición

entre saber y creer, la fe interroga las nociones producto de la intuición. Hay un estatuto crítico de la fe que se diferencia de la experiencia mística en que la primera posee una intencionalidad comunicativa que no se encuentra en la segunda. Intención de entablar un diálogo con la realidad y la sociedad. Además, hay una diferencia en la actitud: las experiencias de la fe buscan un tú (plegaria) mientras que las experiencias de la mística se dirigen a un él (invocación). El primero utiliza la argumentación, el segundo la contemplación.

La existencia humana acontece en la contingencia del mundo y al entrar en relación con Dios se pone en riesgo la subjetividad, la libertad y la negación dialéctica. La fe impide que el ser humano desemboque en el abismo de la nada. A los ojos de la fe, la existencia aparece como una perspectiva de posibilidad de la condición humana: “lo que encontramos como eje de referencia y criterio de juicio es la idea de salvación” (Verneaux, 1964, pág. 320). Para el creyente cristiano, por ejemplo, el fracaso de su vida se traduce en el pecado y al reconocerlo sufre porque su vida carece de sentido. Sin embargo, lo que lo salva del abismo es la fe y la esperanza: “Por último, cualquiera sea el peso de su vida temporal, cualesquiera sean su angustia y su aflicción, el cristiano conserva, o más bien cultiva la esperanza, como una virtud ligada a la fe, porque sabe que Dios lo ama personalmente, dispone todo para lo mejor, y hará triunfar al fin de los tiempos la justicia” (Verneaux, 1964, pág. 320). Desde este punto de vista existencial, se puede considerar al cristianismo como un modo optimista de existencialismo.

EXISTENCIALISMO FILOSÓFICO. -

El pensamiento existencialista trazó el itinerario de la filosofía hegemónica de posguerra en Europa y su influencia se extendió a lo largo de Occidente, especialmente en el campo intelectual burgués. A nivel filosófico, no obstante, el existencialismo elaboró una crítica del conocimiento: “una crítica al conocimiento objetivo o de la razón, en el sentido más amplio de la palabra” (Verneaux, 1964, pág. 247). La existencia escapa del pensamiento abstracto, a la lógica cartesiana y a la epistemología racionalista. La experiencia concreta es inasible. “La antinomia de la razón y la experiencia es exactamente paralela a la de la esencia y la existencia. Son dos traducciones, una en términos críticos, otra en términos metafísicos, de un mismo problema con que el pensamiento filosófico viene tropezando desde sus orígenes” (Verneaux, 1964, pág. 247). El movimiento de sensaciones y de impresiones constituye un caos característico de la existencia y la realidad concreta.

Al redescubrir la originalidad radical de la existencia en contra del esencialismo y la filosofía del fundamento el orden racional no explica el mundo ni la historia ni al ser humano. Se deduce así que no hay conocimiento universal, pues los conceptos abstractos tienden a dejar escapar la existencia y la individualidad de las cosas y los fenómenos. El existente es una

compleja red de relaciones problemáticas de la conciencia del ser humano en el tiempo y la sociedad. Escapa de igual forma al concepto porque es contingente, es decir, producto de un contexto, abierta al cambio y fluctuante:

Es contingente, por definición, lo que existe, pero podría no existir. Todo ser distinto de Dios se halla en este caso, pues no es por sí, lo cual se hace manifiesto, de una manera inmediata, por el hecho de que comienza a existir o deja de existir, y de que en el intervalo de su misma existencia es cambiante. Sin duda, si sólo consideramos las nociones, se podría objetar que un ser contingente puede muy bien ser inmóvil y permanente (si no inmutable y eterno). Pero esta discusión es ociosa porque todos los seres que se dan en nuestra experiencia son cambiantes. Por lo demás, podría demostrarse que un ser por sí necesariamente es infinito, único y simple, de suerte que, a falta de la movilidad, la multiplicidad bastaría para poner de manifiesto su contingencia. Tengamos, pues, por cierto, que todos los seres que caen bajo nuestra experiencia son contingentes (Verneaux, 1964, pág. 251).

La existencia no puede ser deducida por el discurso de la razón. Las esencias no contienen a las existencias. Ontología y posibilidad, el existencialismo sabe que la realidad no se puede deducir del pensamiento: ni el materialismo ni el idealismo ofrecen una respuesta en capacidad de alimentar esa problemática. Posiciona el orden de la existencia en el orden de la cotidianidad. Se considera que no existe una causa primera. Esto significa que Dios no es necesario para la vida y que el ser humano carece de sentido. El relativismo moral y epistemológico surge de esto como manifestación intelectual de la autonomía del individuo.

Por tanto, el existencialismo consiste en una crítica fenomenológica a la ciencia por su capacidad para formular leyes generales y condicionales que eliminan la singularidad de los individuos. La experiencia sensible de lo existente puede ser aprehendida por la conciencia, pero no sistematizada. Entre la razón y la experiencia lo irracional aparece como tercera vía que recupera la totalidad de la existencia para ponerla en juego al intervenirla desde la analítica existencial. Forma de realismo que sostiene que los conceptos tienen fundamento en la realidad. “La experiencia es primera en absoluto, es la base de toda especulación abstracta que tenga alguna pretensión de verdad. Pero si cumple esta condición, si el pensamiento se funda en la experiencia, entonces conoce la existencia a su manera, se representa lo que existe” (Verneaux, 1964, pág. 257). El sentido de la experiencia, por tanto, es volver a lo concreto. Partir de la nada para reconocerse en la cotidianidad.

El existencialismo es una filosofía de la vida que enseña al individuo a vivir. Su fin no es la abstracción sino la ética individual y la ontología como un programa de autoexamen subjetivo de largo aliento: “especula sobre la existencia y lo concreto, sobre la libertad de las situaciones, sobre las cifras y la Trascendencia” (Verneaux, 1964, pág. 258). Es, así una crítica a la identidad unívoca del sujeto y a la causalidad. La vida es heterogeneidad, multiplicidad y complejidad. Lo real es contingencia en la apertura y juego.

Por otra parte, las relaciones entre el ser y el fenómeno toman, según el existencialismo, fundan una ontología de la contingencia. La pregunta por el ser entiende la acción de la cosa en sí sobre la sensibilidad como movimiento de la intuición hacia lo singular de la experiencia. El misterio de la fe solo es alcanzable por medio de la fe. Todo cuanto aparezca es un fenómeno. Los datos sensibles que los fenómenos proveen durante la percepción y el análisis existencial acontecen como una aparición. Ontología fenomenológica centrada que antes de preguntarse por el significado de la existencia busca sus modos de realización. El ser se afirma en las contradicciones de su situación: “No se prueba el ser, se lo experimenta” (Verneaux, 1964, pág. 238). El existente imagina una realidad que no puede explicarse sino describirse.

El fenómeno, entonces, es el ser revelado al individuo en una situación concreta. Inmanencia y transformación de la estructura de la experiencia: conocimiento no verificado que implica apertura existencial, personal y libre. Representación inmanente que no cabe en la lógica idealista o en la lógica materialista. Es el modo cómo el individuo construye un sentido para su vida. “El hombre es quien hace, como dice Sartre, que haya un mundo (por su conciencia) y quien define (por su libertad) el sentido que el mundo tiene para él” (Verneaux, 1964, pág. 243). Este relativismo ontológico devela la dimensión singular de cada existencia. El proyecto existencial sobre lo sensible como la problemática del misterio. La complejidad del ser aparece como un riesgo y un abismo de sentido. El escepticismo le es propio a este tipo de existencia individual. El fenómeno percibido y experimentado es irrepetible y fugaz: el individuo existe en una instancia conjetural cuya dilucidación está en permanente proceso.

CRISIS DE LA SUBJETIVIDAD MODERNA. -

Se entiende por crisis de la subjetividad moderna a la relación conflictiva del ser humano con su propia libertad. El sujeto moderno al estar liberado de la religión, en el horizonte de posibilidad que le brinda el Estado para realizarse a sí mismo como un ciudadano de derecho y obligaciones, no sabe cómo lidiar con su propia condición. Más aún cuando el mundo del siglo XX ha perdido los fundamentos del humanismo como producto de las contradicciones y la violencia sistemática que puso en duda la filosofía del progreso, tan cara al optimismo capitalista que dirigió la sociedad civil antes de las guerras mundiales. La comprensión de su existencia lleva al individuo a vivir su libertad a plenitud o a negarla. Se trata de una tensión ontológica en la medida que las personas no suelen saber qué hacer con sus vidas y mucho menos con las posibilidades infinitas que sus decisiones vitales ponen en perspectiva. Parece más fácil delegarla o aceptar la tutela estructural que ofrece el sistema social. Sin embargo, la crisis consiste en este punto de inflexión cuando el sujeto histórico en tanto individuo interroga

los supuestos de la realidad inmediata e histórica con el propósito de aprehenderse en lo singular, aunque este devenir imponga un problema para sí.

Así, el problema de la libertad es un problema estrictamente existencial ya que atañe a los acontecimientos de la historia, la voluntad humana y las exigencias de la vida moral. Además, se trata de un problema en la medida que se plantea una pregunta y sin buscar contestarla objetivamente explora sus respuestas posibles. ¿Es el hombre verdaderamente libre?, es una pregunta que vincula al individuo con la sociedad de su época:

Esta pregunta, que parece sugerida por una curiosidad puramente objetiva, resulta inquietante cuando se hace en esta otra forma: “¿soy yo verdaderamente libre?”. Esta última es la forma verdadera, la forma propia de la pregunta. La pregunta tiene sentido si me toca de cerca, si se conecta con toda decisión vital mía, con la dirección que quiero o debo dar a mi vida. Sólo en esa forma puede y debe considerarla una indagación filosófica seria y fundada, esto es, una indagación que no esté motivada por una curiosidad indiferente y ociosa, sino en que yo me sienta envuelto con todos mis intereses concretos, u de la que yo espere verdaderamente una palabra de vida [...] Debo considerar mi verdadera situación de hombre entre los otros hombres y en el mundo. Es de esta situación de donde recibe para mí el problema su significación vital. Lo que soy y debe ser frente a mí, lo que soy y debo ser frente a los otros, mis intereses concretos, mi haber menester de felicidad –todo esto, que viene a constituir mi naturaleza y mis acciones efectivas, entra por lo mismo en el problema de la libertad-. Que yo sea o no sea libre es cosa que puede determinar profundamente no sólo mis actitudes, sino mi naturaleza misma. Y no es cosa que me concierna a mí solo: ya que mis actitudes y la constitución misma de mi ser me ligan a los otros hombres y a las cosas del mundo; así que resolver para mí la cuestión de la libertad significa determinar en la medida más extensa la naturaleza de las relaciones que me ligan a otros y al mundo (Abbagnano, 1955, pág. 90).

Siguiendo al autor, el problema de la libertad constituye la pregunta por el sentido de la vida concreta. Cuando el individuo considera su situación en el mundo, a las determinaciones o al azar y al caos de los acontecimientos, pone en consideración si es auténticamente libre. Problema que por otra parte es irreductible a la razón, a la vez que irreductible a las ilusiones estructurales que lo objetivan. Su autonomía hace inteligible sus posibilidades subjetivas siempre y cuando se realicen en la existencia. La libertad toma cuerpo en la finitud del hombre al trascenderla. La trascendencia del ser convierte a la libertad en una necesidad existencial, en otras palabras, en una condición de reconocimiento de sus límites constituidos por la temporalidad. El ser humano existe en su aspiración de ser, de trascenderse a sí mismo, sus propios límites. El hombre existe en tanto individuo mientras asuma la significatividad de su libertad frente a la nada de su constitución. La nada es, en este sentido, el vacío sobre el que se fundamenta la existencia del individuo.

La libertad consiste en que el individuo puede ignorar la nihilidad fundamental de la existencia o aceptarla y asumirla en tanto que la muerte por ser: “la única posibilidad que le es propia, porque en ella nadie puede sustituirle. De ella sólo depende, en efecto, la realización final de la existencia como fundamental nihilidad” (Abbagnano, 1955, pág. 99). La libertad para aceptar o negar la realidad inexorable de la muerte entraña la posibilidad de liberar al individuo

de las ilusiones que lo oprimen. Entonces, en el caso de aceptarla, se trata de libertad para la muerte o, en otras palabras, de sustraerse a la nada.

Al elegir, el individuo se enfrenta a situaciones límites que replantean su relación con la trascendencia como imposibilidad y fracaso. Frente a la lucha, el dolor, el pecado o la muerte, no le queda otro camino que interpelarse como potencia y proyecto de una existencia inasible. Ya que la libertad es una opción existencial, el individuo vive la vida cotidiana en el acto de elegir el modo de vida que quiere llevar frente a la realidad de la muerte:

El problema de la libertad sólo se plantea verdaderamente para el hombre en el acto en que éste afronta seriamente las posibilidades de su existencia y decide de ellas. Ser libre o no libre es para el hombre una opción, más aún, la opción fundamental. Ser libre significa para él reconocerse y actualizarse en la posibilidad originaria de su relación con el ser, esto es, consolidarse y fundarse en esta posibilidad. No ser libre significa desconocer y perder esa posibilidad originaria, y por tanto volver impropia y dispersa la existencia (Abbagnano, 1955, pág. 104).

La existencia supone entonces el territorio de realización de la libertad, es decir, uno sólo puede ser libre en la vida cotidiana, en los pequeños pero decisivos instantes cuando el individuo toma una decisión. En otras palabras, uno es libre y se realiza en la relación que tiene consigo mismo. En tanto centro de gravedad del yo, la subjetividad del individuo puede dispersarse de no ser por su libertad. Aquí radica su humanidad y también su individualidad. No obstante, al revelarse sus límites se revela el otro. La libertad lo pone en relación con la sociedad. Se coexiste y en esto radica la libertad existencial, y por ende en su contexto histórico. El individuo deviene y existe en la historia. “El nihilismo [...] es hoy una expresión de un profundo malestar de nuestra cultura, que se superpone, en el plano histórico-social, a los procesos de secularización y racionalización, y, con ello, de desencanto y fragmentación de nuestra imagen del mundo” (Volpi, 2005, pág. 169).

ANGUSTIA

SOREN KIERKEGAARD. -

Soren Kierkegaard es considerado una de las fuentes del existencialismo. Entre los temas que trató a lo largo de su vida y de su obra se encuentran: el fracaso de los sistemas, la paradoja y el absurdo, la desesperación y la angustia, el drama del individuo y la incertidumbre. De todos éstos, la angustia constituye el tema central de su filosofía en la medida que afecta al ser humano cotidiano. La profundidad de su pensamiento radica en convertir su realidad existencial, su personalidad concreta, en el tema fundamental de su reflexión. Acentúa de esta manera la vida en acto como el punto nuclear de toda indagación. En fin, hace de la vida una

filosofía a vivirse con la mayor coherencia posible. Sin embargo, asumir esto no es gratuito. El individuo tiene que atravesar un cuestionamiento vital consigo mismo cuyo drama impone la realidad de la angustia como una instancia de autorreconocimiento.

Expresión de su propia vida, la obra de Kierkegaard la problemática se centra en la posibilidad y ambigüedad de coincidencia entre el pensamiento y la vida. La verdad en este sentido no es ni objetiva si subjetiva, sino la existencia misma en su singular e incommunicable despliegue. “O más exactamente, es la conciencia de la existencia coincidiendo con esta misma existencia” (Jolivet, 1976, pág. 42). Vale a aclarar, en este punto que no se trata de una reflexión psicológica sino al estudio concreto de su vida interior, como las llevadas a cabo por Epícteto, San Agustín o Montaigne:

Hombre-problema para sí mismo, Kierkegaard no cesó nunca de interrogarse y de analizarse. Toda la filosofía se reducía para él a tener una conciencia cada vez más aguda, por la profundización de su propia existencia, de las exigencias absolutas de una existencia auténtica. La subjetividad se hacía así, para emplear su misma expresión, el criterio y la verdad de la objetividad. El existencialismo es, pues, para Kierkegaard, la forma de una necesidad, la expresión de una tendencia tan profunda que podría servir para definir su personalidad (Jolivet, 1976, pág. 43).

Este hombre-problema, entonces, es quien vive según las exigencias de una existencia auténtica. De ahí que su pensamiento se sitúe como la antípoda de la filosofía idealista de Hegel. Funda de esta manera la filosofía del individuo que tiene como objeto de conocimiento la existencia concreta, es decir, de la contingencia radical. La sensibilidad hacia ésta expresa la inquietud y la angustia. Pero esta concepción melancólica de la existencia se debe a las fuentes cristianas de su vida, en la que el cristianismo, y sus exigencias, entendido como terror le impuso un orden moral de tono dramático. De ahí que sea el sufrimiento la instancia donde el hombre se experimente como existente. La vida real del individuo nace de este desgarramiento. Es decir, del devenir de su conciencia sobre su experiencia.

El existencialismo de Kierkegaard concibe la existencia auténtica como aquella que asume la necesidad del riesgo para asegurar la primacía de la subjetividad indispensable para vivir la experiencia de la angustia. La subjetividad se define por la pasión como horizonte de verdad. Este diálogo consigo mismo proyecta la incertidumbre como condición de verdad existencial. El carecer de una certeza integral supone la imposibilidad de una demostración, debido a que ésta no deriva de la experiencia de la vida. Aunque para el racionalismo elegir es algo sencillo, para el existencialismo elegir supone la existencia, pero la elección es un riesgo. El devenir de esta libertad se revela en desesperación y angustia.

Es decir, se trata de una relación paradójica, coexistencia de contrarios, que permita la emergencia del individuo. El ser humano no nace Individuo; deviene Individuo. La dialéctica del Individuo está atravesada por diálogos e interrogantes. Ante la desdicha se asume la vida en

su radical contradicción. “Existir es necesariamente sufrir desesperación y angustia, ligadas una y otra a la realidad y a la posibilidad de la falta” (Jolivet, 1976, pág. 62). Además, para Kierkegaard es imposible escapar a la desesperación porque al conocerse el individuo choca contra sus propios límites.

La desesperación es, pues, ambigua y dialéctica, como todo en el hombre. Mientras que la angustia está ligada a la libertad. “Ninguna vida humana puede escapar a la angustia, y la angustia es también, como la desesperación, la una antes de la libertad, la otra después, el signo de la existencia” (Jolivet, 1976, pág. 64). De estas consideraciones se articula la filosofía existencial de Kierkegaard. Análisis existencial sobre la propia subjetividad, su doctrina introduce el devenir cristiano como horizonte del examen de las circunstancias vitales. La existencia concreta del individuo tiene una historia, y su realización se despliega en la libertad. De este modo, la realidad de la vida es sufrimiento y su expresión acontece en la libertad.

Kierkegaard propuso la doctrina de las esferas de existencia: la estética, la ética y la religiosa. El primero es una vida de gozo y está representada por el artista. La segunda es una vida para el deber y representado por el hombre moral. La tercera es una vida de fe y su símbolo es Abraham. Para cada una de éstas hay tres formas de angustia: el destino, la ley y el pecado. Pasar de una esfera a otra requiere un salto existencial por el cual el individuo rompe con su pasado y se compromete con una existencia nueva. “Es la decisión, la elección, la conversión del corazón” (Verneaux, 1964, pág. 61). Dialéctica existencial que supone un esfuerzo vital para auto observarse (filosofía de transformación individual) en su estado finito de infelicidad. Considera, por otra parte, la intuición como forma de conocimiento necesario para la crítica de la razón. Las posibilidades concretas de realización existencial del individuo son relacionales, es decir, depende del otro o de los otros con los que entra en diálogo durante su experiencia en el mundo y en la vida. La existencia, en este sentido, es forma y movimiento del pensamiento subjetivo: análisis existencia que revela los rasgos fundamentales de la existencia humana.

FRIEDRICH NIETZSCHE. -

La filosofía de Nietzsche plantea una vía fuera del idealismo y a la vez el reflejo de su personalidad: expresión de su vida y traducción de su drama existencial. La autenticidad de su pensamiento radica en los riesgos de su proyecto existencial en el contexto histórico de la segunda mitad del siglo XIX: “una filosofía no puede ser sino un pensamiento que se forma en la inquietud y en la angustia, a través de las vicisitudes de la existencia individual. No vale más que para la vida donde sumerge todas sus raíces” (Jolivet, 1976, pág. 71). Es decir, funda una filosofía de la experiencia individual (ontología de la existencia). Filosofía que asume la complejidad de la existencia: “La realidad está hecha de oposiciones y de conflictos; no se agola

jamás a un aspecto; toda afirmación exige una negación y toda negación envuelve una afirmación” (Jolivet, 1976, pág. 72). Es decir, la aceptación existencial de la multiplicidad de puntos de vista opuestos que imaginan la profundidad de la vida y de la historia.

La tragedia de existir sucede cuando el individuo trastoca su tabla de valores y los pone a prueba. Lo que implica que la verdad es una forma contingente del devenir histórico que no conoce término final. En este sentido, la angustia existencial es configurada por Nietzsche como expresión de la paradoja de la existencia individual, que se agita entre el principio dionisiaco y el principio apolíneo:

Nietzsche siente que la contradicción íntima del Individuo reside en que, a la vez que afirma su individualidad, ésta no tiene realidad ni poder sin sumergirse en el océano de la vida orgánica, e incluso reabsorbiéndose totalmente en ella [...] la oposición del principio dionisiaco, por el que el hombre es arrancado a sí mismo y participa en algo más vasto y más profundo, y del principio apolíneo, fuente de vida individual y de conciencia personal. La angustia es el sentimiento del conflicto absoluto e insoluble, por el que el existente se halla triturado. Al final, una angustia semejante tiene que desembocar en la locura (Jolivet, 1976, pág. 70).

La angustia nietzscheana participa, entonces, en el eterno retorno sometido a la fatalidad del individuo de ser libre. Apoteosis del dolor que descubre en lo desconocido la instancia de la rebelión por hacerse de la voluntad de poder. La angustia es el signo de esta tensión que revela que no existen verdades absolutas. Las condiciones humanas en que se produce este fenómeno acontecen en la civilización. Esta concepción llevó a Nietzsche a rebelarse contra la religión: la exigencia de una religión nueva, de una moral nueva, en la contingencia de la historia.

La intuición articula la nueva moral siempre y cuando se pongan entre paréntesis todos los dogmatismos, fuente de las ilusiones y los juicios acerca del bien y del mal. De lo que se deduce que el ser humano carece de esencia. De ahí que el individuo tenga que ir en la conquista de sí mismo. La que es una empresa llena de peligros y riesgos. En el caso de Nietzsche, implicó el proyecto de configuración de un mito en capacidad de reemplazar al Dios ausente: ni el arte, ni el genio, ni el saber histórico, ni el superhombre, ni el eterno retorno, ni la voluntad de poder pudieron reemplazarlo.

Nietzsche, por medio de su obra, pasa de la filología a la filosofía, entendida como crítica de cultura. Su pensamiento constituye una solución hermenéutica para reflexionar el horizonte de las ciencias humanas. Entre los aspectos más significativos de estos planteamientos se encuentran: la crítica de la cultura de la época, la metafísica del artista, la teoría del lenguaje y la polémica contra el historicismo. Así se articula la teoría de Nietzsche entre lo dionisiaco y lo apolíneo como una comprensión dialéctica de la historia:

Esta relación entre apolíneo y dionisiaco es ante todo una relación de fuerzas en el interior del individuo, que al principio de la obra Nietzsche compara con los estados del sueño (lo apolíneo) y de la embriaguez (lo dionisiaco); y que funciona en el desarrollo de la civilización como la dualidad de los sexos en la conservación de la especie. Toda la cultura humana es fruto del juego

dialéctico de estos dos impulsos; que luego se especifican también, más determinadamente, como *Kunsttriebe*, impulsos artísticos, respecto de los cuales el artista actúa como imitador. Apolíneo y dionisiaco, pues, no definen sólo una teoría de la civilización y de la cultura, sino también una teoría del arte. Apenas hace falta recordar que la relación entre creación artística y génesis de los dioses, sobre todo de los dioses de la mitología griega, era un tema muy frecuentado por el pensamiento romántico. Construyendo una estética que es también, y principalmente, una teoría general de la cultura, Nietzsche se pone evidentemente en relación de estos precedentes (Vattimo, 1996, pág. 24).

La crítica de la cultura efectuada por Nietzsche pone en duda los fundamentos de la civilización Occidental. Una sociedad surge, piensa Nietzsche, cuando un sistema metafórico se impone a otros y se crea un consenso general. Lo intempestivo aparece como una representación cultural indispensable para la conformación de un orden social. La filosofía nietzscheana, de esta forma, inaugura una crítica deconstructiva, que es el punto de partida de la doctrina del eterno retorno, que puede interpretarse como una crítica a la historiografía dominante.

De ahí que la suya sea una filosofía crítica a las instituciones del Estado. Esta relación entre cultura e instituciones perfila una instancia de disolución de los modos de actualización del presente: “un potenciamiento de la capacidad crítica contra lo existente, una crítica que, como se ve, aquí en la exaltación que Nietzsche hace de la figura del filósofo” (Vattimo, 1996, pág. 43) como escamoteadores del orden establecido. Nietzsche apela a la revolución de lo intempestivo en los espíritus críticos encargados de repensar las ciencias y la historia.

El Eterno Retorno fue expuesta en la obra *Así habló Zaratustra*. Tras el crepúsculo de los dioses, este pensamiento de mediodía es a su vez una cosmología. “El eterno retorno puede ser deseado sólo por un hombre feliz pero un hombre feliz puede darse sólo en un mundo radicalmente distinto de éste; y de aquí se sigue la exigencia de un contenido cosmológico de la doctrina” (Vattimo, 1996, pág. 104). Sentido de mundo que elimina las divisiones entre la realidad y la apariencia. Recreación de los tiempos en la que mutaciones, combinaciones y pluralidades acontecen en lo singular de la existencia. Esta estructura singular del devenir cósmico y humano posibilita la coexistencia de las contradicciones y las paradojas.

MARTIN HEIDEGGER. -

La filosofía de Heidegger es el intento de construir una ontología del ser de la existencia humana, basándose en la fenomenología husserliana como método de indagación existencial. La búsqueda del sentido del ser explora lo concreto. Heidegger orienta el análisis del ser concreto y singular, es decir, en las situaciones existenciales concretas del individuo:

Este problema del ser no podrá nunca depender de la demostración, porque es imposible referir el ser, en cuanto ser, a otro ser, como si el ser tuviese el carácter de un posible. La cuestión sobre el ser exige, pues, que se proceda por vía fenomenológica, que es una especie de mostración. Pero toda la cuestión radica aquí en saber quién es, entre todos los existentes, el que deberá

retener primeramente nuestra atención como realizando al máximo la esencia del ser. Ahora bien: esta cuestión misma parece encerrarme en un círculo, en cuanto implica una presuposición sobre el ser (Jolivet, 1976, pág. 82).

Sólo el existente 'yo soy' puede interrogarse sobre el ser: *Dasein*. La investigación ontológica se funda en el análisis existencial del ser singular y concreto. "El ser-tal del existente es, pues, el ser primario y el único ser real del existente. Sus propiedades no son otra cosa que modos posibles del existente no potencias ocultas del ser" (Jolivet, 1976, pág. 96). Es decir, el *Dasein* es la posibilidad concreta total de la existencia. De ahí que el ser se actualice constantemente en el devenir.

Heidegger describe el *Dasein* real en su autenticidad. Así el problema de la estructura de la existencia implica el análisis del individuo en la cotidianidad, en otras palabras, del *ser-en-el-mundo*. El mundo se entiende como los objetos, el lugar y el tiempo donde ocurre el devenir. El ser del existente proyecta la experiencia. El ser-en supone, en cambio, las múltiples formas de desarrollo de la existencia, y posibilidad de realización de la estructura ontológica. Los modos cómo el ser (sujeto con carácter de yo) entra en relación con estos aspectos constituyen el campo de posibilidades del *Dasein*.

Lo que implica que no hay 'yo' aislado, sino 'ser-con' y en el mundo, pues el ser es ipseidad y otredad. En la cotidianidad de la existencia, el *Dasein* busca ser auténtica. Ser en el yo y ser en el otro deviene ser-en-común: "es la manera existencial de implicarse y descubrirse el mundo, el existir en común y la existencia, en cuanto que unidos compiten el ser-ahí del ser-en-el-mundo" (Jolivet, 1976, pág. 110). En esta situación, la existencia se define como una búsqueda sin tregua del yo, de la cual se derivan la angustia y el miedo:

La cosa terrorífica es siempre un ser intramundo, captado como existente, pero precisamente en su fenomenalidad de cosa terrorífica. Este objeto se presenta, en efecto, en lo que tiene de peligroso, como una amenaza que se nos acerca (mientras el objeto está lejano, lo que tiene de temible permanece oculto). Se trata ciertamente de una amenaza, porque el peligro no debe aparecer como inevitable. El miedo mismo no consiste, pues, tanto en temer un mal futuro como en descubrir una amenaza que hace pesar sobre nosotros el objeto temible que se acerca (Jolivet, 1976, pág. 112).

Este mal futuro e inevitable es la existencia de la muerte. El *Dasein* se realiza en las distintas relaciones e interpretaciones que hace al asumir la muerte, pues en estas inflexiones se configuran las posibilidades de la existencia concreta. Los límites del individuo se inscriben dentro de esta posibilidad: la elección creadora. Interpretación que toma la forma de un proyecto (poder-ser: hacer existir la posibilidad). Busca asir el significado y su sentido a través de la interpretación. Al final de cuentas, el lenguaje estructura el mundo. El ser y su realidad

ontológica concreta, en sentido amplio, abarcan una sensibilidad, una interpretación, una discursividad y una explicación particulares:

Hemos indicado más arriba la fuente del lenguaje, que nace de la necesidad de comunicación esencial en un ser que es ser-en y ser-en-común. Su rasgo esencial es centrarlo todo en el “se dice”, que viene a ser la fórmula absoluta de la exactitud y de la verdad. El lenguaje, así entendido (y por lenguaje hay que entender aquí no solamente el lenguaje hablado, sino todo lo que se escribe y se transmite en la cotidianidad), el lenguaje ha perdido por completo su referencia prístina al ser; no tiene relación más a que los usos utilizados, que substituyen a las cosas mismas. Lo que se halla en juego es lo que “se ha dicho” (Jolivet, 1976, pág. 116).

La ontología de Heidegger se entiende entonces como una interpretación de la existencia concreta durante su realización en el mundo (objetos, tiempo y espacio). Al enfrentar su conciencia a la realidad del lenguaje, al individuo se le revela la realidad de la muerte. Su autenticidad radica en cómo se enfrenta ante ella; situación que le produce angustia: signo del desarraigo y el vacío de la condición humana. En el caso de ser inauténtico, el ser entra en un estado de enajenación. El *Dasein*, de este modo, cobra autenticidad en la necesidad comunicativa de encontrarse con el otro.

La angustia, en esta perspectiva, expresa la sensibilidad del *Dasein* en su sentido más profundo. Por ésta, el individuo experimenta sus diferentes relaciones como amenazas que le imponen una intensa revelación de su propia posibilidad y límite. “Arrojado de este medio circundante, en cuyo seno una seguridad ficticia le velaba su condición fundamental, experimenta su ser como obligado a la libertad de elegirse a sí mismo” (Jolivet, 1976, pág. 122). Es precisamente la angustia la que obliga al individuo a elegir entre una existencia auténtica o una existencia inauténtica.

La angustia lleva al individuo a ser-para-la-muerte. La cual se trata de una experiencia irreductible e incommunicable. La muerte es la última posibilidad del *Dasein* que antes de atravesarla a permanecido siempre en fuga., por lo cual podría entenderse como la discontinuidad radical que impone el hundimiento, el cese o la imperfección e interrupción a algo que no va a acabar de lograrse. Lo que revela la no necesidad de la existencia y la contingencia absoluta de toda existencia humana. “El hombre sólo existe para la muerte” (Jolivet, 1976, pág. 133). En este reconocimiento alcanza su autenticidad. En otras palabras, la angustia nace de la certeza del individuo de ser-para-la-muerte.

JEAN-PAUL SARTRE. -

La ontología de Sartre se enfoca desde el tedio (la náusea) que provoca la experiencia de existir en el vacío, en la falta de propósito o de una necesidad exterior como la sociedad o Dios. Frente a esta situación, la libertad humana ocupa el primer lugar. Este es el principio

fundamental de la existencia concreta. Se puede elegir, de este modo, entre una existencia mecanizada o una auténtica que se rebela a las normas.

De acuerdo a Sartre, tres son las condiciones de la náusea: 1) la despersonalización, por la que el individuo cuestiona todos los saberes previos de su pensamiento; 2) la renuncia al pasado, para vivir el presente; y 3) desvelamiento de la existencia, por la que las cosas aparecen en el mundo del individuo. Sólo entonces la revelación ontológica es posible, cuando es posible al individuo captar un aspecto del mundo hasta entonces desconocido para la experiencia existencial. Se trata, entonces, de la percepción material de lo inusitado en la cotidianidad: experiencia recobrada en la contingencia tiene por signo la repulsión:

El asco se hace miedo cuando esta visión del mundo nos revela no sólo esta ausencia total de necesidad que es el último fondo de la existencia, sino incluso esta potencia de proliferación indefinida que la caracteriza, semejante a la proliferación de un tejido canceroso, sin más razón ni ley que la del impulso primero. Por su propio movimiento la existencia, que no puede menos de existir, tiende a invadirlo todo y a llenarlo todo (Jolivet, 1976, pág. 179).

La experiencia de la náusea, de esta forma, revela al individuo el fondo del ser, de ahí que pueda considerarse como una experiencia metafísica. Al descubrir la absurdidad radical de la vida y el mundo, en medio de la contingencia radical de su situación, la náusea le produce un sentimiento de ahogo producido por la revelación de la existencia: “la angustia me revela a mí mismo como conciencia y, por lo mismo, me convence de que hay juego en el ser” (Jolivet, 1976, pág. 181). La libertad, precisamente, se funda sobre el sentimiento estructurado alrededor de esa nada. De ahí que se hable de la libertad del ser y la libertad del mundo.

Sartre puede llegar a estas conclusiones gracias a que su filosofía supera los dualismos idealistas, así como el dualismo acto y potencia de Aristóteles. Su pensamiento concibe la existencia como una totalidad, en la que mundo, conciencia, lenguaje y experiencia ocurren aquí y ahora, en el instante de ser y estar en el mundo. Ser y no-ser coexisten. La totalidad concreta que es el individuo, por otra parte, requiere el estudio de la realidad humana: el Ser y la Nada. De manera que se trata de una dialéctica no-hegeliana en la que el devenir acontece de instante a instante porque la existencia concreta se realiza en un tiempo que no acaba de fluir, abierto libremente a resignificaciones sin fin.

La nada sartreana coexiste con el ser, pero está fuera de él. La estructura de la realidad humana cuestiona el proceso de generación del ser y se realiza en la libertad humana, que es parte de la esencia del hombre. Frente a la nada que sin precederlo la acompaña, la libertad lo es todo para el ser humano pues lo lleva a auto cuestionar su situación en el mundo que puede entenderse como aniquilación de su propio pasado. Este despegue de la conciencia es, a su vez, condición de la Nada.

La libertad se produce, de esta manera, de la conciencia de esta aniquilación, que se revela al ser del hombre a través de la angustia, ya sea frente al pasado o frente al futuro. Se trata de una lucha entre la razón y la pasión. El mismo Sartre refiere que:

Solo y desnudo como ayer ante la tentación, a pesar de las cercas y los muros pacientemente levantados, me doy cuenta con angustia, después de haberme encerrado en el círculo mágico de una resolución, de que nada me impide moverme. Y yo mismo soy la angustia, ya que, por el solo hecho de llevarme a la existencia como conciencia de ser, yo me hago no-ser ya este pasado de buenas resoluciones que yo soy (Jolivet, 1976, pág. 208).

La Nada, frente a la Libertad, se ha revelado al hombre en forma de angustia, devino a que ha mostrado al individuo la ineficiencia esencial de los motivos. Nada hay que lo explique o que lo funde que no sea esta falta de razones y de sentido. La conciencia de esta situación lo desgarrar y constituye. Nada hay que pueda hacer al respecto que no sea aceptarlo o cerrar los ojos. De ahí que pueda decirse que la conciencia nace de la nada y que carece de contenido. Al aceptarlo conquista la libertad rehaciendo su propia esencia. Existir es hacerse cargo de esta libertad; la existencia es algo que se construye, pues hasta entonces es una cosa que ha sido definida por otra persona.

La autonomía humana sin justificar la existencia expresa un proyecto del ser. La conciencia reflexiva lleva al individuo a las condiciones de posibilidad inéditas. En efecto, intima un horizonte de desintegración para también de negación dialéctica de relación consigo mismo. El sujeto toma distancia de sí mismo para escapar de la identidad dada. Y aunque el fracaso de este salto parezca inevitable, es un salto necesario en el tiempo. La búsqueda del individuo de sí mismo, entonces, constituye un circuito de ipseidad hacia la trascendencia.

Por otra parte, se considera la obra de Sartre como una ontología del tiempo. El devenir se concibe como la estructura del ser en el mundo. Pasado, presente y futuro coexisten en el instante del ser, de ahí que se considere al hombre como un proyecto inacabado. No se trata de una temporalidad universal: los individuos experimentan el tiempo como una totalidad inaprensible. No obstante, esta relación supone una problemática: “este problema es el de la naturaleza y de las exigencias de la reflexión, ya que la conciencia de duración no es más que la conciencia de una conciencia de duración, es decir, una conciencia reflexiva” (Jolivet, 1976, pág. 231). La reflexión sobre la temporalidad funda una conciencia para la libertad, es decir, para la trascendencia. La cual lo lleva hacia el otro: ser para-otro implica vivir la temporalidad social desde la singularidad individual. Trascender es ponerse en situación: en relación con otro.

ALBERT CAMUS. -

Albert Camus nació en Argel –actual capital de Argelia, pero que en esos años pertenecían a los territorios franceses- una noche de otoño, el 7 de noviembre de 1913. Meses después, su padre fue llamado al frente en la I Guerra Mundial, y murió en batalla un año después. Tras lo cual, su madre regresó a vivir en un barrio del suburbio de la ciudad mediterránea.

La familia de Camus estuvo regida por la presencia de su abuela, quien, acostumbrada al mando del hogar, se responsabilizó completamente de la familia; mientras su hija se dedicó a trabajar, lavando ropa y fregando pisos para poder mantener a sus hijos. Es así que, el futuro escritor creció en un ambiente extremadamente pobre, en una casa donde nadie, a excepción de su hermano mayor, sabía leer. Por tanto, las posibilidades de cursar estudios se hacían cada vez mínimas, debido a los pocos ingresos económicos de la casa.

Desgarrado entre la pobreza de su condición material y la felicidad de su vida familiar, entre lo absurdo y la pasión de vivir, Albert Camus consiguió, gracias a un amigo de la familia que conoció la situación del pequeño, una beca de estudios. Luis Germain, futuro profesor de primaria del chico, fue más adelante una de las personas más importantes de la vida de Camus, debido a que acudiría a él para consultarle alguna de sus dudas, especialmente cuando empezó a escribir algunos relatos. Pues “Camus no olvidará sus orígenes nunca, sintiéndose siempre muy alejado del mundillo de los ricos colonos propietarios y de los funcionarios franceses que están de paso y desconocen la realidad el país” (Piquer, 2003, pág. 93).

Albert Camus se destacó en sus estudios. Además, se dedicó con entrega a los deportes: especialmente el fútbol –por ser un deporte de equipo en el que la iniciativa personal, la solidaridad y la cooperación deben combinarse- y la natación. A pesar que fue incluso seleccionado de fútbol de su ciudad, la tuberculosis lo alejaría de su pasión. Pero él haría de su enfermedad una puerta para el autoconocimiento y la autorreflexión.

La relación con el profesor de filosofía sería importante para Camus, ya que acudiría a responder las principales dudas para su formación filosófica. Así, al año siguiente, cuando Albert Camus regresó a clases, se dedicó con más esmero y dedicación al estudio de la filosofía. Experimentando aquello que años después denominó ‘desesperación por vivir’. Lo que significa que, sólo al borde de la muerte a causa de su tuberculosis, Camus sintió la paradójica necesidad de enfrentarse con valentía y lucidez a la muerte, a la que era arrastrado por culpa de la enfermedad. Lo que implica que una sociedad puede ir mal, pero el ser humano siempre puede superarla, afirmándola con entereza y regocijo. Albert Camus tenía, por entonces, 17 años.

A partir de 1932, Camus empieza a publicar algunos textos en la revista Sud, gracias a motivación de su maestro, Jean Grenier. En ellos está impresa una estética y una sensibilidad volcada hacia el Mediterráneo. Esta escritura instintiva y elaborada conjuga los misterios de la

vida y del cosmos. En el curso de su admonición, precede a evocar la sencillez, pero también a conjurar lo insondable que habita en la vida del ser humano. En conjunto, estos primeros escritos constituyen una mirada rica, diversa y fulgurante de la voluptuosidad humana, que desentraña los secretos deslumbrantes de la existencia humana.

Albert Camus continuó sus estudios de filosofía y letras entre 1933 y 1936. Al mismo tiempo, se independizó emocional e intelectualmente. Mientras escribe, conoce a Simone Hié con quien se casaría en 1934. Desde este momento, Camus afirma su libertad y su independencia. Empezó a trabajar en las oficinas de una agencia marítima, y empezó así su vida concreta: una vida discreta, sencilla, dedica a la política y a la literatura.

Es decir, Camus debe a sus estudios universitarios la manera tan singular y prometeica de comprender la religiosidad. Su visión religiosa del mundo es una lectura estética de lo intangible. Lo religioso expresa una dialéctica de la sombra y la luz. Criterio estético que conjuga el pensamiento de los filósofos helenistas en oposición y diálogo con la enfermedad del vivir. Como resultado de este trabajo concluye la recuperación del espíritu griego mediterráneo para su futura filosofía existencialista. “Reconciliado con la intensa belleza del espacio y con la humanidad puede disfrutar de la soledad de los parajes que atraviesa, con el corazón satisfecho” (Piquer, 2003, pág. 96).

En 1935, Albert Camus se afilió al Partido Comunista. “Entiende, o quiere entender, que entrar en el partido comunista es una manera de intentar reducir la desdicha del hombre y que también puede ser útil para sumarse a la lucha antifascista”. (Rufat, 2003, pág. 37) Sin embargo, siempre guardó cierta distancia con respecto al dogmatismo estalinista. Motivo por el cual abandona el partido comunista en 1937. Aunque nunca se llegó a aclarar si fue por expulsión o dimisión. Lo que no cabe duda es que a su crítica a la sociedad capitalista de posguerra también hay que añadir su fuerte amor a la vida.

Luego de su formación filosófica, Camus se dedicó al teatro, donde trabajó tanto como autor, director y actor. Así junto a otros compañeros y compañeras creó el ‘teatro del trabajo’. El aspecto más importante de su etapa de estudios es su vocación por los temas, las sensaciones y los cuerpos mediterráneos. Esta cultura favorece entre la cultura europea y la cultura autóctona. “Para argumentar esta tesis, Camus no dudó en evocar, desde un punto de vista histórico, las características interculturales de la costa africana: el intercambio de conocimientos, la convivencia de razas y religiones diferentes fueron una de las referencias que nombró” (Rufat, 2003, pág. 40). Sólo en el bullicio del Mediterráneo, en el estallido y variedad de sus colores, Camus encontró los fundamentos para su apasionada desesperación por la vida.

De esta forma, a los 25 años, Camus decidió dedicarse exclusivamente a la literatura. Dirigió una revista literaria, fue periodista y corresponsal, escribía y leía en una librería que

manejaba con otro de sus amigos. Lo cual se acentuó más en 1940, cuando luego de separarse de su esposa y comprometerse con otra muchacha, decide exiliarse a Francia, ciudad donde el hombre mediterráneo se deprimió a causa del ambiente grisáceo, monótono y frío. Escribir era para Camus ya su principal actividad y ya para entonces tenía las principales páginas de sus obras más importantes: *El Extranjero*, *El mito de Sísifo*, *Calígula* y *La Peste*. Es decir, poco a poco fue ganando el favor del ambiente intelectual de su época, a partir de los comentarios favorables que recibía por sus obras.

Según Rubén Maldonado Ortega (2010), la filosofía de Albert Camus es una requisitoria al existencialismo. Así Camus intentó situarse fuera de la órbita de los existencialistas, quienes habían, pese a sus reflexiones sobre el absurdo, creído en la esperanza (definida por Camus como un acto ciego de confianza humana); mientras que para Camus la única forma de superar el absurdo era la rebelión. Hecho que pone en consideración a dos fuentes primordiales en el pensamiento de Camus: Kierkegaard y Nietzsche.

Sin embargo, su nihilismo es una crítica al poder. De ahí que, de acuerdo a Nietzsche continúe dando importancia a los elementos contingentes de la vida del ser humano, es decir, a los elementos a los cuales éste se enfrenta en su cotidianidad. Puesta en juego que ve al hombre como un individuo y no como un sujeto, marcando de esta forma su distancia con respecto al pensamiento de Hegel. Alejado de los conceptos y las razones, Camus siguiendo a Nietzsche estructura sus evidencias en la sensibilidad individual que se encuentra íntimamente ligada a la sensibilidad de una época. Ya que como escribió el propio Camus en *El mito de Sísifo* (1982), “en el apego de un hombre a su vida hay algo más fuerte que todas las miserias del mundo. El juicio del cuerpo equivale al del espíritu y el cuerpo retrocede ante el aniquilamiento”. (pág. 20) Ya en las sensaciones concretas del cuerpo se hallan inscritas los desgarramientos más abisales y peligrosos del espíritu.

Por tanto, gracias a Nietzsche, Camus consigue apartarse de cualquier perspectiva sociológica o histórica. Su preocupación por la existencia del individuo singular lo obliga a pensar e intuir la naturaleza, aparentemente inaccesible, del corazón del hombre. Por ejemplo, cuando aborda el tema del suicidio, a él no le interesan los suicidas sino el suicidio como el problema filosófico por excelencia. Así, a pesar que se ignora el significado del silencio del corazón humano, negándose a buscar las causas de una hipótesis no formulada, postula el aforismo que matarse es confesar que vivir no merece la pena.

Desde esta indagación inicial al suicidio, guiado por sus lecturas de Nietzsche, Camus arguye una teoría para la vida: no enseña a vivir, en modo alguno; al contrario, exige de sus lectores el cuestionamiento de sus propias existencias, como punto de partida para hacer frente al absurdo de la vida, guiados no por teorías o conceptos sino por las sensaciones e intuiciones

que cifran su moral. La confrontación no puede compenetrarse con la lógica; requiere de un acercamiento sensible que conjugue las confusiones, los divorcios y las inconsecuencias que articulan la vida con la lógica, en otras palabras, la experiencia con la filosofía. En este punto, trata de regresar al planteamiento socrático desarrollado en el *Fedón* y *Protágoras* de Platón.

En cambio, de Kierkegaard Camus toma el postulado del fracaso de la tarea de conocer. La vertiginosidad en la reflexión que indaga la vida se aparta de la dialéctica para entrar en el campo de las antípodas y contradicciones sucesivas. Sin embargo, Camus cuestionará al filósofo danés, acusándolo de traidor del absurdo pues ha sucumbido a la evasión. “Camus hará este mismo reproche a Chestov y a Kierkegaard, y lo extenderá a las así llamadas filosofías existenciales, que incapaces de aprovechar el impulso de la reflexión inaugural sobre lo absurdo de la condición humana, escamotearon el concepto medular de esta pedagogía de la existencia en vista a una reanimación de la esperanza”. (Maldonado Ortega, 2010, pág. 32) Camus propone la contemplación directa del absurdo sin fatigarse por su miseria. “La clarividencia que debería constituir su tormento consume al mismo tiempo su victoria. No hay destino que no se venza con el desprecio” (Camus, *El mito de Sísifo*, 1982, pág. 122). Sólo cuando el ser humano ha expulsado a los dioses, se hace dueño de su vida.

ABDÓN UBIDIA

CONTEXTO

CONTEXTO SOCIOECONÓMICO. -

El orden económico mundial de finales del siglo XX supuso la reorganización del sistema económico a través del proceso de globalización transnacional, que se puso en marcha por medio de la aplicación de políticas y medidas neoliberales. El neoliberalismo postuló medidas como el incentivo de la propiedad privada, reducción del tamaño y funciones del Estado, liberalización de precios, eliminación de subsidios, privatización del sector público, apertura comercial a la inversión extranjera, desregulación financiera, y agudización de las contradicciones estructurales. Según Pablo Dávalos, los organismos financieros internacionales funcionan como rectores de las políticas económicas del mundo:

En virtud de que el Banco Mundial está concedido para el financiamiento al desarrollo económico en los países de la periferia del sistema-mundo, se ha convertido en una de las instituciones más importantes, sobre todo cuando se trata de generar marcos conceptuales que permitan la transformación geopolítica hacia el neoliberalismo y la transición al pos-neoliberalismo, porque asume al neoliberalismo no como una etapa sino como un fin en sí mismo, de ahí su apelación epistemológica al neoinstitucionalismo económico y a las propuestas

de cambio institucional, que formaron parte de las reformas estructurales de la segunda generación que se impulsaron en América Latina durante la década de los noventa y que dieron consistencia teórica a la reforma sectorial (Báez, 2010, pág. 263).

El neoliberalismo fue impuesto al Ecuador durante el último cuarto de siglo XX. Oswaldo Hurtado (1980-1982) fue el presidente que puso en práctica este modelo económico, que reinventó la matriz del subdesarrollo para las necesidades de la economía global. La neocolonización se agrava por el crecimiento de la deuda externa. “La deuda externa se transformó en uno de los más graves problemas económicos de los países semicoloniales. Por años y años las deudas fueron siendo engordadas con perversos mecanismos, entre ellos, el anatocismo (interés sobre interés), deudas ilegales, deudas contraídas por gobiernos genocidas, estatización de deudas privadas, etc.” (Báez, 2010, pág. 255). Es tanta la deuda que el Estado se queda sin posibilidades reales de funcionamiento. Así el capitalismo periférico reafirma la dependencia por medio del fortalecimiento de las transnacionales.

El Estado latinoamericano es la mejor garantía para el funcionamiento del neoliberalismo, porque desde un discurso de soberanía nacional puede legitimar políticas públicas que radicalizan la dependencia económica. “Es desde allí que hay que comprender las ambigüedades de los discursos políticos en estos momentos de transición al post-neoliberalismo” (Báez, 2010, pág. 271). El caso ecuatoriano, no obstante, agrava su situación de dependencia por el crecimiento de la deuda externa, cuyas causas se remontan a la Independencia. “Así las cosas, la deuda contratada en esa época, a través de la cual la Gran Colombia se vinculó a la economía mundial, se transformó en un proceso pernicioso de renegociaciones y moratorias que perdura al iniciar el siglo XXI” (Acosta, 2006, pág. 51).

La deuda externa de las naciones dependientes supone la base estructural del sistema financiero internacional del capitalismo. Ecuador inició su vida republicana con una deuda externa a Inglaterra, sin la perspectiva de una solución inmediata. Las continuas negociaciones con los acreedores favorecieron el crecimiento de la deuda, pues de esto dependía la existencia misma del Estado. Las distintas moratorias en el siglo XIX resultaron costosas, a lo que debe sumarse las pocas posibilidades de acceder a créditos internacionales.

La incorporación definitiva del Ecuador al mercado mundial se debió al auge cacaotero a finales del siglo XIX. Modalidad primario-exportadora que significó “el paso definitivo para la inserción del país en la división internacional del trabajo” (Acosta, 2006, pág. 58). El cacao fue un motor de recuperación e integración de la economía, modificó las relaciones sociales a nivel regional, nacional y mundial. El desarrollo del ‘Gran Cacao’ transformó la lógica política del país porque la extensa producción modificó la superestructura convirtiendo a la Costa en una

región abierta al intercambio internacional, en comparación con la cultura de la Sierra, cuya producción estaba destinada al mercado interno:

Comerciantes y banqueros, unidos por las actividades de exportación del cacao y no necesariamente integrados a los propietarios rurales, se transformaron en la burguesía comercial que lideró las transformaciones liberales en el campo económico. Lo cual, empero no eliminó totalmente la fragmentación del país y tampoco produjo la desaparición de diversas relaciones de producción precapitalistas (Acosta, 2006, pág. 61).

La burguesía exportadora de la Costa fue la principal protagonista de la Revolución Liberal (1895) y de las transformaciones indispensables para la emergencia de una nueva sociedad, que sin embargo resultó atrofiado debido a los límites impuestos por una industrialización prácticamente inexistente y a la escasa inversión extranjera. “Había pocas industrias, con escasísimos encadenamientos con la agricultura o con otras ramas manufactureras” (Acosta, 2006, pág. 61). Lo que limitó las posibilidades de reproducción nacional del capital.

Después de la II Guerra Mundial, Ecuador vivió el proceso del boom bananero que supuso una renegociación de la deuda externa. La limitada capacidad de pago del país se agravó con la aparición de los créditos de los proveedores extranjeros –bancos que colocaron bienes y servicios en distintas naciones acorde a la nueva lógica del sistema financiero internacional-. Estados Unidos se convirtió, de esta manera, en el principal tenedor de la deuda ecuatoriana. Por otra parte, Ecuador inició un proceso acelerado de importación de productos de Norteamérica. Además, fomentó el modelo de acumulación de la rentabilidad privada.

Así cuando el Fondo Monetario Internacional (FMI) apareció, con el propósito de imponer un modelo de desarrollo económico mundial, pero con clara supeditación a los intereses geopolíticos estadounidenses, se convirtió en el principal organismo internacional que entregaba créditos. “Para poder equilibrar los déficits externos y, como se afirmaba en ese entonces, para consolidar el sistema constitucional, se solicitaba préstamos internacionales” (Acosta, 2006, pág. 109). En 1961, debido a la crisis económica y la inestabilidad política, el Ecuador accedió a su primer préstamo, que inició una serie de préstamos anuales hasta 1972, y que se detuvieron una década por el dinero proveniente de las exportaciones de petróleo, pero que reiniciaron diez años después, en 1982. Otro de los factores que empeoró esta situación fue la creciente devaluación del sucre con respecto al dólar.

Mientras tanto, varios gobiernos del Ecuador buscaron, a partir de la década del cincuenta, vías para el desarrollo. Sin embargo, el primer intento serio de industrialización por sustitución de importaciones no inició sino hasta 1954, durante la tercera presidencia de Velasco Ibarra, con la creación de la Junta Nacional de Planificación. La burguesía modernizante y los

sectores medios de la tecnocracia impulsaron la modalidad de acumulación, que había empezado a debilitar el auge bananero:

Con precios bajos de los productos agrícolas, se trató de favorecer sistemáticamente a una nueva alianza dominante, especialmente a la burguesía industrial. Aunque también sacaron su tajada los ‘empresarios rentistas’ del sector manufacturero, que en el caso ecuatoriano jamás rompieron abruptamente con los grupos exportadores y tampoco con los sectores hacendatarios. Estos grupos tuvieron suficiente capacidad para acomodarse y diversificar sus intereses en el campo industrial y por supuesto en el campo financiero, sin descuidar las actividades comerciales. Y otros grupos que emergieron desde actividades manufactureras o comerciales supieron asegurar su base de acumulación y por cierto su status con inversiones agrícolas (Acosta, 2006, pág. 112).

La burguesía industrial se benefició, de esta manera, del apoyo estatal. La inversión en diversos ámbitos económicos motivó el surgimiento de algunas empresas estatales. Esta transferencia de excedentes a las burguesías urbano oligopólicas por parte del Estado se tradujo en subsidios al consumo. La insuficiente reforma agraria complicó el mercado interno. De manera que el proceso de industrialización pretendió transformar esta problemática. La aparición de la ‘Alianza para el Progreso’, en contra de la Revolución cubana, introdujo algunas propuestas modernizantes con el objeto del cambio estructural del aparato productivo. La diversificación de la agricultura por medio de la introducción de tecnología buscó la transformación de la hacienda serrana.

Este proceso de redistribución productiva dinamizó el mercado interno, a la par de la reforma agraria de 1964 y de 1973, que “dio paso a la abolición del trabajo precario en la agricultura” (Acosta, 2006, pág. 114). Además, la reforma tributaria en la década de los sesenta se fomentó la centralización del Estado. El desarrollo, entonces, no tuvo los resultados esperados porque la política de sustitución de importaciones no sucedió en condiciones apropiadas, entre las que se encuentran:

No se transformó dinámicamente el mercado interno, no se dio una redistribución productiva, no se garantizó el flujo adecuado de capitales para la readecuación del aparato productivo superando su heterogeneidad estructural, no hubo una real concentración de esfuerzos privados y estatales para crear la infraestructura necesaria y tampoco se diseñó –mucho menos aplicó– una verdadera política arancelaria que hubiera protegido activamente a la naciente industria hasta que ésta alcanzara niveles prudentes de competitividad internacional (Acosta, 2006, pág. 116).

La dependencia al capital internacional no favoreció la producción de bienes de consumo a nivel interno. El intento de industrialización no transformó el sistema productivo. La penetración de los intereses externos en la economía nacional se manifestó en la subscripción del país a acuerdos internacionales como el Acuerdo de Cartagena (el posterior Pacto Andino). Esfuerzo de integración que fortalecía, en principio, la promoción selectiva de exportaciones: “integración transnacional mucho más que andina, en concordancia con la corriente que buscaba una reprivatización modernizada de nuestras economías” (Acosta, 2006, pág. 117). El

crecimiento de la deuda y la sobredimensión de la capacidad de endeudamiento desestabilizaron el esquema constitucional del país, pues pusieron en evidencia sus desequilibrios. El fracaso del dinamismo entre las economías centrales y el mercado mundial resquebrajó la autonomía comercial, al tiempo que agravó el subdesarrollo de América Latina.

El boom petrolero del Ecuador inició en 1972 y coincidió con la dictadura militar de Guillermo Rodríguez Lara. Las exportaciones de petróleo permitieron la puesta en práctica de un desarrollismo nacionalista basada en una política cambiaria estable. Lo que, por otro lado, no impidió la fuga de capitales. Además, el consumo suntuario se incrementó como parte del paradigma consumista. Los subsidios beneficiaron a los grupos acomodados antes que a los sectores populares. Los años de bonanza se tradujeron en migajas del banquete petrolero para las clases bajas. Por lo tanto, no pudieron superarse los graves problemas del subdesarrollo. El ajuste neoliberal sucede acorde al ritmo de las transformaciones internacionales, sin que importen las necesidades nacionales:

[...] muchos ecuatorianos, por ejemplo, la población indígena y campesina, percibían la bonanza petrolera a través del polvo que dejaban los cientos de vehículos recién importados. Por otro lado, la creciente riqueza de unos pocos, entre los que se pueden mencionar también a determinados sectores medios, resultaba chocante y hasta insultante en relación a las necesidades insatisfechas del resto, en medio de un consumismo que exacerbaba las diferencias económicas y que invitaba a participar de un festín que en realidad favorecía a un grupo relativamente reducido de elegidos. Esto, sumado a la creciente organización de grupos sindicalizados y de algunos sectores populares, condujo a plantear reclamos reivindicativos que no podían ser siempre satisfechos por el Estado y que tampoco iban a ser otorgados por las élites, a las cuales les iba muy bien, pero esperaban y exigían más... (Acosta, 2006, pág. 130).

El festín del petróleo agudizó la desigualdad y la exclusión en el Ecuador y cobró sustancia en las distintas disputas oligárquicas por el control de la riqueza petrolera. La renta petrolera estaba al servicio del sector privado. Y aunque el Estado había adquirido la función de protagonista del desarrollo, se había instaurado el mensaje neoliberal. La correlación de fuerzas internas de la economía nacional entre el sector público y el privado garantizó un sistema de subsidios que benefició al sector empresario: “exenciones tributarias y exoneraciones arancelarias para facilitar la importación de bienes de capital y el establecimiento de industrias” (Acosta, 2006, pág. 132), y que directamente beneficiaron a las clases medias urbanas.

La intervención estatal en el manejo macroeconómico fue impulsada desde el exterior. La matriz económica keynesiana parecía en esa época la mejor opción para el desarrollo. Pero sus distintas intervenciones como por ejemplo la expansión del gasto y la inversión fiscal, créditos preferenciales para la industria, el proteccionismo arancelario, la corrupción –por la evasión de impuestos y el contrabando- beneficiaron a los grupos oligopólicos del país. Las cámaras de comercio y la banca privada, por otro lado, profundizaron la imposibilidad del

desarrollo industrial programado. Lo que pone al descubrimiento la inexistencia de un empresariado con capacidad de innovación, según la lógica del mercado mundial.

La burguesía lumpen es el producto de un proceso histórico de dependencia. Al desvirtuarse la propuesta desarrollista, la capacidad competitiva del país se redujo, de manera que la economía nacional no planificó los modos de inserción en el mercado mundial. Así el fin de la euforia petrolera infló el endeudamiento externo. Lo cual no fue un hecho aislado, sino que fue parte de un contexto continental. La vorágine del endeudamiento acelerado caracterizó a los países del llamado 'tercer mundo', como resultado de las políticas populistas expansivas que se habían estructurado en una retórica nacionalista. La mundialización del capitalismo fue posible por la política económica transnacional en común con consecuencias desastrosas para los países periféricos. Además, la crisis del endeudamiento encuentra entre sus orígenes la sobreoferta y facilidad –sin que importase la capacidad de pago futura de los deudores- para acceder a créditos en los países desarrollados:

El Banco Mundial y el FMI son, a no dudarlo, actores importantes en los cambios que se han registrado en las últimas décadas en el mundo subdesarrollado. En el caso de los países latinoamericanos también hay que tener presente al BID, socio menor de los anteriores. Organismos que desde tiempo atrás han intervenido activamente diseñando y recomendando políticas económicas, por lo que tienen una enorme responsabilidad en gran parte de lo que ha sucedido y sucede aún en estos países (Acosta, 2006, pág. 150).

El sistema económico mundial se organizó alrededor de un orden especulativo antes que en un orden productivo. Los recursos financieros sobrantes del Norte se trasladaron al sur como salida a la recesión de los países centrales, confirmando la dependencia. Aunque muchos de estos créditos no eran indispensables, su destino no importaba. La lógica del capital financiero internacional respondía más a las necesidades de la banca mundial antes que a las economías de los países que se endeudaban. Muchos de los créditos contratados, por ejemplo, sirvieron para pagar créditos adquiridos anteriormente. Además, la política exterior norteamericana afirma el subdesarrollo cuando sus reajustes imponen el incremento de las tasas de interés o la disminución de créditos y la demanda de materias primas. “América Latina exportó capitales, destinados a financiar las grandes transformaciones tecnológicas del norte, sobre todo en los EE.UU.” (Acosta, 2006, pág. 155). Es decir, el 'tercer mundo' financió la recuperación económica y la posterior hegemonía del 'primer mundo' desarrollado.

La deuda externa, gracias a su lujuria especulativa, se volvió impagable. Así que cuando se pusieron en marcha los primeros pasos del ajuste neoliberal, los gobiernos civiles trataron de mantener viva la ficción del espacio constitucional sin hacer mella del prestigio de la inversión e injerencia extranjeras. De modo que el gobierno ecuatoriano entró a las rondas de negociaciones de la deuda externa sin la menor intención de negarse a seguir las presiones del Banco Mundial y el FMI. Osvaldo Hurtado inició con la aplicación de estas políticas, tendientes a la afirmación

de “un esquema recesivo que apuntaba a reducir los índices de consumo e inversión, pero garantizando los procesos de acumulación del capital” (Acosta, 2006, pág. 162). La flexibilización laboral, el desempleo creciente y el debilitamiento sistemático de la organización sindical arraigaron aún más el subdesarrollo.

Las sendas del neoliberalismo convirtieron a la privatización del sector público en una realidad tangible. Los sucesivos gobiernos y los organismos multinacionales actuaron como gestores de esta política económica encaminada al éxito macroeconómico en la perspectiva del mercado mundial y el mundo globalizado. Aludir al ajuste estructural fue la puerta para el endeudamiento externo en la última década del siglo XX, sin que eso signifique la realización de una verdadera modernización del Estado o la construcción de una verdadera ciudadanía. Tampoco implicó la consolidación de una posición homogénea de la burguesía “para anclarlo como proyecto hegemónico por su falta de visión, por su mediocridad, por sus contradicciones internas” (Acosta, 2006, pág. 167).

Con el neoliberalismo el peso del subdesarrollo creció. Entre los principales resultados del ajuste estructural se cuentan: un fundamentalismo ideológico que niega el potencial de lo local para la imaginación de alternativas, la liberalización comercial en términos de promoción de exportaciones y eliminación de aranceles, la flexibilización de las relaciones laborales que agudizó y precarizó las condiciones del empleo, la desregulación del mercado financiero a través de políticas especulativas hipertrofiadas, las privatizaciones intentaron modernizar el Estado con la disminución de la burocracia y eliminación de entidades públicas, una reforma tributaria que disparó la balanza de pagos y la devaluación, al punto de llevar a la economía a una crisis cambiaria que terminaría en la dolarización de la economía.

CONTEXTO GEO-POLÍTICO. -

El proceso de dominación política en el Ecuador constituye una dinámica histórica homogénea a partir de la fundación de la república en el siglo XIX (1830), y que con la consolidación del Estado-Nación a partir de la Revolución Liberal (1896) adquirió la hegemonía cultural a partir de la implantación del laicismo y el positivismo como supuestos epistémicos para la formación de la sociedad burguesa en el siglo XX. Fruto de este proceso, las contradicciones, heredadas de la Colonia, se acentuaron. Tales como la pobreza, la desigualdad y la corrupción de las instituciones. Pese a que el Estado creó la burocracia necesaria para su propio funcionamiento por medio del sistema educativo, lo que significó por otro lado la emergencia de las clases medias urbanas, no todos los sectores sociales fueron atendidos. Los grupos subalternos fueron aquellos que habían sido objeto de conquista en los siglos anteriores, tales como los indígenas, los negros y los cholos. Es decir, se trató de un proceso de violencia

sistémica y simbólica en contra de la mayoría de la población que, bajo el régimen democrático, fue más un constructo ideológico –el pueblo- enunciado por las oligarquías para la legitimación de su orden. Lo cual fue una constante a lo largo de casi todo el siglo XX y que, a partir de estrategias como el populismo o el clientelismo, permitió que las élites mantuvieran el control del poder, de las instituciones del Estado y del sistema cultural.

De cierta manera, este proceso se interrumpió con la dictadura militar (1972-1979) liderada por el General Rodríguez Lara, la Junta Militar y posteriormente el Triunvirato. Un régimen político de ideología nacionalista que coincidió con la puesta en vigor del proyecto desarrollista del país, a tono con procesos similares en el continente. Si bien los beneficiarios directos fueron las élites, se dio además un proceso de redistribución de la riqueza, a través de la construcción de infraestructura, no antes visto en el país. De lo que se deduce que las clases medias urbanas se convirtieron en beneficiarios de este nuevo orden. Aunque en esta misma época empezaron a gestarse otros procesos de resistencia, organización y empoderamiento en las comunidades indígenas y afroecuatorianas. No obstante, fue al final de la dictadura, con el denominado ‘retorno a la democracia’ cuando la sociedad civil como tal cobró importancia. Una nueva constitución y una nueva ley de partidos políticos fueron las condiciones que permitieron la concreción de una forma de participación política, donde la disputa por el poder se trasladó a la agenda de los debates públicos. La emergencia de varios partidos, inscritos en diferentes tendencias ideológicas, lo demuestra.

No obstante, no sería sino hasta los años noventa, cuando la crisis de representatividad política mostraría las insuficiencias de este régimen político. La introducción de las políticas neoliberales, por un lado, situó a la economía nacional en las complicadas relaciones económicas internacionales, acentuando su condición de dependencia con respecto a las potencias. La deuda externa prácticamente era insostenible y la política nacional se circunscribió a los dictámenes del Consenso de Washington, del Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional con el programa de reducción del Estado. El neoliberalismo, en suma, puso en evidencia la crisis política del país al tiempo que la exacerbó, con una crisis social por el desempleo, la corrupción y la pérdida de legitimidad del sistema democrático.

René Báez (2010) afirma que esta época hace visible la incapacidad de las élites burguesas del Ecuador para actuar como una clase homogénea con un proyecto político propio, que se traduce en la inexistencia de un proyecto nacional y democrático. La administración de Durán Ballén (1992-1996) movilizó los intereses de la nueva derecha. Aplicó sin reservas las políticas neoliberales impuestas por los organismos internacionales y que beneficiaron solamente a los empresarios nacionales, en desmedro de la mayoría de la población –la clase media y los sectores populares-. Crisis que provocó el levantamiento indígena:

El rechazo de mayor envergadura al fundamentalismo del mercado lo protagonizó el sector más olvidado e “invisible” de la sociedad ecuatoriana: los indígenas. Desde la tienda de la CONAIE y bajo la conducción de Luis Macas y Nina Pacari, y pese al impacto diversionista del Mundial de Fútbol en Estados Unidos paralizaron el país en el verano de 1994, en demanda de la derogatoria de una Ley Agraria tramitada por la administración purista y cuyo propósito último no era otro que destruir la propiedad comunitaria de la tierra y fomentar la mercantilización de las aguas. Ley prohijada de los meandros terratenientes serranos, tuvo que ser revisada parcialmente al precio de la sangre de decenas de rebeldes del altiplano (Báez, 2010, pág. 14).

La crisis producida por el fundamentalismo neoliberal de la era de globalización se agudizó con la guerra del Cenepa en 1995. Situación que derivó en la institucionalización de las prácticas especulativas en la sociedad. El sistema financiero y la guerra provocaron la depresión económica. Proceso de modernización regresiva que buscó legitimarse con el discurso del ‘fin de las ideologías’. Este neoconservadurismo, no obstante, encontró en la demagogia de Abdalá Bucaram un resorte de reorganización del poder.

René Báez (2010) denomina el periodo de gobierno de Abdalá Bucaram (1996-1997) como “democracia obscena”. La respuesta populista entraña un proyecto de dominación oligárquica, patriarcal y clasista que se basa en la manipulación de las aspiraciones populares incubadas en el seno del capitalismo periférico. Y que refleja, a su vez, el proceso de degradación política del sistema democrático. Además, la concepción de la política como una actividad mercantil se puede entender como un asalto a la institucionalidad del Estado. Ajustes estructurales, privatización y flexibilización laboral llevaron a la movilización popular general que supuso el fin del buaramato. Después del paro cívico y la insurrección popular, Fabián Alarcón ocupó la silla presidencial, en un contexto que se caracterizó por la emergencia y consolidación de los movimientos sociales frente al descrédito de los partidos políticos.

El abandono del proyecto popular y el reajuste de la propuesta neoliberal a un nivel blando caracterizaron el mandato de Fabián Alarcón. La endeble economía ecuatoriana sufrió además por el fenómeno del Niño que sumió a la población en un estado de desesperación, signado por el desempleo y la informalidad. En este contexto se llamó a una Asamblea Constituyente para la reforma de la Constitución, cuyo mayor avance fue el reconocimiento de la plurinacionalidad y la interculturalidad como principios constitutivos del nuevo orden. Esta refundación del país no fue celebrada por los movimientos sociales porque la constitución representó a su vez un pensamiento único neoliberal: gobernabilidad, consenso, mercado, apertura, eficiencia, competitividad, privatizaciones, descentralización.

El ganador de los comicios de 1998 fue Jamil Mahuad. Pese a las máscaras, su proyecto correspondió al neoliberalismo clásico en beneficio de la burguesía doméstica. La crisis se agudizó debido a que el país se convirtió en el laboratorio de la política económica internacional y en bien de depredación de las distintas bancadas de la oligarquía:

Al inaugurarse el régimen mahuadista, el Ecuador soportaba la articulación de tres crisis graves: la crisis de un capitalismo "tardío" y subordinado, expresada en la debilidad y vulnerabilidad de sus mecanismos de auto sustentación de la inversión; el agotamiento de la estrategia desarrollista-intervencionista que tenía su mayor ilustración en los desarreglos de las finanzas estatales, hipotecadas a una deuda oficial externa de unos 13 mil millones de dólares; y, finalmente; la crisis de las terapias monetaristas, extendidas por dos décadas, cuyas directrices de la 'apertura, la desregulación y los ajustes recesivos -dados los bajos niveles de productividad y los altos grados de concentración de la propiedad y los ingresos- habían terminado por extenuar a la "economía real", miniaturizar el mercado interno y empujar a la pobreza a la mayoría de ecuatorianos, sin que siquiera cristalicen los famosos equilibrios macroeconómicos (Báez, 2010, pág. 67).

El país, en síntesis, se encontraba en la ruina y el nuevo gobierno no dio señales de capacidad para sacarlo de esta situación. No es hasta finales de 1998 cuando se dictaron políticas económicas que beneficiaron a la banca y al Gran Capital, centradas en la liberalización del tipo de cambio y la devaluación, junto a una serie de medidas antiestatales. Meses después se declaró el feriado bancario (8 de marzo de 1999), por el cual se congelaron los bancos para ocupar los problemas de liquidez de las entidades financieras. La movilización popular consecuente cuestionó todas estas medidas y exigió la inmediata revocatoria de las mismas. No obstante, esta crisis fue producto del enfrentamiento de dos facciones de la bancocracia: la costeña representada por banco del Progreso, La Previsora y Filambanco y la serrana por El Pichincha y Produbanco. La ola de quiebres posteriores fue el telón de fondo de la dolarización de la economía ecuatoriana a implantarse a partir del año 2000.

Mahuad fue depuesto el 21 de enero del 2000 por una movilización nacionalista protagonizada por el sector indígena-popular y los mandos medios de las FF.AA. Hecho que puso en evidencia la fuerza del movimiento indígena en el Ecuador. Sin embargo, la insurrección fue contenida por los mecanismos de la democracia burguesa. El vicepresidente Gustavo Noboa, perteneciente a la oligarquía guayaquileña, asumió el cargo de presidente por disposición del congreso. Durante su mandato, "impulsó la elaboración y aprobación de un andamiaje legal para la neocolonización ecuatoriana, es decir, para afianzar la dolarización y con ella, el neoliberalismo y la correlativa reestructuración subordinada" (Báez, 2010, pág. 89). Políticas que cobraron forma en la entrega del sector de hidrocarburos a las transnacionales norteamericanas y el aumento del servicio de la deuda externa. Esta crisis, por otra parte, fue la causa de la ola migratoria más grande que ha conocido el país hasta entonces, y que en última instancia sostuvo la economía por las remesas.

Mientras tanto, este gobierno se caracterizó por la presencia de continuas manifestaciones de resistencia protagonizada por los movimientos sociales en contra de medidas antipopulares, o jornadas anti-ALCA (Área de Libre Comercio de las Américas) calificado como un proyecto anexionista de la globalización. En medio de este ambiente convulsionado, Lucio Gutiérrez ganó las elecciones del 2002, quien había cooptado los votos impugnadores de

la globalización y de los ajustes y reformas neoliberales. El proyecto de refundación de la república “fue catalogado como el primer triunfo genuinamente popular en la historia ecuatoriana logrado bajo las reglas de la democracia representativa” (Báez, 2010, pág. 121). Pocos meses bastaron para demostrar que esta retórica radical carecía de sustancia. Una nueva ola de movilizaciones a lo largo del país se opuso a su gestión, acusando sobre todo el doble discurso del mandatario, así como el nepotismo, el clientelismo y la corrupción de su administración. Demanda social que volcaría luego contra el Tratado de Libre Comercio (TLC) pregonado por el gobierno.

Tras la destitución de Lucio Gutiérrez, Alfredo Palacio asumió la presidencia del Ecuador. El país se debatió mediáticamente entre los proyectos de refundación o la disolución nacional. Los intereses norteamericanos del imperialismo corporativo impidieron que se concreten las expectativas democrático-populares propuestas por los movimientos sociales. El malestar social creció ante la progresiva derechización del régimen. La retórica de este régimen osciló entre el nacionalismo, el entreguismo, el bolivarismo, etc. Lo que agudizó la condición de subdesarrollo y subalternidad. Privatizaciones, despedidos del sector público, priorización de leyes para el servicio de la deuda, se cuentan entre sus medidas. “Neoliberalismo esquizofrénico, impulso al secesionismo... y corrupción. La corrupción comporta un hecho no solo generalizado sino consustancial a la globalización corporativa” (Báez, 2010, pág. 181).

El 2006 fue el año del triunfo de la denominada ‘Revolución Ciudadana’. Con un discurso de inspiración bolivariana y nacionalista, Rafael Correa –antiguo ministro de economía de Palacio- triunfó en elecciones. Su proyecto parecía recuperar el espíritu contestatario de la revolución forajida de abril que había depuesto a Gutiérrez. “El éxito electoral que lograra tanto en la primera como en la segunda ronda se explica por la recuperación del discurso contra la partidocracia oligárquica y el capitalismo salvaje, posición político-ideológica que se ha constituido en sustrato de la cultura política de amplios sectores opuestos a la globocolonización” (Báez, 2010, pág. 189). A manera de un outsider centroizquierdista, Rafael Correa impugnó el secuestro de la democracia a la partidocracia, para rescatar la soberanía, la autodeterminación nacional, la integración regional y la dignidad ciudadana. Convocó a una Asamblea Constituyente para la refundación de la república, desde donde propuso la transformación de la matriz productiva.

La Revolución Ciudadana se inscribió en la corriente del socialismo del siglo XXI. “Correa es un economista de extracción pequeñoburguesa que se define como izquierdista moderno, antineoliberal y nacionalista/bolivariano/alfarista” (Báez, 2010, pág. 194). Esta crítica al sistema financiero internacional se concretó en el rechazo a las políticas del eje Washington-Bogotá de la política exterior norteamericana y de la denominada guerra contra el narcotráfico. No obstante, “la política petrolera de Correa se ha desenvuelto bajo una tónica fluctuante entre

el nacionalismo/bolivarianismo y la subalternidad a intereses consustanciales a las transnacionales petroleras” (Báez, 2010, pág. 197).

Con una nueva constitución, Alianza País reestructuró el orden institucional del país. Así, entre la integración y el libre comercio, la economía ecuatoriana prosperó gracias a las exportaciones de petróleo que para esos años había alcanzado altos precios históricos:

La recuperación real de la autodeterminación económica supone avanzar en la desconexión de la globalización corporativa; este proceso solo puede sustentarse en una economía relativamente autocentrada y regulada. De ahí que, al menos en el caso ecuatoriano, un modelo propiamente alternativo al neoliberal-aperturista predominante en las últimas tres décadas únicamente podría emerger de insustituibles vectores nacionalistas y latinoamericanistas (Báez, 2010, pág. 206).

El desarrollo económico del Ecuador fue circunstancial al mercado internacional. Con el paso del tiempo, el proceso correísta reveló sus contradicciones. La apertura al capital norteamericano y chino para la explotación de recursos naturales, especialmente los hidrocarburos. Después de la crisis sistémica del capitalismo en EE.UU. por el Crack financiero global del 2008. Situación que puso en entredicho el desarrollo de las economías emergentes. El deterioro del comercio exterior supuso las devaluaciones de varios sistemas monetarios. Lo que se tradujo en déficit presupuestario.

La asfixia del aparato productivo puso en bancarrota virtual al Estado. La recesión internacional, por otra parte, agravó esta situación. Se acrecentó la dependencia, a manera de un retorno al colonialismo. La pérdida del control territorial motivó la caída en picada del mercado de productos energéticos. Estrategia productiva que en la práctica es un retroceso económico. A la par de este proceso, surgió un neoinstitucionalismo que reformó el autoritarismo y desmovilizó a las organizaciones sociales, a través de leyes que condenasen las acciones de movilización y resistencia.

CONTEXTO HISTÓRICO-CULTURAL. -

La globalización es un proceso económico de integración de las economías internacionales a los intereses y a la lógica del capital transnacional. Esta eliminación de las fronteras geográficas de producción implica “exponerse a modificar los antiguos patrones de consumo y al abandono de ciertos modelos culturales tradicionales” (Rodríguez Albán, 2004, pág. 45). La revolución de las comunicaciones de la sociedad de masas pone en movimiento este proceso de integración e interacción. La función del internet ha sido crear la ilusión de eliminación de las especificidades nacionales. Operaciones de hibridación y transculturación discursiva caracterizan el intercambio que tiene como fin la transformación del horizonte ético de una comunidad de sentido.

Las expresiones culturales traducen la complejidad del mundo en formas, prácticas y representaciones que dan cuenta de la paradoja de lo homogéneo y lo heterogéneo. Sus actores oscilan entre la posición de quien busca lo auténtico y de quien busca representatividad. Y que a nivel académico se tradujo en dos posiciones epistemológicas para la lectura de la globalización y el neoliberalismo. Por un lado, el discurso poscolonial; por el otro, el discurso posmoderno:

La elaboración del pensamiento poscolonial en el campo latinoamericano se ha prestado mucho más para un nuevo acercamiento historiográfico que literario, mientras que en el campo anglosajón ha permitido mayor fluidez con la crítica literaria. Esta distancia precisa categorías y matices conscientes de la problemática inherente al término. Se trata de un giro que constituye, al menos, una intensificación de la política académica que suele descansar en la desconstrucción del telos moderno y sus anclajes disciplinarios. En ese sentido recoge el impulso iniciado por la posmodernidad, pero lo hace exigiendo mayor atención al entorno antes conocido por Tercer Mundo, y, por ende, el residuo colonial. Ahí se encuentra la apuesta (De la Campa, 2008, pág. 96).

Dos impulsos teóricos que van de la crítica al marketing. La comprensión de la posmodernidad como lógica cultural del capitalismo tardío en su forma neoliberal requiere de una intención crítica que, paradójicamente, no escapa a las modas intelectuales provenientes de la academia norteamericana. Pensamiento de la diáspora que se da en el tráfico posnacional de los pueblos, los discursos y la mano de obra, y que aboga por una perspectiva interdisciplinar. Las metáforas teóricas que proponen exploran las condiciones epistémicas que se reajustan a los flujos y reflujos del mercado académico. “El poscolonialismo participa en esta desafiante coyuntura de retos al imperio del saber universal, en este caso insistiendo en una cartografía más localizada sobre el pasado tercermundista” (De la Campa, 2008, pág. 105).

A contracorriente de la vertiente nacional del pensamiento disciplinario tradicional, el papel del pensador académico contemporáneo consiste en la lectura de las sensibilidades del intelectual a la hora de lanzarse a la tarea de interpretación. Esta vocación hermenéutica parte de contradicciones conceptuales de la experiencia histórica de la modernidad. Pensar las encrucijadas coloniales significa la visibilización de lo subalterno. Coexistencia de temporalidades cuya lógica de reproducción cultural cobra en la mirada poscolonial un aspecto paradigmático para las condiciones de la globalización. Nuevo modo de producción de saber que impugna los vínculos entre lengua, literatura y nación.

De acuerdo a Julio Echeverría (1998), el desencanto es la sensibilidad del mundo posmoderno. El naufragio de las grandes revoluciones, la Guerra Fría, la innovación tecnológica de los medios de comunicación, abrieron la perspectiva de un tiempo de incertidumbres. Esta transformación incide necesariamente en la suspensión de sentido de la identidad nacional. A la vez se cuestiona, al hiper-reproducirla, la operación de innovación que vertebró el proyecto de la modernidad: “nihilismo y emancipación serán las dos caras de la lógica de la innovación que caracteriza a la modernidad, lógica que se instaura con la fuerza de una ley y bajo la cual se

construye la utopía de la superación sistemática de las limitaciones del pasado y del presente” (pág. 34). De cierta manera, la posmodernidad es la afirmación nihilista sobre la emancipatoria. Es decir, la caída de un mundo secularizado:

La secularización y su impulso de desconstrucción conduce al desencanto, el cual se instala como producto propio de la modernidad. El desencanto en la política expresa esta doble dimensión; resulta de un proceso de emancipación, pero es profundamente agnóstico respecto de cualquier formulación programática, lo cual debilita la consecución de acuerdos y la articulación de voluntades colectivas. A cambio de la política como valor, como trascendencia de sentido que se proyecta sobre los intereses particularizados, la secularización contrapone la irrupción de esos intereses particularizados, la secularización contrapone la irrupción de esos intereses particulares como efectivas demandas de realización. Se ha producido un colosal proceso de despolitización de aquella proyección de sentido colectiva que únicamente podía darse en el campo de la religión y de la metafísica. Lo que es desencanto en cuanto pérdida de espacio para la construcción de sentido como valor, y de este como política, es al mismo tiempo terreno para la dimensión de valores (Echeverría, 1998, pág. 37).

Si bien la modernidad es productora de desencanto, la posmodernidad aparece como imposibilidad dialéctica entre nihilismo y superación, precisamente porque la lógica de representación ha perdido vigencia. Los procesos de producción de sentido resultan nulos para la articulación de un sentido colectivo. Crisis de una racionalidad que desgasta lo específico: dislocación histórica de transvaloración fundante y fragmentación de valores totalizadores. “La despolitización entendida como pérdida de la primacía de la política sobre la técnica, de la orientación de sentido sobre la gestión de poder, se manifiesta como crisis de la representación” (Echeverría, 1998, pág. 39), o mejor dicho su ausencia. Se resacraliza los valores de una falta de trascendencia. Al develar el desgaste del paradigma moderno, la posmodernidad reniega de las búsquedas de fundamentos metafísicos para la política.

Para Gabriel Giorgi (2019), este orden del no-sentido de la era neoliberal está marcado por la precariedad, que “ nombra también una producción de subjetividad y un régimen de sensibilidad en la que la vulnerabilidad misma de la vida y del viviente adquiere un nuevo relieve de intensidad y una nueva gravitación ética y política” (pág. 62). Este territorio de la imaginación en ruinas se ha abierto en América Latina desde los años setenta del siglo pasado como sisma del espacio por el reordenamiento neoliberal del orden social. Lo precario se traduce en mutaciones menores: reescritura simbólica de la pobreza latinoamericana como testimonio afectivo del fracaso desarrollista. La condición precaria es, de cierta manera, el cuerpo –con límites porosos- del desencanto posmoderno; representación de lo marginal.

La condición precaria se desplaza a través de un espacio de umbrales, una gramática sin centro de gravedad que hace de la experiencia de lo mínimo una forma de violencia biopolítica. Gabriel Giorgi (2019) concibe la pobreza como cesura del orden: “la fractura que la nación debe superar vía desarrollo o por la vía revolucionaria, pero que en todo caso indica el lugar de la pobreza como el lugar de una alteridad radical que no se limita a la desigualdad social, sino que

se biologiza y se ontologiza: en el borde mismo de la especie” (pág. 67). Este desplazamiento genera una tensión ontológica en las políticas identitarias, pues acontece como una distancia irreductible donde lo humano y lo animal coexisten en función del mercado. Lo precario contagia, contamina, desborda; desclasifica las distinciones dicotómicas, abre el espacio de lo sensible para la rearticulación del sentido: “es también un modo de volverse ilegible a las subjetividades del capital” (pág. 76), porque la promesa del pleno empleo es imposible de cumplir, la vulnerabilidad afecta los vectores de presente de los cuerpos.

El espacio cultural reformula el proyecto nacional latinoamericano: “una de las principales formas de resistencia a las políticas oficiales de la memoria y de la reconstrucción histórica de los gobiernos democráticos en su afán «normalizador», consensual y de estabilidad con el pasado” (Torres Agüero A. , 2016, pág. 102). El espacio cultural es una construcción histórico-simbólica-conceptual donde se despliegan los discursos de legitimación de un territorio de la imaginación y se despliega la temporalidad de la experiencia. El marco social de la memoria permite el acontecer de la ambigüedad: los escombros de un relato, su crepúsculo. El pasado es reinventado por la escritura en forma de imprecisiones e incertidumbres. El pasado es irrepresentable, por eso está abierto al naufragio, al desastre y al silencio, aunque la sintaxis de su restauración esté amenazada por la descomposición. Un espacio liminar que el imaginario neoliberal no puede cooptar del todo, y que se encuentra tejido por violencia, fricciones, fracasos políticos. “Una verdadera heterotopía de crisis (Foucault) en donde las batallas de (y «por») la nación se libra lejos o a espaldas del centro, evitándole así el espectáculo del «otro», las fisuras de la historia y propiciando así los olvidos del consenso neoliberal” (Torres Agüero A. , 2016, pág. 111). El presente neoliberal anhela el privilegio del olvido, pero las dislocaciones de la cultura lo nombran. Las relaciones entre palabra e imagen han perdido la transparencia: sintaxis discontinua del recuerdo en la cotidianidad. Identidad del enigma, carente de esencia, que está articulada por trasplantes e injertos.

La condición de dependencia de las sociedades latinoamericanas se rearticuló en el último cuarto de siglo, cuando la crisis del petróleo (1972-1979) propició que las economías nacionales adquiriesen mayor deuda externa con los organismos financieros internacionales. Por un lado, crecieron las ciudades y se consolidó el sector terciario; mientras que por otro se acentuó la desigualdad y se agravaron los problemas sociales vinculados con la pobreza y el desempleo. Esta contradicción del desarrollo se cristalizó en una cultura nacional paradójica que se abría a la industria cultural de la sociedad de masas, a la par que afirmaba sus culturas populares, sin que esto significara la pérdida de poder y prestigio de la alta cultura de las élites. De manera que los tiempos de auge del neoliberalismo latinoamericano –la década de los noventa- corresponden a los tiempos del fracaso neoliberal.

La violencia desatada por la imposición de este modelo económico generó, no obstante, resistencia por parte de los agentes culturales. Muchos escritores, por ejemplo, cuestionaron la historia oficial. Novelas históricas como *Yo, el supremo* (1974) de Augusto Roa Bastos o *Historia de Mayta* (1984) de Mario Vargas Llosa, *El entenado* (1983) o *El mundo alucinante* (1969) de Reinaldo Arenas, *Respiración artificial* (1980) de Ricardo Piglia o *Fresa y chocolate* (1994) de Senel Paz, proponen una relectura del relato latinoamericano en un arco temporal que tocaba la colonia y las dictaduras de su época. Estas novelas se desmarcan del punto de vista universal, se liberalizan del canon estético de occidente, experimentan con la forma, para que la voz y las experiencias de los subalternos cobren contextura. Escrituras radicales que, además, tocaron temas considerados tabúes hasta entonces y abogaron por la heterogeneidad del cuerpo y la diversidad sexual, como se encuentra en la obra de Manuel Puig, Cristina Peri Rossi, Severo Sarduy, Pedro Lemebel, Fernando Vallejo. La literatura de fin de siglo es una mirada sobre la condición humana, el melodrama, la condición femenina y lo marginal.

Otro aspecto de la nueva cultura es el problema del mercado del libro. La industria editorial latinoamericana se encuentra supeditada a los intereses de las grandes editoriales norteamericanas y europeas, en desmedro de lo local y el abandono paulatino de los valores intelectuales por el beneficio económico de las grandes tiradas. Martha Rodríguez (2008) cita a Pablo Harari: “Las consecuencias de los giros en los mercados editoriales no son, pues, ajenas a este tipo de procesos que, antes como ahora, ineludiblemente son mediados por la palabra” (pág. 13). La literatura de este periodo responde a un proceso de globalización de la palabra acorde a las problemáticas presentes en la circulación de capital simbólico.

En este sentido, John Beverley (2007) localizó un giro neoconservador en la crítica literaria y cultural latinoamericana, como efecto superestructural de la globalización. El consumo marca el ritmo de relaciones entre el mercado y la sociedad civil. Esta reelaboración teórica fue una reacción contra el radicalismo de la contra-cultura y que en América Latina se percibe como “una defensa de la izquierda contra lo que se percibe como un relativismo posmodernista lite” (pág. 160). Esta lectura rechaza la voz subalterna, defiende la función pedagógica del escritor, reafirma la subjetividad criolla latinoamericana, afirma agenda académica transnacional, rechazo a la solución revolucionaria de la Modernidad.

El giro neoconservador se ofrece en ese sentido como una ideología de profesionalismo y disciplinamiento centrada en la esfera de las humanidades, que fueron especialmente desprestigiadas y perjudicadas por las reformas neoliberales en la educación y el auge de los estudios culturales y de comunicación, una ideología implementada por y a través del Estado y los aparatos ideológicos para contrarrestar la crisis de legitimidad provocada por el neoliberalismo (Beverley, 2007, pág. 163).

La crítica literaria neoconservadora busca la estructuración de una nueva forma de hegemonía cultural, para lo que redefine los proyectos emergentes de la izquierda dominada por

los sectores profesionales. Utiliza, de este modo, una retórica populista. Institucionaliza el Estado neoliberal. Neutralización de la alteridad que descentra la subjetividad de lo subalterno. Por otro lado, la construcción de comunidades nacionales imaginadas se imposibilita.

Edward Chauca (2015) denomina a estas naciones como comunidades imaginadas fallidas. El espectro postpolítico alude a un imaginario cultural donde la promesa de los derechos humanos coexiste con la imposibilidad de su realización, debido a la práctica económica del neoliberalismo. “Cabe recordar que en Latinoamérica el neoliberalismo de finales del siglo veinte y comienzos del veintiuno está asociado, por un lado, a la violación de los derechos humanos, tanto en regímenes dictatoriales como democráticos, y, por otro lado, a ciclos económicos y sociales de prosperidad y crisis” (pág. 2). Así la trágica imposibilidad del otro latinoamericano expresa el fracaso de la globalización: desintegración del relato nacional. La fragmentación de lo social descubre los abismos de la cultura, las reapropiaciones que el mercado neoliberal opera de la indignidad social y el deseo –producción de fantasías-. El consumo se convierte en el horizonte que, a medias, organiza la descomposición.

La nación fallida se ha vaciado de cualquier contenido legal. El individualismo extremo impide la emergencia de alguna comunidad de sentido para la memoria social: “despliega el impulso individualista neoliberal que dominaría el espacio cultural de los noventas, donde toda colectividad es en última instancia carcomida por las pasiones” (Chauca, 2015, pág. 17). Los afectos y las pasiones individualistas se expanden en espacios asfixiantes. Los artefactos culturales que dan cuenta de este estado funcionan como alegorías de la asfixia y la fuga. En el cruce de la memoria y el mercado, la intersubjetividad no reconoce una otredad radical para la organización de la comunidad. La comunidad, de esta manera, está en ruinas: “dicho discurso se muestra limitado frente a la corrupción política y económica, o por la exposición del lado perverso al que puede arrastrar el exceso de memoria, ya no hay ninguna fantasía que sostenga la comunidad” (pág. 19). La realidad fundada por el neoliberalismo es una pesadilla en la que el orden del mercado reescribe el orden del derecho internacional como una ficción.

CONTEXTO FILOSÓFICO-IDEOLÓGICO. -

El neoconstitucionalismo corresponde a la ideología dominante del neoliberalismo contemporáneo. Las corporaciones transnacionales son los organismos de este nuevo orden, como aseguradoras, empresas de telecomunicaciones, electricidad y energía, protección ambiental, y servicios básicos como salud y educación. El aparato institucional reorganiza las relaciones entre sociedad y elementos:

Ni qué decir que todo esto se ha traducido en la enorme relevancia de múltiples entes controladores, reguladores, supervisores y concesionarios de servicios y obras públicas a cargo de funcionarios dispuestos a operar en confabulación con los grandes negociantes, amparando las

redes de corrupción y tráfico de influencias típicas de un capitalismo mafioso [...] A esta nueva institucionalidad, Chomsky la identificará apropiadamente como neomercantilismo corporativo, en alusión a las acciones gubernamentales de los primeros tiempos del capitalismo industrial europeo (Báez, 2010, pág. 227).

Este proceso de reinscripción de la economía en el lenguaje del Derecho constituye una instancia de refundación del Estado. El neoliberalismo funda un nuevo fundamentalismo de sentido. Geoestrategia para legitimar un estado fallido, producto de las contradicciones del desarrollo global, y que Jurgen Habermas (2000) ubica dentro de una constelación posnacional, en el que las alternativas sociales se han reducido. El fracaso de las políticas socialdemócratas en los estados de bienestar occidentales dio paso a las implantaciones de las medidas neoliberales. La globalización pone en duda la idea de una sociedad democráticamente constituida por el progreso, la autonomía y la libertad. Los principios de soberanía, consenso, representación y autogobierno se revisan en esta perspectiva global, porque la economía neoliberal impone la necesidad de abrirse a la sociedad mundial, por ende, las fronteras territoriales se difuminan.

La imagen de pueblo que hacía del estado un Estado-Nación se vuelve porosa, porque ya no puede responder a los términos de familia, región, lengua o dinastía. Sin vínculos para asegurar la solidaridad ciudadana, el reconocimiento y la pertenencia se tornan imposibles. El concepto de persona jurídica pierde legitimidad. Las interacciones tecnológicas de la sociedad de masas volatizan los procesos de representación. La globalización traspasa las fronteras geográficas e imaginarias pues deriva hasta sus límites los sistemas ecológicos: “la aceleración del movimiento de capitales en los mercados financieros conectados electrónicamente y de la tendencia a la autonomización de los flujos financieros que desarrollan una dinámica propia independiente de la economía real” (Habermas, 2000, pág. 91). La economía global carece de mecanismos reguladores; el Estado-Nación ha perdido su poder de gestión del sistema productivo. Los intercambios simbólicos volatizan el flujo de mercancías. Problemáticas como el tráfico de drogas y armas muestran la incapacidad de los estados para brindar seguridad interna o externa. Esta pérdida de efectividad supone, además, una administración deficiente de la población, el territorio y la ley. El Estado-Nación ha perdido el monopolio de la violencia.

De ahí que se formen organizaciones internacionales mediante alianzas militares (OTAN) o redes económicas (Unión Europea o el Fondo Monetario Internacional) para paliar con los desafíos de un mundo con fronteras líquidas. No obstante, la legitimidad de los organismos internacionales –el paradigma de la cooperación- depende del reconocimiento institucional por parte de los estados particulares. Las grietas de la nación han configurado un nuevo orden transnacional. Las relaciones de colonialidad y dependencia rearticulan los problemáticos trasfondos sociales y políticos en su especificidad:

La miseria que representan la represión, la guerra civil y la pobreza han dejado de ser un asunto local porque los medios de comunicación se han encargado de hacer bien visible al mundo las diferencias entre los niveles de bienestar que se dan entre Norte y Sur, Oeste y Este. De esta forma, aunque no se desencadenan las amplias corrientes migratorias sí, por lo menos, se las acelera (Habermas, 2000, pág. 98).

Los movimientos migratorios del sur al norte, de las periferias hacia los países centrales, por otro lado, reafirman la condición de potencia de los países de destino, al tiempo que conforma un imaginario multicultural marcado por el rechazo al otro, la xenofobia y la aparición de mano de obra semi-esclava. Aunque los discursos hablen de una praxis inclusiva para todos, en la realidad la homogeneidad cultural no existe. Las identidades colectivas que comparten un mismo espacio resultan heterogéneas. La igualdad de derechos para las diferentes comunidades resulta una ficción. La precariedad, el dolor y la explotación dominan este campo de relaciones. Las políticas de la mayoría, por lo general, anulan la reivindicación de las minorías. La política constitucional las convierte en sub-ciudadanías.

La universalidad del mercado del consumo de masas vende un proyecto de humanidad estandarizado, que niega la diferenciación dialéctica de los nichos locales. Las diferencias culturales se borran, y las culturas nativas entran en peligro de extinción ante la avanzada civilizatoria de un régimen material de consumo de orden metropolitano. La pretendida autenticidad se materializa en formas híbridas de pluralidad “imagen dinámica de una incesante construcción de nuevos vínculos colectivos, subculturas y estilos de vida” (Habermas, 2000, pág. 102). El concepto de identidades cosmopolitas, de genealogía kantiana, esboza comunidades imaginarias o reales que han inscrito sus respectivos proyectos de vida individual y colectiva en las fuerzas centrífugas de un orden transnacional. Es decir, un ciudadano cosmopolita es quien se encuentra en capacidad de ejercer sus derechos sociales, ecológicos y culturales en el mercado internacional de bienes y servicios.

La movilidad de capitales, de mano de obra y de objetos en un mundo dominado por las reglas del comercio mundial liberalizado ha permitido la producción postindustrial –sustitución progresiva de la mano de obra por tecnología-, sostenida por la flexibilización. Aquí radica el hecho de que las bolsas internacionales de valores dirijan las políticas económicas nacionales. Fenómenos como despidos masivos, el paro y la marginación social se vuelven más comunes para las poblaciones pobres. Responder a las exigencias del mercado global requiere, necesariamente, que se inflijan daños al bienestar de la sociedad civil.

Las políticas transnacionales tejen una red de integración funcional de identidades y subjetividades líquidas: espiral de aperturas y clausuras que actualiza las contradicciones del estado postnacional. Multiplicación de fuerzas que reorganiza el mundo de la vida más allá de los límites de la autodeterminación:

Hoy día podemos ver esto en los desafíos que representan el «multiculturalismo» y la «individualizado». Ambos debates nos obligan a romper con la simbiosis entre el Estado constitucional y la «nación», entendida como comunidad de origen, de forma que la solidaridad entre los ciudadanos de un Estado se establezca nuevamente en el plano más abstracto de un universalismo que sea sensible a las diferencias. La globalización fuerza al Estado-nación a abrirse, en su interior, a una pluralidad de formas de vida culturales nuevas o extrañas. Y al mismo tiempo restringe la capacidad de acción de los gobiernos nacionales en la medida en que fuerza a los Estados soberanos a abrirse a otros Estados (Habermas, 2000, pág. 112).

Son los mercados globales los que legitiman el proyecto de una forma de vida. La complejidad de estas relaciones genera nuevas tradiciones y formas de consumo. Después de la disolución de los lazos comunitarios, la fragmentación de lo subjetivo normaliza la dinámica social: “posmodernismo y liberalismo coinciden en la visión de que los mundos de la vida de los individuos y los pequeños grupos son como mónadas dispersas en redes, desconcertadas entre sí y coordinadas solamente de manera funcional, en vez de mundos de la vida integrados socialmente” (Habermas, 2000, pág. 117). Sin embargo, las posibilidades reales para una democracia posnacional parecen irrisorias, inscritas en la lógica de las especulaciones.

La posición cosmopolita es una postura sin centro en medio de un mercado de competencia global. Situación que hace que las estructuras sociales del trabajo se tornen vulnerables en el seno del neoliberalismo, que en teoría procuraría equilibrio a través de la justa distribución de la riqueza –justicia de intercambio-. La competencia es la reconstrucción posmoderna de la participación ilustrada. El neoliberalismo socaba la idea de autonomía privada del individuo, a la vez que hiperpolariza el individualismo. La deriva neoliberal genera condiciones apolíticas de interacción simbólica que persiguen el éxito en la economía global. Como resultado ideológico, las instituciones nacionales pierden el norte y la visión de su existencia misma. El libre tráfico de mercancías es más importante que el cuidado de la vida en el instante cuando se ha diluido la capacidad de control de la macroeconomía. En perspectiva, la competencia global cosifica la condición humana, transforma los valores en bienes. Los proyectos vitales individuales tienden a relativizar el comportamiento social. Los seres humanos reducidos a consumidores se deslindan de cualquier identidad colectiva: interdependencia bajo el disfraz de la tolerancia histórica con un horizonte vacío de sentido sociocultural.

LITERATURA NACIONAL

GENERACIÓN DEL 30.-

De acuerdo a Fernando Tinajero, Ecuador ingresa a la modernidad en 1922 –año de la masacre de los obreros en la ciudad de Guayaquil-. “Es el momento en que se condensan y estallan todas las contradicciones acumuladas por el desarrollo de un capitalismo a la vez

contemporáneo y primitivo [...] por otro lado afincó las raíces del atraso, al articular un modelo oligárquico y dependiente de economía, de cultura y de sociedad” (Cueva, 2009, pág. 629). Ruptura que abrió el país a una crisis económica y a una crisis del modelo de dominación tradicional. 1922 es un parteaguas porque es, además, el año en que coinciden varias circunstancias que dan cuenta del cambio de época. La semana de arte en Brasil, la publicación del *Ulises* de Joyce, los libros de Kafka, Rilke y Vallejo dan cuenta de una nueva sensibilidad de la que Ecuador no es ajeno. La voluntad de estilo del modernismo trata de superarse a sí mismo a partir de la obra de Jorge Carrera Andrade con *El estanque inefable*, las irrupciones de la vanguardia –Hugo Mayo y Gonzalo Escudero- y una nueva visión de la historia marcada por la importancia del otro, tal cual es el caso de Pío Jaramillo Alvarado con la publicación de *El indio ecuatoriano*, en el que se insinúa un régimen de representación realista:

Me parece igualmente superfluo discutir sobre si el eclipse de las vanguardias y su reemplazo por cierto tipo de realismo, que luego analizaremos, fue algo positivo o negativo; nos guste o no, los movimientos de *avant-garde* se extinguieron por carecer de un subsuelo sociocultural en el cual prosperar. En todo caso, el hecho es que, en el Ecuador, como en el resto de América Latina, un original realismo, social y a la vez telúrico, se impuso de manera omnímoda a partir de los años treinta, borrando, en nuestro país por lo menos, hasta el recuerdo de lo que fue la fase precedente. Y es que incluso muchos de los oficiantes iniciales del posmodernismo y el vanguardismo derivaron ulteriormente hacia alguna de las vertientes del realismo, el que, a su vez, produjo obras y figuras de tan alto nivel, que todo lo anterior pareció pequeño, artificial, carente de sentido (Cueva, 2009, pág. 634).

El realismo social de los años treinta es, entonces, sintomático a una búsqueda telúrica común en América Latina de la época. En Ecuador fue Luis A. Martínez con *A la Costa* (1904) quien escribió una novela de costumbres en la que se narra la dinámica social de la revolución liberal. Pero el repertorio de la literatura universal que alimentó el imaginario de los nuevos autores, formados casi todos en las instituciones educativas creadas por el laicismo, articuló nombres como los de Maupassant, Zola, Mann, Tolstoi, Gorki, Mariano Azuela, Horacio Quiroga, Eustasio Rivera, Rómulo Gallegos, Vargas Vila, entre otros. Más que influencia se trata de un imaginario de posibilidades de renovación de la tradición literaria, y la posibilidad de conformación de una nueva tradición nacional.

Plata y bronce (1927) de Fernando Chávez y *La mala hora* (1927) de Leopoldo Benítez Vinuesa constituyen los antecedentes directos del indigenismo y del realismo social ecuatoriano. No obstante, el nuevo régimen de escritura surge de la hibridación de varios discursos que coexistían en el momento –el sociológico, el literario, el periodístico y la oratoria política-, y que contribuyeron al ensayo de una ficción posible. La visión de un mundo distinto y la misma potencia revolucionaria eran imaginables porque se habían articulado en la intersección de la fundación del partido Comunista (1931) y la emergencia de una nueva conciencia social en la clase media. Situación que hizo que la literatura se convirtiese en un territorio de exploración teórica de la época.

De ahí que pueda entenderse a la generación del treinta como un movimiento intelectual con ansias de formar una cultura nacional. Movimiento que descubrió, a su vez, la raigambre del sustrato popular a través de la literatura y la investigación etnográfica. Este proceso de interiorización nacional sucedió al margen de una cultura hegemónica aristócrata en decadencia. El signo de esta propuesta se conjugó con un afán de totalidad:

El ciclo se abrió con la publicación, en 1930, de *Los que se van* (Cuentos del cholo y del montuvio), de Joaquín Gallegos Lara (1911-1981), Enrique Gil Gilbert (1912-1975) y Demetrio Aguilera Malta (1909-1981). El año siguiente apareció *Repisas*, primer libro importante de José de la Cuadra (1903-1941), quien en 1932 nos dio un nuevo volumen de cuentos, *Horno* (recuérdese que el mismo año Pablo Palacio publicó *Vida del ahorcado*). En 1933 aparecieron *Barro de la Sierra*, único libro de cuentos de Jorge Icaza; *Yunga* de Enrique Gil Gilbert, y las novelas *El muelle* de Alfredo Pareja Diez Canseco (1908); *Don Goyo* de Demetrio Aguilera Malta, y *Camarada* de Humberto Salvador. En 1934 apareció la famosa novela *Huasipungo* de Icaza, y el relato *Los Sangurimas* de De la Cuadra. En 1935 de Pareja con *La Beldaca*, Aguilera Malta con *Canal Zone* y Salvador con *Trabajadores*, seguidos, en 1936, por *En las calles* de Icaza, quien en 1938 publicó *Cholos*; este mismo año aparecieron *Baldomera*, de Pareja, y *Guasintón* de De la Cuadra. En 1939 Pareja publicó *Don Balón de Baba*, Enrique Gil Gilbert *Relatos de Emanuel* y Salvador *Noviembre*. En 1940 dos nuevos escritores se sumaron a los anteriores: Enrique Terán (1887-1941) con *El cojo Navarrete* y Ángel Felicísimo Rojas (1909) con *Banca* (cuentos). En 1941 aparecieron *Nuestro pan* de Gil Gilbert, y *Hombres sin tiempo* de Pareja; en 1942, *Media vida deslumbrados* de Icaza, y *La isla virgen* de Aguilera Malta; en 1943 se relevó un nuevo escritor, Adalberto Ortiz (1914) con *Juyungo* (Historia de un negro, una isla y otros negros); en 1944 Pareja publicó *Las tres ratas*; en 1946 aparecieron *Las cruces sobre el agua* de Joaquín Gallegos Lara; *Un idilio bobo* de Rojas y *LA fuente clara* de Salvador, a la vez que se incorporaba al grupo el último de nuestros realistas: Pedro Jorge Vera (1914) con *Los animales puros*. En 1948 Icaza publicó *Huairapamushcas* y un año más tarde Ángel F. Rojas cerró el ciclo con su novela *El éxodo de Yangana* (Cueva, 2009, pág. 638).

Estos libros coinciden en la necesidad de creación de un nuevo lenguaje para la nación en ciernes. Recuperan las hablas populares y los dialectos regionales al tiempo que dan voz y cuerpo a los actores sociales subalternos olvidados y silenciados por la cultura oficial. Incorporan imaginarios culturales nuevos en el archivo del sentido de lo ecuatoriano. Indios, cholos, montubios, mulatos, negros, proletarios y marginados del suburbio aparecen en el texto y en el discurso en su densidad problemática, sacando a la luz los múltiples conflictos que atraviesan en su experiencia social e histórica. En este punto, se sitúa su intención de denuncia social de la violencia de la que estos sectores sociales son víctimas. Reivindican, de este modo, la necesidad de un hombre nuevo y de una sociedad nueva.

La imagen del capitalismo salvaje en la periferia se agrava por la condición de colonialidad de la sociedad ecuatoriana. Como parte del régimen representativo realista, la dimensión crítica visibiliza el referente sociológico del mundo que ilumina. Representación de un modo de vida que atraviesa las contradicciones del desarrollo moderno en su instante de inserción en la economía mundial, en el que se han modificado los sistemas de valores y los órdenes discursivos de la cultura. El régimen de verdad se ubica en una constelación de imágenes en el que la interpretación de las fisuras sociales aparece en su intensidad intempestiva

y simbólica. Lo objetivo es representado como un continuum de conceptos traducidos en preguntas al imaginario cultural que se encuentran abiertas a respuestas posibles.

El nuevo relato ecuatoriano, como lo denominó Benjamín Carrión, sintetiza el drama objetivo en la estructura formal de la novela occidental, aunque muchas de las veces no llegan a lograrse por completo. Lo que importa, en principio, no es la articulación de un nuevo paradigma de escritura, sino resquebrajar la escritura hegemónica: “el realismo ecuatoriano se iniciaba con un verdadero rito de desublimación” (Cueva, 2009, pág. 640). La fuerza de las representaciones fisura el orden anterior. Una especie de mito marginal sobre lo marginal que se ha rescatado desde una oralidad inasible. Un habla de gruñidos, exclamaciones, gritos, taquicardias verbales, que expresa una subjetividad privada de reconocimiento y prestigio. De ahí que se consumen trasgresiones a la forma estructural de Occidente:

[...] es justo reconocer que la narrativa de los años treinta y cuarenta no sobresale por su perfección técnica ni por su refinamiento artístico, sino por ser una escritura de gran economía estilística, altamente expresiva e impugnadora de todas las “formas” anteriormente dominantes. Además, es parte integrante e integradora de un proyecto global de creación de una cultura nacional y popular, hasta entonces inexistente en razón del propio carácter oligárquico y dependiente de la sociedad ecuatoriana. De ahí que esa literatura no sólo recupere lo indio y lo montubio, sino prácticamente todos los elementos de nuestro disperso ser popular. El mismo indigenismo no se limita, por eso, al estricto problema del grupo étnico al que parece referirse con exclusividad. Tiene plena conciencia de que el “problema indígena” es, en rigor, el problema de la entera sociedad racista y, en consecuencia, realiza (Icaza, sobre todo) una verdadera “disección” de los múltiples estratos sociales y culturales de nuestra nación, que respiran racismo por todos sus poros y llegan a configurar, en el mestizo atrapado entre los extremos, una verdadera *dramatis personae* (Cueva, 2009, pág. 643).

La presencia de lo subalterno configurado por el realismo social acontece en una temporalidad específica –presente desde el que se diseccionan todas las vías de la Modernidad-, en el instante en que se posicionan territorios carentes de centro –la nación, en definitiva, no existe-. El espesor del texto postula una idea de realidad desde la que se fabrican políticas de representación paradójicas para el propio movimiento dialéctico de la realidad. Se refleja una mentalidad tejida por disoluciones y perplejidades que codifica un nuevo estatuto de verdad. Hecho que se encarna después en la política de promoción de la cultura nacional emprendido por la Casa de la Cultura Ecuatoriana (1944) y la posibilidad de fundación de una nación. La política cultural fruto de la Gloriosa instaura un principio de modernidad para la literatura.

Agustín Cueva (2015) define al siglo XX como la edad de la narrativa de la historia de la literatura del Ecuador. Desde la Colonia, el discurso literario había ocultado e impostado la realidad americana: el indio no existía en el régimen de representación más allá del bárbaro, el salvaje, el caníbal, el exótico (lo natural sublimado), pertenecía al innombrable artístico, pues hasta su propia condición humana había sido negada. La poesía colonial había mistificado la realidad cotidiana. En cambio, la narrativa del siglo XX devolvió a los sectores populares su

imagen real. La autenticidad posible radica en la visibilidad estructurada en un lenguaje nuevo. Sensibilidad que recupera la complejidad de la existencia concreta.

La modernidad de la literatura ecuatoriana inicia, entonces, en la encrucijada de la Vanguardia con el Realismo social –ya sea en las vertientes del Grupo de Guayaquil o del Indigenismo-. Régimen de escritura que, por otra parte, universalizó lo local. Su intensidad expresiva cobra vigor en una forma literaria en relación con la vida material, acorde al desarrollo específico del modo de producción capitalista:

Conviene recordar a este respecto que sólo desde el momento en que el capitalismo industrial y monopolístico penetra con cierta intensidad en el cuerpo social, convirtiéndose en experiencia cotidiana, la forma empieza a autonomizarse realmente, a adquirir la categoría de un “valor en sí”. Y es que en la propia esfera económica el capitalismo convierte a la forma en un componente cada vez más importante de la producción y realización del valor, por razones que no es del caso entrar a analizar aquí (Cueva, 2015, pág. 156).

Es decir, el realismo social se concibe dentro del paradigma de la autonomía estética porque pertenece precisamente al proceso de formulación del valor de la mercancía del discurso literario. Estas condiciones sociales de producción permiten la emergencia de una forma literaria en la que cobran cuerpo las contradicciones, límites e imposibilidades de una experiencia de capitalismo industrial. El problema indígena es abordado en un contexto donde ni siquiera se habían superado las relaciones de producción feudal heredados de la Colonia –la existencia de la hacienda serrana, por ejemplo-. Las comunidades indígenas sobrevivían al avance del progreso entre la barbarie y la inanición. La literatura es un espacio de concreción de verosimilitud de la explotación del capital.

Las condiciones sociales de producción de la literatura del realismo social están inscritas en la crisis del sistema capitalista mundial. Las contradicciones se exacerbaban de tal modo que se engendra una aguda crisis de la hegemonía cultural regentada hasta ese entonces por una burguesía incipiente, aristocratizada. La posibilidad de una tradición nacional con un lenguaje, una psicología y un imaginario propio empezó a configurarse desde los textos: “la cultura y la vida de esas capas medias estaba arraigada en el pueblo, pero al mismo tiempo extraída, en cierta medida, de él” (Cueva, 2015, pág. 163). Esto porque fueron las clases medias que se habían formado en el proceso educativo del liberalismo las que asumieron el papel de detractores del orden institucional, con el propósito de denunciar la violencia estructural.

El proyecto de una cultura nacional en la circunstancia del drama semicolonial recuperó la mirada interior, redescubrió un campo de visibilidad negada por la historia oficial en el que se situaba lo subalterno. “Como se ve, era la propia realidad la que imponía a la literatura de entonces ciertas grandes tareas extraliterarias; éstas eran, en rigor, la condición misma de existencia de una producción literaria” (Cueva, 2015, pág. 165). El contexto abrió el horizonte

de experimentación en el plano del lenguaje y la reconfiguración de los símbolos. Se podría decir entonces que el realismo nació de una necesidad histórica. La búsqueda del sentido nacional se plasmó en novelas donde la presencia de lo autóctono es central:

La narrativa de Jorge Icaza constituye un vasto fresco de la sociedad ecuatoriana de los años treinta y subsiguientes, en el que el problema indígena se destaca como un resultado objetivo y subjetivo de determinada estructura (feudal) en curso de transformación. Este fresco, dotado de una indudable profundidad sociológica, no surge sin embargo de la aplicación de esquema alguno, si por esquema se entiende una representación conceptual anterior con las imágenes pertinentes. Para disipar cualquier duda al respecto es oportuno recordar el apoyo logístico de una concepción (convertida en él en capacidad de percepción) materialista de la historia, Icaza, en lo personal, nunca se distinguió por la claridad teórica (Cueva, 2015, pág. 170).

El indigenismo de Jorge Icaza resolvió el problema formal de aplicar los conceptos a la materialidad paradójica de la realidad, es decir, objetiva en la estructura narrativa una subjetividad latente en una realidad sociocultural desgarrada, tal cual corresponde al mundo indígena. Icaza inaugura de esta forma una nueva visión materialista de lo local. En su conjunto el realismo social entraña una mirada inédita y crítica sobre la realidad en apariencia intraducible. El texto redefine temas tradicionales al momento que sugiere temas controversiales para el statu quo. Despliega una analítica que sin amagues topa problemas como la explotación, la dominación y la discriminación sin el propósito de proponer una propuesta o alternativa sino de mostrarlos en su complejidad. Así el nivel simbólico-afectivo resulta vital a la hora de reinterpretar las condiciones de producción y recepción de los discursos del poder.

El universo icaciano se funda en la coexistencia de fronteras movedizas que demarcan dos órdenes de imaginación completamente divergentes: la imaginería colonial y la imaginería moderna. La restauración de una autenticidad perdida y fugaz. Se intercepta la vertiente privada de las emociones con la vertiente colectiva del conflicto social. Se describen ritmos subterráneos, entonaciones negadas, registros sumergidos. Pasajes corales en los cuales el indio aparece en su existencia contradictoria, en su respectivo límite de alteridad. Mirada global que impide, por otra parte, la creación de personajes individuales. El indígena es un personaje colectivo, cuya voz se adecúa a un referente empírico de tono trágico. Este rasgo es común para gran parte del realismo social. Desde lo colectivo se desenmascara la red de relaciones asimétricas que estructuran la lógica del mundo andino durante el siglo XX. Quizá el problema más intenso sea la discriminación y el racismo, que adquiere en el cuerpo mestizo su completa incapacidad histórica para resolverse:

En la narrativa icaciana el mestizo se manifiesta esencialmente como el punto de cristalización subjetiva de todas las contradicciones sociales. Atrapado entre dos razas, dos culturas, dos instancias estructurales y hasta dos edades históricas, configura un lugar de desgarramiento y desarraigo antes que un espacio privilegiado de fusión. Como solía decir Jorge Icaza, en el "alma mestiza" no se desarrolla en realidad un monólogo interior, sino un permanente diálogo entre dos mundos irreconciliables (Cueva, 2015, pág. 175).

Podría decirse entonces que el tema central del realismo social es el mestizaje. El individualismo de la sociedad capitalista se funde en la subjetividad mestiza siempre y cuando se condense el plano mítico de un pasado inexistente y la imposibilidad de asumir el futuro desde otras vías. En otras palabras, aunque no sea posible, aspira a la redención social que le ofrece la cultura burguesa bajo el lema del progreso y el ascenso social. Este conflicto de valores y deseos se construye en un relato que busca deslindarse de la institución literaria oficial. “Hay, en esta voluntad de no-estilo, una negación radical del pomposo discurso literario de la oligarquía” (Cueva, 2015, pág. 176).

NARRATIVA DE TRANSICIÓN. -

Se entiende por narrativa de transición al proceso cultural por el cual se pasa del paradigma del realismo social de la generación del treinta a un paradigma urbano en la década de los setenta. La literatura del Ecuador traslada entonces sus espacios imaginarios del campo a la ciudad. Más que un cambio de escenarios supone un cambio del orden simbólico que hace inteligible una propuesta literaria. Más que un declive de la literatura de denuncia se puede interpretar como un agotamiento de su régimen de representación y, en cierta medida, como el cumplimiento de su horizonte histórico que remató con la creación de la Casa de la Cultura Ecuatoriana en 1944, desde la cual se institucionalizó el proyecto estético de la nación.

Las lecturas efectuadas por Ángel Felicísimo Rojas, Aurelio Espinoza Pólit, Jorge Enrique Adoum, Miguel Donoso Pareja y Agustín Cueva en las décadas del sesenta consistieron en la formación de una literatura nacional que inscribió la pregunta por lo autóctono en el horizonte de su interpretación. La obra en conjunto de la generación del treinta fue legitimada en el proceso literario latinoamericano como una instancia de visibilidad de un problema histórico, debido a que las distintas exploraciones llevadas a cabo por los escritores del período permitieron la configuración de un imaginario nacional, en oposición al imaginario colonial de las élites aristocratizadas. La nación se relató en una tradición de extracción popular, por parte de las clases medias mestizas, que delineó la perspectiva histórica de una identidad posible.

De cierta manera, se puede considerar a *El chulla Romero y Flores* (1958) de Jorge Icaza como la novela más importante de la transición del realismo social al realismo urbano. El papel de la ciudad de Quito es central. Como la trayectoria de los personajes de Pablo Palacio, el nuevo personaje urbano de Icaza traza, a través de la caminata, una nueva cartografía sensible. Quito es horrible, hecha de huecos, quebradas, lodo y basura; espacio de lo feo y de lo bastardo; en sus calles sólo se oía desechos humanos y descomposición de un pasado colonial que niega a abandonarla. La ciudad mestiza es, necesariamente, una ciudad dividida clasista,

racionalmente, donde una dimensión subhumana pulula en sus márgenes. Ni siquiera la ley está en capacidad de organizar este conflicto. Se trata de líneas de fuga que reescriben las jerarquías, pues desentraña las problemáticas de la migración interna y la imposibilidad real del desarrollo.

Entre las obras más interesantes del período se encuentran los cuentos de Jorge Dávila Andrade, quien indaga el conflicto de las subjetividades indígenas y mestizas desde un ángulo nuevo, no prefigurado por el marxismo o el psicoanálisis, dando pie a la indagación de lo desconocido desde la angustia existencial, el desarraigo y la intemperie afectiva. Sensibilidad que cobró forma en la poesía del mismo autor, en la que se reinventó el repertorio simbólico de lo indígena desde una enunciación universal, que rescató el sincretismo, la complejidad, el carácter inaprehensible de la experiencia estética. Postura que mantuvo diálogo con búsquedas poéticas del mismo tono que esbozan la necesidad de afirmación íntima y profunda del individuo en su relación con el mundo, la historia y el universo. La poesía de Jorge Enrique Adoum, por ejemplo, sin abandonar la perspectiva de reconstrucción del discurso histórico, se desplazó a intereses individuales, bajo la cifra del amor y el exilio. David Ledesma Vázquez y Francisco Granizo, en cambio, vivieron la intensidad de la poesía en su dimensión irreconciliable con la mezquindad de la cultura. Desde recónditos prohibidos imaginaron situaciones límite para el lenguaje, el deseo y la concepción del texto como cuerpo en devenir. Los años cincuenta, de manera general, se caracterizaron por esta remoción emocional y afectiva de las búsquedas estéticas. Se pretendía, por decirlo de alguna manera, la enunciación de un discurso en pugna con el propio lugar de enunciación: hacer visible la situación de fractura de la sensibilidad poética con respecto a las fronteras nacionales.

Los años sesenta, en cambio, en sintonía con el movimiento cultural de la época, prefiguró la necesidad de transformación de las formas estéticas tradicionales. La contracultura norteamericana, el existencialismo europeo, el boom de la literatura latinoamericana, los procesos revolucionarios del tercer mundo, la Guerra Fría, la emergencia de la industria cultural configuraron un contexto de nuevo signo, que exigió de parte de los actores culturales una agencia de renovación y reestructuración de sus respectivos sistemas culturales. Ecuador, en su posibilidad, no se aisló, sino que fue parte de este proceso global –quizá el primer encuentro entre la noción de lo nacional con lo mundial para el caso ecuatoriano-. La nueva generación exigió de la anterior el cambio de actitud política con respecto a la cultura. Irreverencia, anarquismo, desestabilización fueron algunas de los tópicos que guiaron la acción colectiva. La necesidad expresiva de este nuevo momento histórico motivó, por otra parte, la búsqueda de nuevas formas literarias que pudiesen dar cuerpo a las interacciones de un presente que acontecía rabioso, insubordinado, amenazante y utópico.

Se escamoteó la forma narrativa tradicional desde distintas voces, como fruto de un proceso de experimentación que partió de la tradición nacional hacia las innovaciones que

provenían de otros campos culturales. *La Linares* (1975) de Iván Égüez, *Bruna, soroche y los tíos* (1973) de Alicia Yáñez Cossío, *Henry Black* (1969) de Miguel Donoso Pareja, *Entre Marx y una mujer desnuda* (1976) de Jorge Enrique Adoum, *El desencuentro* (1976) de Fernando Tinajero, *Polvo y ceniza* (1979) de Eliécer Cárdenas son textos fundacionales de una nueva mirada sobre lo literario. Replantean, desde sus límites, otras estrategias de escritura como la vanguardia, el barroco, lo posmoderno y lo mediático. Una escritura que hibrida registros, géneros, temporalidades, y se caracteriza por su acercamiento lúdico al texto. Remueve las concepciones tradicionales sobre la lectura y la noción de representación, pues más que reflejo del hecho se trata de conjuntos de rarefacciones sobre una instancia de la realidad. Una suerte de prosa poética en la que coinciden propuestas como las de Efraín Chávez Jara o Iván Oñate.

NARRATIVA URBANA. -

La nueva narrativa ecuatoriana puede ubicarse en 1972, con la aparición de *Atrapados* de Jorge Icaza y que coincide además con el boom petrolero del país y la dictadura militar de Guillermo Rodríguez Lara. La literatura de este período imagina una ciudad moderna durante el proceso de su integración al mundo. La ciudad es el espacio donde se narran las utopías y los miedos del hombre moderno, su desconcierto, el lugar que el ser humano habita afirmar su modo singular de existencia. La literatura intenta apropiarse de su memoria, reinventándola. Las transformaciones que ha sufrido por el desarrollismo, el crecimiento demográfico, la aparición de las periferias suburbanas:

De esta manera se conforman dos ciudades dentro de una: la ciudad vieja –decadente, laberíntica, pobre y sucia que abarca el centro y se desplaza longitudinalmente hacia el sur– y la ciudad moderna –de grandes edificios, centros comerciales, restaurantes, discotecas y barrios residenciales– que se desborda en insólito alargamiento, entre las faldas de las montañas, hacia el norte, como huyendo de sí misma, como huyendo de su propio pasado. El "Centro histórico" permanece como símbolo nostálgico de una supuesta "quiteñidad" que tendría asidero en un conjunto urbanístico fundante y originario de lo que antes fue y de quienes escaparon al norte empujados por el impulso modernizador, la agitación y la abundancia (Ortega, 2005, pág. 2).

La literatura de esta época da cuenta de una fractura estructural entre dos órdenes de sentido. Por un lado, el orden colonial que sobrevive, mientras que por otro la avanzada modernizante del capitalismo periférico. El imaginario ciudadano oscila entre la nostalgia y la esperanza, entre la ciudad del pasado y la ciudad del futuro. La ciudad está hecha de afectos y de recuerdos. Se trata de una ciudad fragmentada, de totalidad imposible, superpuesta por distintas capas de expectativas, con un centro en continuo despliegue y elaboración. “Esta fractura de la ciudad aparece en el imaginario colectivo y en el discurso literario como un hito fundante de una nueva fisonomía urbana y de una nueva narrativa” (Ortega, 2005, pág. 3).

La crisis económica y política que vive el Ecuador hace imposible que se haya desarrollado una estrategia única de ordenación de la ciudad. La realidad la desborda a cada momento porque se encuentra sujeta a indagaciones y proyectos distintos. La ilusión de la unidad urbana orienta las topografías que se han asido a su imaginario. Plantea la pregunta de cómo se han experimentado la pertenencia a territorios escindidos por la historia. Texto, historia y geografía se entrelazan en tejidos de representación, en los cuales la ciudad aparece invadida por el caos, la incertidumbre y la posibilidad latente de unidad. Entre los libros que reescriben esta idea de ciudad se encuentran:

En 1979 apareció *Bajo el mismo extraño cielo*, de Abdón Ubidia, que contenía la novela corta *Ciudad de invierno* y en 1982 Javier Vásconez publicó un volumen de cuentos bajo el título de *Ciudad lejana*. En 1993 Huilo Ruales ganó el Premio Nacional de Literatura "Aurelio Espinosa Pólit" con la publicación de varios cuentos publicados bajo el título *fetiché fantoche*. En 1993 apareció la novela *Del otro lado de las cosas* de Francisco Proaño Arandi, en 1995 *Ciudad sin ángel* de Jorge Enrique Adoum y en 1998 *Los archivos de Hilarión*, novela de Santiago Páez. También incluyo dos cuentos de Raúl Vallejo, sobre todo "Te escribiré de París" publicado en *Fiesta de solitario* y la novela de Javier Ponce *Resígnate a perder*. Los títulos mencionados, en general, han contado con el entusiasmo y el amplio reconocimiento de la crítica y del público lector (Ortega, 2005, pág. 5).

Estos relatos localizan un desplazamiento imposible. Entre el viejo orden y el nuevo se ha levantado una muralla infranqueable. Las ruinas, los fantasmas y los rumores del pasado alimentan la utopía del desarrollo convirtiéndola en una pesadilla de escombros fantásticos. La soledad de los personajes expresa una idea de impertinencia, vacío, falta de identidad o arraigo. Sus deseos proyectan las estrategias cómo el territorio los ha desbordado. El entorno urbano parece incomunicable para la experiencia de la literatura, en la medida que son los medios de comunicación de masas los que poseen la función privilegiada de dar cuenta del acontecer urbano. Así la angustia que experimentan los habitantes de este orden, aparte de surgir del espectáculo de destrucción del paisaje, asiste a su reclusión. Las ciudades son tan grandes que conocerlas por completo supone una tentativa condenada al fracaso.

El territorio puede percibirse como propio siempre y cuando los personajes hayan instalado en este sus anhelos, afectos, miedos y deseos. La heterogeneidad de estos proyectos hace, por otra parte, que todos se sientan parte. Surge de este modo una presencia marginal, una estrategia no codificada por la norma de habitar el mundo. Hábitat contaminado, inconcluso, diferente. Las voces y los cuerpos de los otros que participan de la disputa por la visibilidad. El espacio vital puede derrumbarse, sin embargo, los textos que cuentan este proceso sufren el deterioro como la falta de soporte material para el desarrollo de lo subjetivo. Esta literatura cuenta, entonces, cómo la experiencia de habitar el espacio se suspende, es puesta en duda, a lo mucho sucede como un recuerdo o un destino a buscarse.

La no identificación entre la ciudad y el sentido de la vida insinúa los bordes de esta ciudad intransitable. Los personajes no pueden ser ubicuos, habitar simultáneamente la ciudad colonial y la ciudad moderna. Y pese a eso esa mitad ausente pervive en la memoria como añoranza de pasado o deseo del porvenir. De ahí que la acción narrativa consista muchas veces en ordenar los fragmentos dispersos, las circunstancias, los rostros, el tiempo de la confusión y el tiempo del sentido común. Recorrer la ciudad es leer entrelíneas: atisbar en su mediocridad los destellos del cosmos, pues la ciudad es el mundo en tu fatal totalidad. Entre la posesión y la pérdida, la ciudad reafirma la existencia de una subjetividad impronunciada.

Alicia Ortega (2005) afirma que “comprender la muerte, la soledad, el pasado, los compromisos con la historia, la propia vida es doloroso y complejo, no siempre posible. Solo queda el silencio que se hace visible, la mirada que intenta afirmarse en un paisaje también inaprehensible, los pensamientos desordenados que comprimen la vida en fragmentos de palabras y recuerdos” (pág. 14). En este orden territorial fracturado, las presencias humanas se hacen fantasmales. Ni siquiera el amor o la revolución pueden salvarlas. El crecimiento urbano ha desdoblado la ciudad y sus habitantes se sienten perdidos, confinados al laberinto de un entorno del que no parece haber trasgresión posible. La única lesión al orden proviene, no obstante, de los propios umbrales gestados entre la noche y el día, los márgenes:

Es la invasión de lo marginal la que cubre de mil rostros diferentes a la ciudad de Quito. Es una ciudad que remienda sus territorios escindidos con los rostros y las voces de los que viven una suerte de nomadismo ciudadano, de los que al no tener nada que perder sobreviven apropiándose de espacios provisionales. Esos remiendos se convierten en maquillaje grotesco que disuelve las fronteras, interroga la identidad de una ciudad que marca su rostro con las huellas de los otros en un acto de enmascaramiento que se vuelve espectáculo nocturno (Ortega, 2005, pág. 17).

La imagen de una ciudad travestida, presente en autores como Pablo Palacio, Huilo Ruales, Andrade Heymman, Velasco Mackenzie –para el caso de Guayaquil-, desentraña la relación entre el relato histórico, el relato de la literatura y el relato audiovisual. Este híbrido discursivo condensa los grandes acontecimientos de la historia, pero caricaturizados, con los grandes acontecimientos de la vida anónima cotidiana. Habla del desamparo y la intemperie, del vacío. Las periferias de exclusión en la que sobreviven los enfermos, los pobres, las mujeres, los homosexuales, los viejos –en fin, los no blancos- posicionan tribus nómadas que no han alcanzado el estatus de ciudadanía. La ambigüedad de su posición en la cultura corresponde al del desterrado. De hecho, se trata de cuerpos sin certeza, que resisten la gramática del poder.

Para sobrevivir estos personajes de la frontera se transforman, se adaptan, hacen de las máscaras y de las metamorfosis una necesidad ontológica para albergar un mínimo de sentido identitario y no sucumbir al vacío posmoderno. Juego de ocultamiento en el que lo prohibido emerge y se sitúa en el horizonte urbano. El espacio y el tiempo vividos se muestran en modo potencial. A pesar que la precariedad marque el ritmo de este proceso, se pueden articular

estrategias de resistencia a la violencia de la ciudad punitiva y disciplinaria. La literatura funciona entonces como estrategia de escritura de esta fantasía atormentada y culposa de estos seres erráticos, “condenados a vivir entre las sombras de un deseo que no se deja atrapar por sus cuerpos” (Ortega, 2005, pág. 26). Monstruos en definitiva que resisten el impulso innovador.

La disputa por el espacio público de representación de la ciudad motiva la reescritura. Los olvidos y contrapuntos de perspectiva recuperan los antiguos juegos solitarios para exponerlos a la luz de un territorio que ha perdido su aura. Al final de cuentas, todo es rutina y miseria en la ciudad del desarrollo. Por eso, “la ciudad parece negarles a los protagonistas la experiencia requerida para la redención y la felicidad” (Ortega, 2005, pág. 29). La ciudad es, en este punto, un enigma que exige recorrerla. Los seres expulsados se entregan a esta tarea obscena con la intención de alcanzar la plenitud existencial. Una búsqueda delirante y absurda, basada en meros indicios, que hace de la ficción un ejercicio impostergable que hace comunicable la experiencia de apropiación de lo innombrable y trastoca la lógica de la vida.

EL AUTOR

BIOGRAFÍA. -

Abdón Ubidia nació en Quito en el año de 1944. Es narrador, ensayista, antólogo y crítico literario. Actualmente realiza trabajo de edición en la Editorial El Conejo. Fue parte de los Tzántzicos durante los años sesenta y luego en los años setenta formó parte de la Revista *La Bufanda del Sol*, y en los años ochenta dirigió la revista *PalabraSuelta*. Ha realizado trabajos de investigación de las tradiciones orales en el país. Su postura política lo sitúa en la avanzada cultural en contra del neoliberalismo. Recibió el Premio Nacional “Eugenio Espejo” en 2012.

OBRA. -

Abdón Ubica participa de la generación de escritores que toman en serio el trabajo literario como dificultad, para lo cual despliega una serie de estrategias narrativas para la construcción de un objeto que recree la realidad. “La preocupación por el lenguaje implica también una profundización de los sentidos del texto. El narrador ha dejado de ser esa voz que todo lo sabía sobre los pensamientos y acciones de sus personajes” (Vallejo, 1995, pág. 339). Los textos de este período antes de plantear soluciones sobre las problemáticas sociales, culturales y vitales plantean dudas sobre el estatus de lo real. Estas técnicas narrativas, presentes en la obra de Ubidia, son tomadas del lenguaje cinematográfico y de otros discursos. Los textos producen un mundo que va a contracorriente con el mundo cartesiano.

Por otro lado, Ubidia replantea el rol de la mujer dentro de la representación estética. Junto a otros autores de la época participa del cambio de una enunciación monológica a la complejización y heterogeneidad de lo femenino, pero desde sus propias aspiraciones vitales. La perspectiva de género problematiza el horizonte de la modernidad, que reconstruye la caída de los estereotipos y los prejuicios machistas. La mujer deja de ser el objeto de deseo para asumir su función de sujeto que ama. A partir de esta perspectiva, la sexualidad se representa de una manera radicalmente distinta a la representación del siglo XX, propia del realismo social. “No es una sexualidad que se vislumbra en la fiesta, sino en el sufrimiento; es como si los seres que acceden a la ciudad moderna no supieran qué hacer con esa libertad sexual que de pronto tienen entre sus manos, es como si el descubrimiento de los cuerpos de los seres que no pertenecen a nadie solo causara dolor” (Vallejo, 1995, pág. 345). De lo que se trata, al menos en este proyecto narrativo, es de la exploración de las posibilidades del deseo.

Se incorpora de este modo una nueva sensibilidad y que tiene mucho que ver con la recuperación de una visión problemática de la infancia, tal cual se evidencia en el interés del autor en la reescritura de los libros infantiles de Occidente, pero en pequeñas viñetas que perciben el carácter lúdico de su enunciación.

Por otra parte, la obra de Ubidia participa del espacio del género fantástico. La fantasía es otro modo de representación de la utopía: “evidencian los elementos absurdos de la vida cotidiana hasta convertirlos en partes de una realidad-otra que, narrada desde esa esfera no-real del mundo, nos permiten una mirada profunda, paradójicamente, sobre la realidad concreta” (Vallejo, 1995, pág. 347). Constituye otra de las alternativas de la modernidad:

Un libro pionero de esta propuesta es *Divertinventos (libro de fantasías y utopías)*, de Abdón Ubidia: una fábrica de verdades que tiene que alterar el tiempo y el espacio para complacer a sus clientes, relojes que marcan el tiempo al revés de tal forma que el dueño ve cómo se acerca la hora de su muerte, espejos que perpetúan ese instante prohibido de cada uno, ciudades diminutas con seres humanos diminutos, seguros contra robos de automóviles que destruyen sin piedad a los ladrones, libros comestibles, etc. En él, Ubidia, abrió un camino y retomó un ámbito más para la libertad de escritura, y también hizo evidente que los espacios para las grandes problematizaciones parecen cerrados de momento, y entonces las narraciones breves y leves nos pueden ser propicias para reinventar un mundo caracterizado por la fragmentación (Vallejo, 1995, pág. 347).

El género fantástico implica, por otra parte, la invención de una deriva de refracción de lo universal en el espejo de lo local. La esfera de la realidad acontece en un cambio de percepción de su proceso de articulación. Ubidia escribe textos en los que la fragmentación del horizonte social se construye desde el juego y la reescritura. Forma de una modernidad en proceso de constitución en la que se redefine la lógica. Iván Rodrigo-Mendizábal (2018) sitúa el resurgimiento de la ciencia ficción en la década de 1970.

Abdón Ubidia participa de este proceso junto a Santiago Páez, Leonardo Wild, Jorge Dávila Vázquez y Carlos Béjar Portilla. Estos relatos narran las inquietudes de la mentalidad periférica en la modernidad capitalista, como resultado del impacto de la ciudad andina con las nuevas tecnologías de la industria cultural: “Nos ponen en el problema de cuán desesperante es para el hombre volver a ser humano, tratando de escapar de la maquinaria que impone la revolución genética, que ya no toma lo sensible, sino la codificación misma del ser” (Rodrigo-Mendizábal, 2018, pág. 16). Desde la ficción y lo fantástico reescribe preguntas filosóficas en las que se proyectan los problemas de la posmodernidad.

La innovación estética, por otro lado, acentúa la profundidad reflexiva. Ubidia utiliza la ficción como una herramienta de investigación de la realidad. De acuerdo a Alicia Ortega (2005), *Ciudad de invierno* construye la posibilidad de una nueva ciudad que ofrece desde su presente narrativo oportunidades de vivir la modernidad. La experiencia personal del protagonista, entre la victoria y la derrota, sucede en un nuevo estado de cosas. No obstante, se efectúa una reactualización violenta de la vida debido al impacto que supuso el reordenamiento de las coordenadas de la ciudad moderna frente a la ciudad colonial. “Hay una frontera simbólica que impide el paso del protagonista a la ciudad vieja –la de sus recuerdos y su propio pasado– y, a la vez, le niega un asidero físico que posibilite recomponer las imágenes de su propia memoria” (pág. 7). El narrador se ve a sí mismo como una conciencia fragmentada próxima a la autodestrucción.

CUENTOS. -

- ✓ Bajo el mismo extraño cielo (1978)
- ✓ Divertinventos (1989)
- ✓ El palacio de los espejos (1996)
- ✓ La escala humana (2008)
- ✓ Tiempo (2015)

NOVELAS. -

- ✓ Ciudad de invierno (1978)
- ✓ Sueño de lobos (1986)
- ✓ La Madriguera (2004)
- ✓ Callada como la muerte (2012)
- ✓ La hoguera huyente (2018)

ENSAYOS. -

- ✓ Referentes (2000)
- ✓ Adiós Siglo XX (2002)
- ✓ La aventura amorosa y sus personajes (2011)
- ✓ Elogio del pensamiento doble (2019)

IMPORTANCIA. -

La trascendencia de la obra de Abdón Ubidia para la literatura ecuatoriana radica en su carácter problemático en la bisagra de dos épocas culturales, la modernidad y la posmodernidad. Michael Handelsman (1995) señala esta época conflictiva debido a que coinciden una actitud contestataria, por parte de la nueva generación intelectual, con una actitud institucional postulada por una burocracia constituida. Frente a la imagen ilusoria de progreso nacionalista propuesta por la dictadura, los ochenta representaron una época de evaluación de las utopías revolucionarias durante el ascenso de la reacción neoliberal. Panorama del desencanto en el que la euforia consumista de la televisión apagaba los lamentos de los marginados. El discurso contestatario se había reducido a una retórica hueca.

La obra de Ubidia parte de esta sensación de desencanto y lo supera, en la medida que reconoce sus limitaciones y puede tomar una distancia crítica. Proceso cultural que se sitúa en el proceso de derechización de los estados latinoamericanos, según acotó Agustín Cueva en su momento. De cierta forma, el neoliberalismo se sirvió del desencanto para disciplinar la resistencia propia de una concepción revolucionaria de la historia. El conservadurismo responde, además, a un movimiento global –Margaret Thatcher en Inglaterra y Ronald Reagan en EE.UU.-. Esta circunstancia pertenece al primer repliegue posmoderno en la cultura nacional. De ahí que el crítico norteamericano, Michael Handelsman (1995), llegue a afirmar que está “convencido de que el desencanto sentido en el Ecuador durante los últimos años ha sido más bien el producto de una crisis general occidental de la posmodernidad” (pág. 91).

Los textos de Ubidia oscilan entre la posibilidad de una multiplicidad sistemática y la heterogeneidad de la ficción. Como parte de un proceso continental, el desencanto acontece como una realidad que engendra hastío y fatiga, y que inmoviliza e impide la capacidad de agenciamiento. En *Ciudad de invierno*, por ejemplo, la asfixia existencial proviene del fracaso revolucionario a lo largo de América Latina, por un lado, y la incapacidad de imaginar otros proyectos, por otro lado:

El desencanto posmoderno contempla... un doble desafío, nos invita: 1) a repensar el proyecto de la modernidad y para ello, 2) hacer hincapié en la articulación de las diferencias sociales. Lo que nos propone... es invertir nuestro enfoque: en lugar de preguntarnos, a partir de la unidad supuestamente dada, cuánta pluralidad soportamos, la llamada ‘posmodernidad’ consiste en

asumir la heterogeneidad social como un valor e interrogarnos por su articulación como orden colectivo (Handelsman, 1995, pág. 93).

Refiere a un campo intelectual en crisis, que vive en un estado de inercia, cuyo rol de vanguardia ha devenido en escaramuza del orden a razón de problemáticas complejas como el racismo, el sexismo y el colonialismo. La narrativa de Ubidia deconstruye la historia nacional. Sus personajes experimentan una profunda frustración ante el fracaso que desborda todas las dimensiones a su alrededor. La literatura entraña una lucidez del margen, en capacidad de iluminar los resquicios del orden y las grietas del poder. En su horizonte de sentido no tienen cabida ni los sueños de desarrollo del boom petrolero ni las utopías de cambio revolucionario. La mediocridad burguesa corroe cualquier perspectiva, y el autor no siente enfado en decirlo. Es más, plantea el proyecto de salir de la rutina cotidiana como única estrategia de alcanzar un modo de vida auténtico, en capacidad de reencontrar su propia racionalidad y sensibilidad. Rebelión que parte desde lo íntimo y subjetivo como única estrategia de apertura al nuevo orden social más allá del suicidio o del inconformismo y el resentimiento.

Ubica relata la historia de disolución de un orden posible: hace inteligible un lento proceso de desmoronamiento subjetivo. Participa de una mentalidad posmoderna para la que el presente es la temporalidad privilegiada, desde la que el pasado o el futuro pierden su sustancia empírica para transformarse en modos de vida de la ficción. Ficción de ficciones que cifra la simultaneidad de varias estéticas marcadas por la contemporaneidad de varias relaciones con la historia. Entra la modernidad y la posmodernidad, entre el desencanto y la esperanza, entre la confusión y la desorientación, se trata de una obra paradójica, en la que la dinámica de lo social se ha codificado en una sensibilidad de desarraigo, exilio y soledad:

Abdón Ubidia disecciona no solo el contexto económico en el que se inscribe la nueva narrativa ecuatoriana -que es heredera de dos vertientes-:4 el petróleo como agente de transformación del Estado, como el instrumento que posibilita el advenimiento de la modernidad; sino también la transformación de la gente de la capital que, con un barril de ese petróleo que bordeaba los cuarenta dólares en el mercado internacional y que sirvió para financiar el desarrollo urbano de Quito en los años 70,5 empezó a formar parte de una cotidianidad que dejó de ser conventual y a mirar la vida de otra manera (Vallejo, 1995, pág. 330).

A nivel de la cultura nacional del Ecuador, la obra de Abdón Ubidia condensa las contradicciones del desarrollismo en la complicada encrucijada histórica de la segunda mitad del siglo XX. La realidad ecuatoriana aparecía en su complejidad: la mugre, lo viejo, la miseria, el olvido. El petróleo ocupa un lugar constitutivo en el imaginario sociocultural de la nueva nación posible de finales del siglo XX. En esta ciudad se construye el sujeto urbano moderno cuya conciencia se desmorona: los vacíos de significación carecen de sistema solidario para hacer frente a las problemáticas derivadas de la modernización impuesta por el Estado.

Vivir la ciudad moderna supone la transformación de la mirada y de la forma de entender el mundo. La literatura del período redescubre los conflictos de este microcosmos, donde “la imagen de ese héroe contemporáneo incapaz de conseguir grandes éxitos en el sentido ideológico que la palabra éxito tiene para la ideología del capital” (Vallejo, 1995, pág. 334). Es decir, el protagonista de la nueva narrativa es un antihéroe: “ese personaje común, de todos los días que nunca consigue triunfar totalmente a pesar de sus luchas” (Vallejo, 1995, pág. 335). Desde su marginalidad trastocan el canon del sistema cultural.

FUNDAMENTACIÓN LEGAL

Tomado como referencia el Capítulo segundo de la Sección quinta de la Constitución que ampara a la República del Ecuador a partir del año 2008, nuestra fundamentación, sustenta los artículos afines a la Educación presente en nuestro país, y la relación que tienen estos, con el proyecto:

- ✓ **Art. 26.-** La educación es un derecho de las personas a lo largo de su vida y un deber ineludible e inexcusable del Estado. Constituye un área prioritaria de la política pública y de la inversión estatal, garantía de la igualdad e inclusión social y condición indispensable para el buen vivir. Las personas, las familias y la sociedad tienen el derecho y la responsabilidad de participar en el proceso educativo.

Esto quiere decir que todos tenemos derecho a la educación y que el estado tiene la obligación de invertir en esta para una mejor condición de vida de los ecuatorianos. La educación promueve la libertad y la autonomía personal y genera importantes beneficios para el desarrollo:

- ✓ **Art. 27.-** *La educación se centrará en el ser humano y garantizará su desarrollo holístico, en el marco del respeto a los derechos humanos, al medio ambiente sustentable y a la democracia; será participativa, obligatoria, intercultural, democrática, incluyente y diversa, de calidad y calidez; impulsará la equidad de género, la justicia, la solidaridad y la paz; estimulará el sentido crítico, el arte y la cultura física, la iniciativa individual y comunitaria, y el desarrollo de competencias y capacidades para crear y trabajar.*

La educación es indispensable para el conocimiento, el ejercicio de los derechos y la construcción de un país soberano, y constituye un eje estratégico para el desarrollo nacional. La

educación es un instrumento poderoso que permite a los niños y adultos que se encuentran social y económicamente marginados salir de la pobreza por su propio esfuerzo y participar plenamente en la vida de la comunidad.

Asimismo, tomando como referencia el artículo que hace testimonio al Régimen del Buen Vivir predispuestos en la Sección primera Educación exponen:

- ✓ **Art. 343.-** El sistema nacional de educación tendrá como finalidad *el desarrollo de capacidades y potencialidades individuales y colectivas de la población, que posibiliten el aprendizaje*, y la generación y utilización de conocimientos, técnicas, saberes, artes y cultura. *El sistema tendrá como centro al sujeto que aprende, y funcionará de manera flexible y dinámica, incluyente, eficaz y eficiente.*

El sistema nacional de educación integrará una visión intercultural acorde con la diversidad geográfica, cultural y lingüística del país, y el respeto a los derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades.

No obstante, en el Capítulo tercero de los Derechos de las personas y grupos de atención prioritaria, cito el Artículo 44 de la Sección quinta perteneciente a los Derechos de las Niñas, niños y adolescentes:

- ✓ **Art 44.-** El Estado, la sociedad y la familia promoverán de forma prioritaria el desarrollo integral de las niñas, niños y adolescentes, y asegurarán el ejercicio pleno de sus derechos; se atenderá al principio de su interés superior y sus derechos prevalecerán sobre los de las demás personas.

Las niñas, niños y adolescentes tendrán derecho a su desarrollo integral, entendido como proceso de crecimiento, maduración y despliegue de su intelecto y de sus capacidades, potencialidades y aspiraciones, en un entorno familiar, escolar, social y comunitario de afectividad y seguridad. Este entorno permitirá la satisfacción de sus necesidades sociales, afectivo-emocionales y culturales, con el apoyo de políticas intersectoriales nacionales y locales.

Corresponde a los gobiernos el cumplimiento de las obligaciones, tanto de índole jurídica como política, relativas al suministro de educación de calidad para todos y la aplicación y supervisión más eficaces de las estrategias educativas. Tomando en consideración los reglamentos estipulados por el Instituto Superior de Investigación – ISIFF- diremos que –este proyecto – se sujeta a los siguientes artículos:

- ✓ **Art 3.-** Se entenderá por proyecto Socio- educativo a las investigaciones en base al método científico que pueden ser de carácter cuantitativo, cualitativo o cuanti- cualitativo, para generar propuestas alternativas de solución a los problemas de la realidad social y/o educativa en los niveles macro, meso o micro.

Son los actores institucionales quienes conocen el escenario particular en el que se configuran las problemáticas singulares que requieren procesos de inclusión, retención y estrategias adecuadas para el fortalecimiento de las trayectorias escolares.

- ✓ **Art. 4.-** Los proyectos socioeducativos se refieren a: Dimensión socio educativa: que completa aquellos temas que se interrelacionan con las dimensiones social y educativa.

Puede decirse que un proyecto educativo consiste en la planificación de un proceso para que los alumnos alcancen ciertos objetivos de aprendizaje. Como cualquier proyecto, surge a partir de la detección de una necesidad o de un problema y su finalidad es la satisfacción o resolución de aquello:

- ✓ **Art. 5.-** Los Trabajos de Grado de Licenciatura en la modalidad de proyecto Socio Educativos, de conformidad con el tema pueden llegar al diagnóstico, avanzar a la propuesta y, en algunos casos a la experimentación de la misma.

Los proyectos socioeducativos ayudan a que crezca el conocimiento de los estudiantes. Una ventaja que tienen estos proyectos educativos sobre los métodos de aprendizaje convencionales es que los estudiantes se enfrentan a una situación del mundo real, lo que no es solo más educativo, sino que también es más interesante, por lo que se logra, posiblemente mayor dedicación a la tarea.

CAPÍTULO III

METODOLOGÍA

DISEÑO DE INVESTIGACIÓN

Esta investigación es cualitativa porque el objeto de estudio es una novela que habrá de leerse. La experiencia de lectura, de este modo, constituye el objeto a trabajarse porque de este proceso dependerá la interpretación posterior. De ahí que el diseño más apropiado para las características de este trabajo sea el cualitativo. Carlos Sabino (2014) afirma que cuando:

[...] el propio sujeto humano, complejo y singular, cargado con su propia historia, irreductible casi a cualquier tipo de simplificación que no lo mutile arbitrariamente. En todo caso él es siempre el punto de referencia, directo o indirecto, imprescindible para la comprensión profunda de los problemas. Los diseños cualitativos, exclusivos de este campo del conocimiento, intentan recuperar para el análisis parte de esta complejidad del sujeto y de sus modos de ser y de hacer en el medio que lo rodea. Lo íntimo, lo subjetivo, por definición difícilmente cuantificables, son el terreno donde se mueven por lo tanto los métodos cualitativos (pág. 81).

En tanto investigación cualitativa, este trabajo rescata la experiencia de lectura como una instancia de construcción del objeto, pero en una dimensión profunda, en diálogo con su contexto, su época y su campo cultural. El investigador es un lector cuya subjetividad mira la literatura como un producto histórico abierto a múltiples interpretaciones, pero situado en un horizonte de sentido específico que, en el caso de este trabajo, es la complejidad histórica de finales del siglo XX. La interpretación que se realiza, entonces, no responde a un programa de sentido particular pero tampoco órbita alrededor de un centro móvil propia del relativismo. Lo importante es concebir la lectura como un proceso de cuestionamiento del orden y la interpretación como un gesto de escepticismo con respecto a las interpretaciones normadas por la tradición literaria. Por tanto, esta investigación trabaja con un enfoque cualitativo porque basa su metodología en la experiencia de lectura llevada a cabo por el investigador, desde la cual se interpretará la novela seleccionada en función del paradigma filosófico seleccionado.

El diseño de la investigación consiste en el abordaje empírico del objeto de estudio, indispensable para un acercamiento más claro y profundo de su dimensión conceptual. Desde la experiencia de investigación, el objeto se construye en la posibilidad de una visión teórica específica. El diseño permite contrastar desde la realidad los postulados expuestos en el marco teórico. En este caso, el enfoque utilizado es la filosofía existencialista en el concepto de angustia, lo que se pretende en este momento de la investigación es analizar cómo este enfoque

se materializa en la obra literaria concreta, la novela *Sueño de lobos* de Abdón Ubidia. Por tanto, en este trabajo se utiliza una modalidad bibliográfica, pues los datos se recuperan de fuentes bibliográficas. Los libros que se tomaron en consideración como fuentes primarias fueron tres: *Introducción al existencialismo* de Nicola Abbagnano, *El origen de la obra de arte* de Martin Heidegger e *Introducción a la fenomenología* de Bernhard Waldenfels. Además, se toman en cuenta artículos e informes publicados en distintas revistas y que funcionan como fuentes secundarias para el desarrollo de este trabajo. Por tanto, la modalidad de este trabajo es bibliográfica ya que se investigó a partir de fuentes documentales.

El tipo de investigación de este trabajo es exploratorio. De acuerdo a Carlos Sabino (2014), la investigación exploratoria pretende ofrecer una idea aproximada del objeto de estudio. La investigación literaria consiste en un ejercicio de lectura e interpretación que cuenta con una metodología de análisis textual y con dispositivos interpretativos que preguntan por el significado profundo del texto y del discurso.

La principal preocupación de la investigación descriptiva consiste en describir las características del fenómeno que se estudia. “Las investigaciones descriptivas utilizan criterios sistemáticos que permiten poner de manifiesto la estructura o el comportamiento de los fenómenos en estudio, proporcionando de ese modo información sistemática y comparable con la de otras fuentes” (Sabino, 2014, pág. 47). Es decir, el nivel de esta investigación es descriptivo porque las fuentes proporcionan una visión global del objeto de estudio. No obstante, en el momento del análisis e interpretación, más que ofrecer una explicación sobre las causas que permiten el movimiento de las variables, sino la comprensión de interrelación e integración de las dos variables estudiadas, pero desde la perspectiva del investigador. Por tanto, el nivel y alcance de esta investigación es descriptiva, ya que detalla las características de aparición de un síntoma en la representación literaria, para luego interpretar su sentido. De ahí que sea también explicativa. En fin, se trabaja con una profundidad mixta –descriptiva y explicativa-, necesaria para la singularidad de la investigación literaria que concibe el texto como un proceso tanto de producción como de recepción.

OPERACIONALIZACIÓN DE VARIABLES

La operacionalización de variables es el proceso de la investigación mediante el cual se convierten los aspectos teóricos del objeto de investigación en aspectos empíricos o medibles a través de un proceso de desagregación que va de lo general a lo particular y de lo abstracto a lo concreto. Esta tarea “constituye el eslabón indispensable que hace factible la verificación en concreto de lo que se ha postulado en el marco teórico, pues posibilita acercarse a la realidad

empírica para adquirir la información de la que depende dicha verificación” (Sabino, 2014, pág. 88). Los conceptos utilizados en este trabajo –el existencialismo, la angustia y el insomnio- se traducen a datos observables –proporciones factibles de medición- o indicadores específicos, que derivan luego en los subtemas que se trabajaron en el marco teórico. Por ende, suministras los aspectos a tomarse en cuenta en el momento de la lectura e interpretación de la obra literaria escogida. Para el efecto, decodifican un mapa de sentido posible para inscribir en éste la interpretación, mediada por la técnica y el instrumento seleccionado, pero sin olvidar el contexto de producción, circulación y recepción del texto.

Variables	Definición conceptual	Definición operacional	Dimensiones	Indicadores	Técnicas
Variable 1 La angustia existencial	La angustia es el proceso por el cual la subjetividad del sujeto se cuestiona su lugar en el mundo debido a que toma conciencia de ser para la muerte.	La angustia es una forma de devenir de la conciencia en crisis.	Insomnio	<ul style="list-style-type: none"> - Psicología - Medicina - Psicoanálisis - Crisis de la modernidad capitalista - Nihilismo 	Fichas de resumen
			Existencialismo	<ul style="list-style-type: none"> - Existencialismo ateo - Existencialismo religioso - Existencialismo filosófico - Crisis de la subjetividad moderna - Soren Kierkegaard - Friedrich Nietzsche 	
Angustia	<ul style="list-style-type: none"> - Martin Heidegger - Jean-Paul Sartre - Albert Camus 				
Variable 2 Sueño de lobos de Abdón Ubidia	La novela de Abdón Ubidia <i>Sueño de lobos</i> relata la historia de un hombre de la ciudad que sufre insomnio y tiene que someter su percepción de la realidad a los distintos procesos de desintegración de la vigilia, enfocándose entonces en aspectos poco convencionales de su circunstancia, que le obligan a reflexionar constantemente sobre su vida y la necesidad de su vida.	La novela de Abdón Ubidia responde a las complejidades de un contexto y se inscribe dentro de una tradición literaria, a la vez que condensa las posibilidades de un proyecto estético individual,	Contexto	<ul style="list-style-type: none"> - Contexto socio-económico - Contexto geopolítico - Contexto histórico-cultural - Contexto filosófico-ideológico 	
			Literatura Nacional	<ul style="list-style-type: none"> - Generación del 30 - Narrativa de transición - Narrativa urbana - Biografía - Obra 	
			El Autor	<ul style="list-style-type: none"> - Cuentos - Novelas - Ensayos - Importancia 	

CUADRO 1. Operacionalización de variables.
Elaborado por Jairo Gómez

TÉCNICA DE INVESTIGACIÓN

La investigación literaria consiste en un proceso centrado en la lectura de textos y su interpretación dentro de un campo cultural específico, para lo que se vale de un conjunto amplio de metodologías de comentario textual, ya sean inmanentes –enfocados en la especificidad literaria- o trascendentes –enfocados en el lugar de enunciación-. La tarea del investigador consiste, entonces, en escoger la más apropiada para alcanzar los objetivos planteados. En vista de que el propósito de este trabajo es la interpretación del comportamiento de un personaje de la novela escogida como síntoma subjetivo y cultural de una dolencia histórica vinculada con la crisis de la modernidad capitalista, se han dejado de lado los métodos estructurales. Se realiza, no obstante, análisis de contenido:

Llámase análisis de contenido a una técnica de investigación que se basa en el estudio cuantitativo del contenido manifiesto de la comunicación. Es usada especialmente en sociología, psicología, ciencias políticas y literatura, e incluye normalmente la determinación de la frecuencia con que aparecen en un texto ciertas categorías previamente definidas, tales como ideas, expresiones, vocablos o elementos expresivos de diversa naturaleza. Estas categorías expresan las variables o los indicadores, según los casos, que forman parte del problema de investigación planteado (Sabino, 2014, pág. 123).

De manera que, el investigador leerá el texto narrativo para luego localizar los momentos en que este síntoma –el insomnio- se presenta y lo que desencadena en la acción del personaje. Después determinará la frecuencia de este fenómeno para luego interpretarlo a la luz del existencialismo, pero desde un instrumento a determinarse. La frecuencia ayuda a comprender la significación del texto en profundidad, “Gracias a la aplicación de esta técnica es posible hacer apreciaciones sistemáticas sobre la ideología y el pensamiento político” (Sabino, 2014, pág. 124). A partir de esto se puede acercarse a la complejidad de un fenómeno histórico sin dejar de lado la experiencia literaria.

Según Hernández Sampieri (2006), el análisis del contenido supone una inmersión profunda. Ya que el objeto de investigación es un relato, la lectura se piensa como una experiencia de transformación de la subjetividad del investigador en una comunidad de sentido específica. El flujo de esta experiencia materializado en el acontecer dramático de los personajes y en las relaciones actanciales se examina en tanto autenticidad estética y como capacidad de interrogar el orden de la cultura a la que se pertenece. Se puede decir, entonces, que “el análisis de contenido es uno de los procedimientos que más se acercan a los postulados cualitativos desde sus propósitos; busca analizar mensajes, rasgos de personalidad, preocupaciones y otros aspectos subjetivos. Por ello la he ubicado dentro del grupo de los métodos híbridos” (Álvarez & Jurgenson, 2009, pág. 163). De ahí que el análisis de contenido sea una técnica híbrida, es decir cuanti-cualitativa, pertinente para el abordaje de fenómenos complejos como la literatura.

INSTRUMENTO

El instrumento a utilizarse en este trabajo es un dispositivo de interpretación que partirá de lo textual –representación del insomnio- para replantear el horizonte teórico –la angustia y el existencialismo- desde un contexto histórico concreto –el avance del neoliberalismo en la ciudad moderna-. La fenomenología funciona entonces como una bisagra metodológica que permite la integración de estos tres elementos. Martin Heidegger en *El origen de la obra de arte* (1996) trabaja la fenomenología como un doble movimiento de acercamiento y repliegue del sujeto con relación al objeto. En un primer momento, el sujeto deja que la cosa sea en cuanto cosa; la observa, permite que ésta aparezca, no la reduce a un concepto. El segundo momento, en cambio, se centra en integrar la cosa al mundo –entendido como conjunto de relaciones históricas en devenir-. Se describe, entonces, su materialidad para luego buscarle un sentido, construirlo si es necesario sin perder de vista su especificidad fenoménica en la Modernidad. El instrumento a construirse, de esta manera, se concentrará en estas dos fases: descripción del objeto –las representaciones del insomnio-; y su interpretación –primero desde el enfoque de la angustia existencial y luego en relación con el contexto sociocultural-. Juan Álvarez y Gayou Jurgenson (2009) afirman que la fenomenología descansa en cuatro conceptos clave:

[...] la temporalidad (el tiempo vivido), la espacialidad (el espacio vivido), la corporalidad (el cuerpo vivido) y la racionalidad o la comunalidad (la relación humana vivida). Considera que los seres humanos están vinculados con su mundo y pone el énfasis 'en su experiencia vivida, la cual aparece en el contexto de las relaciones con objetos, personas, sucesos y situaciones (pág. 85).

La experiencia estética que nace del encuentro del lector con el libro hace de la lectura un proceso de interacción de la subjetividad con el mundo, en otras palabras, es una forma de intersubjetividad. El valor de esta experiencia radica en la concepción que el lector tenga sobre el mundo, de manera que la existencia humana necesita ser comprendida dentro de su propio contexto. “El estudio fenomenológico termina con una mejor comprensión del investigador y del lector sobre la esencia y la estructura invariable de la experiencia, reconociendo que existe un significado unificador de ésta” (Álvarez & Jurgenson, 2009, pág. 88). En el caso de este trabajo, la descripción e interpretación del despliegue del personaje durante la acción narrativa estarán inscritas en un conjunto de indicadores tomados del marco teórico.

Carlos Aguirre (1981) afirma que la intuición ocupa un lugar importante en una investigación de orientación fenomenológica, porque de ella se deriva la intencionalidad que ilumina, en última instancia, la objetivación del proceso de observación del objeto, es decir, de la lectura. El lugar del cuerpo del lector se manifiesta en la experiencia de interpretación a la hora buscar las relaciones que las características descritas mantienen con la realidad.

CAPÍTULO IV

RESULTADOS

ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN DE RESULTADOS

INTRODUCCIÓN

Sueño de Lobos supone la inmersión ética a un tiempo extinto y doblemente fracturado; por un lado, el espacio se encuentra roto, mientras que, por otro, la conciencia de los personajes se realiza en un proceso de disyunción y fuga. Sergio, el protagonista, es un hombre que ha entrado a la madurez y cuestiona su lugar en el mundo de forma inconsciente. A partir de su cumpleaños treinta, empieza a padecer de insomnio que lo obliga a merodear “sus noches blancas” con escepticismo. La crisis existencial se manifiesta en un desorden emocional que lo lleva a replantear su rol de padre, esposo, oficinista. La pregunta por la condición humana pone en perspectiva su proyecto vital, por llamarlo de alguna forma, para lo que se vale de una serie de desplazamientos que retocan su relación con la realidad. Durante sus noches de insomnio, se dedica a percibir con atención los mínimos detalles de cuanto sucede a su alrededor. A veces, en cambio, su mente viaja al pasado: recuerda su vida bajo el signo de la frustración y la derrota. Sensación de desasosiego que lo conduce a recorrer la ciudad de otra manera; la habita desde el límite de las personas que no pueden dormir, llegando a asumir su situación como una radical subjetividad que lo deslinda del común denominador de la clase media. Se vale, de esta manera, del símbolo del lobo para fraguar una ficción de sí mismo, en el deseo de trascenderse y superar la angustia a través de un acto de ruptura con el orden social. El proyecto de asalto del banco funciona como un itinerario de desencuentro y búsqueda que lo pone en relación con el azar, la contingencia y la finitud. Traba un diálogo con otra forma de vida que, por motivos distintos, aunque cifrados en el mismo ímpetu de construir una lógica para sus existencias individuales, repliega el anhelo, el deseo y la esperanza en síntomas de una corrosión epocal que escapa a su control y que, en última instancia, devela las contradicciones que tejen la sociedad.

Dos ciudades, dos épocas y dos estructuras de emoción coexisten en la novela de Abdón Ubidia. Más que dicotomías difusas o formas complementarias de construir la trama, constituyen el trazado de una cartografía imposible. La ciudad colonial y la ciudad moderna se enfrentan en una arquitectura sinuosa que demarca las intenciones, los propósitos, la corrupción

de las fronteras. El pasado y el futuro surgen en un presente que no se quiere reconocer. Si bien estar en sintonía con el tiempo significa dejarse arrastrar por la contingencia y la coyuntura, muchas veces esta forma de habitar la temporalidad sufre de comportamientos anormales. El ejercicio de la memoria social lo sitúa en un horizonte de imágenes caducas que continúan existiendo, a la par que la utopía se proyecta en un más allá entre lo visible y lo invisible, pues el tiempo del futuro corresponde a la posibilidad. El Quito que se articula en el centro histórico, el Aguarico, las hondas quebradas y los sombríos espacios de encuentro social corresponde a una ciudad nocturna, en retirada, peligrosa y amenazada por el curso de la historia. El otro Quito, el del Norte, el de la modernización y la economía de mercado, se extiende hacia arriba: los edificios imantan la ambición burguesa de las clases medias en ascenso al instante en que sus cimientos se confunden con la nostalgia, la pesadumbre y el miedo. Ambas ciudades son recorridas en trayectos vacíos, carentes de objetivo. Entre la tristeza y la alegría, el tiempo se arremolina, el tránsito se detiene, la quietud se torna condena. Es aquí donde los personajes experimentan desarraigo y ansiedad. Algo falta en sus vidas y algo tienen que hacer para sentirse a salvo, para salvarse a sí mismos, para redimirse de su condición.

El protagonista experimenta el sufrimiento de quien se interroga a nivel existencial. Sergio sufre de insomnio, lo padece con ansiedad en principio y termina aceptándolo –negando el discurso clínico que lo concibe como enfermedad-. El insomnio le permite marginarse, reconocerse en una otredad incompleta, habitar una instancia histórica prohibida. En calidad de padre, esposo y empleado ha cumplido hasta ese momento con la norma social. Él lo sabe y precisamente esta certidumbre le obliga a replantear su papel en el mundo. La crisis coincide con el momento en que la juventud se deja atrás para iniciar la etapa de madurez. Con la juventud se van también los sueños, las ansias, las prórrogas, y todo ese archipiélago de emociones se vuelve culpa. Se sabe culpable de su anonimato, de su ceguera, de su distancia. Es uno más entre muchos y le duele perder su individualidad. No puede mirar más allá del horizonte que le entrega su sentido de realidad que para colmo le ha sido dado. Ha tenido que ceder tantas veces a los deseos de los otros –su esposa, su hijo, sus padres, sus jefes, sus profesores- que se encuentra muy lejos del muchacho que fue en su adolescencia, cuando intentó asumir la existencia con honestidad y honor. En fin, es un ser gris, sin profundidad, permeable, incapaz de una emoción real, aparte de la esfera de los ideales. De modo que sus noches de insomnio las dedica a reencontrarse, a dibujar con imprecisión los bocetos, los rostros y máscaras que fraguó alguna vez en su afán de trascendencia. Mira por la ventana cuánto sucede fuera de casa –el barrio, el suburbio, su idea de ciudad- y cada imagen lo devuelve al espejo roto de sus días. En medio de este estado de angustia, concibe un plan para tomar control de sí mismo, aunque este plan suponga su autodestrucción. En este sentido, Sergio es un antihéroe que camina hacia el aniquilamiento con la fe de quien lo ha perdido todo.

El pasado nace, por otra parte, de la melancolía que experimentan los diferentes personajes a lo largo de la novela. Sergio, el Gavilán, el Patojo, el Turco, el Maestro, Maribel, don Nacho son seres fracasados, truncos, nacidos para la derrota y la muerte. En distintos pasajes se muestra quién fueron antes del momento de decisión que cambiaría sus vidas. El recuerdo se instaura desde la posibilidad de un cambio radical que ha llegado hasta ellos a través del mito del gran asalto. Robar el banco es más que una transacción económica. Supone la transgresión de todas las normas para la edificación de una humanidad completa, que no han vivido hasta el momento. Supone el reinicio de la existencia para vivir con autenticidad plena. Por eso lo desean, lo añoran, lo harán, sin importar los peligros y las amenazas; al final de cuentas, no tienen nada que perder. En esta perspectiva, el pasado involucra los proyectos pasados, los que se abandonaron y clausuraron, las tentativas, las búsquedas incomprensibles y tontas en las que desperdiciaron sus fuerzas, las batallas que acometieron a diario sin esperanza, de forma automática, incapaces de sentir el movimiento de la lucha, las indecisiones, el sabor de la victoria o de la cobardía. El recuerdo es ininteligible e inexplicable. A pesar de ser un bloque de sustancia sólida, puede cambiarse, redefinirse, siempre y cuando se cumpla el plan del asalto con éxito. La infancia de Sergio aparece, de esta manera, como un paraíso perdido en el cual, sin embargo, ya faltaba algo. Se sabe distinto desde niño. Su soledad no es nueva, sino que pertenece a él desde el momento que se hizo cargo de su lenguaje. De ahí la necesidad la introspección como escritura autobiográfica de quien se siente inconforme consigo mismo.

El mundo es absurdo. La novela lo representa en una serie de equívocos, contradicciones y matices. Sin embargo, la síntesis no llega a cumplirse. Todo es un malentendido, una parodia, el pastiche de una película de vaqueros. El único momento cuando el mundo cobra sentido es en la fuga y la evasión. Las juergas, los pequeños robos, la vida liminar del lumpen, la música y el cine funcionan como orden provisional de lo aleatorio. Frente al horizonte de la ley, el caos, en parpadeos ilegibles, se encuentra al acecho. No obstante, el caos auténtico es aquel que se despliega en la intimidad. Verse en el espejo del pasado significa el desencuentro. Tal vez ninguno de los personajes de la novela puede conciliar la realidad en los términos que le ha sido dada. Son inadaptados y pese a los intentos por volver a la norma no pueden continuar. Cuando lo hacen, viven una mentira que los obliga a cometer acciones estúpidas cifradas en el egoísmo. Por otro lado, el mundo que los rodea es cruel y violento. Los sobrepasa. Las continuas alusiones a una realidad política y económica desgastada sugieren la precariedad de las condiciones de vida. En este sentido, son sobrevivientes de la violencia sistémica del capitalismo periférico. La promesa del progreso no sólo no se ha cumplido, sino que se ha transformado en una pesadilla de la que no se puede escapar. Vidas anónimas arrojadas a la inconstancia de la historia fulguran por un instante, se muestran complejas y bellas, para luego caer en la indiferencia de un mundo hecho para aplastarlos.

El fracaso cotidiano sucede en tono de desencanto. La novela es un registro emocional del cambio de época, entre la edad heroica de los años sesenta y a la edad tecnócrata de los años ochenta. Tres décadas de lucidez y sinsentido, de pesadumbre y júbilo, de necesidad ontológica de reconocerse en el otro y de necesidad pragmática de ensimismamiento. Estos dos paradigmas existenciales no pueden conciliarse ni mucho menos. Su puesta en relación implica, necesariamente, la eliminación del otro como alternativa histórica porque lo que está en juego, en última instancia, es un proyecto civilizatorio en que el individuo trata de ponerse en marcha. Occidente se redefine así mismo en la historia del capitalismo tardío que transita del Estado de Bienestar al modelo del neoliberalismo. De ahí que las alusiones históricas y culturales que se encuentran en el texto den cuenta de este proceso de revisión de los valores. La situación familiar de Sergio, por ejemplo, detalla este síntoma de transformación. La crisis de la familia burguesa configura un organismo enfermo, en decadencia, pese a que posea un lugar de legitimidad dentro del orden social. El fin de la familia monogámica se inscribe en el desarrollo de apertura de la cultura a las propuestas contraculturales que, en último término, han sido reutilizadas por la cultura capitalista en forma de privatización de las emociones y la vida personal. Además, la atmósfera de informalidad que se respira en los suburbios de la ciudad pone en evidencia las contradicciones del modelo económico en la medida que manifiesta el límite de la racionalidad que deja de lado aquello que no le sirve en nombre del futuro. La realidad, en suma, se deshace en pedazos incongruentes carentes de forma precisa, en continua remoción. Sergio y el Gavilán, cada uno desde sus específicos lugares de enunciación, no saben qué hacer con su vida, a pesar de que la época en que viven los ha privado de mayor perspectiva se afanan en progresar y trascender su situación existencial. Más que estética de la derrota, Abdón Ubidia se preocupa por mostrar las tensiones que articularon el imaginario cultural de esta época imprecisa, hecha de afinidades y disyunciones, paradójicamente próxima a la utopía y a la domesticación. La rebeldía parece haberse eliminado debido a la sensatez del sentido común que reconoce como historia sólo aquello que el Estado admite, aunque de manera subterránea se agiten los fantasmas del terror, la desigualdad y el racismo.

El lobo simboliza el final trágico de lo solar y lo apolíneo. Sergio recupera la dimensión onírica de su vida, es decir, de la infancia de disfraces, preguntas, aventuras. Se trata de una alusión a lo extraño, cercana al insecto irrepresentable de Kafka y a la autonomía radical de la estepa de Hesse. Una sensibilidad y una mente atormentadas por emociones inciertas precisan de un orden simbólico que ilumine el campo de posibilidad. Las decisiones a tomarse pueden ser en sí mismas atentados contra la subjetividad, pero este desentrañamiento y aceptación del peligro permite la reconstrucción, debido a que se ponen en duda y perspectiva los fundamentos de una vida que pueda reconocerse a sí mismo como auténtica. Asumiendo la forma del lobo, Sergio puede preguntarse por su libertad. Entonces entiende que la cotidianidad es su cárcel, y

que padece de una enfermedad que nada tiene que ver con su insomnio, sino que se trata del conformismo y la frustración. La rutina aparece representada como una maquinaria de condenación y cancelación de las ilusiones individuales. La rutina lo merma, le impide llevar a feliz término cualquier proyecto que tenga, anula su proyecto histórico. Lo único que puede hacer, en estas circunstancias, es aceptarlo o morir. Sergio decide lo segundo. Al negarse a la rutina, acepta la muerte y su inevitabilidad como algo necesario. A través del símbolo del lobo se abren otros espacios y otras condiciones: la noche, el bosque, la clandestinidad y el erotismo. El ambiente nocturno le permite percibir la realidad con todos sus sentidos; existe porque es capaz de percibirse en medio de esa gama de sensaciones, intuiciones y emociones que acontecen mientras los demás duermen, la ciudad misma se muestra distinta, al mismo tiempo es la urbe de su infancia y es la ciudad lejana e irreconocible. La noche reorganiza su pensamiento a través de la auto observación y la analítica existencial de su condición en el mundo. El bosque es un territorio del límite. Una zona-umbral para atrapar la felicidad, pero también para la intersubjetividad. Cuando camina con su hijo a través de este lugar de enigma verdoso se reencuentra con él, como antes se había reencontrado en su padre. Así el lobo vive fuera de la ley. El proyecto de asalto de banco vale por su carácter inesperado. Poco o nada importa que se cumpla, o que él y sus cómplices se conviertan en millonarios de la noche a la mañana. Vale por ser desafío al horizonte social. Así el erotismo surge en estos desplazamientos de trasgresión y silencio cuando el devenir del otro parece imposible. En la mente del lobo se agitan imágenes inconexas de mujeres de una noche a las que dedicó atención y afecto sólo por costumbre, las imágenes de Cecilia, su esposa, ahora pretérita y fugitiva, a la saga de calor y cariño, las imágenes incompletas de sus paseos a lo largo de la ciudad nocturna que se extendió en su espíritu como un espacio de incertidumbre comunicable. Sergio añora la soledad del lobo, su súbito desamparo, la agitación de la muchedumbre ante su nombre.

Para el análisis propuesto para este trabajo de investigación, se revisará la aparición de la angustia en la novela *Sueño de lobos* de Abdón Ubidia. Desde la perspectiva fenomenológica asumida, se propone la lectura de la lógica de la angustia en tres dimensiones de aparición –la vida íntima, la vida privada y la vida pública-. Para el efecto, se partirá del reconocimiento de los síntomas del desencuentro con la realidad que sufren los personajes a lo largo del relato, para luego describir los momentos cuando el insomnio se presenta en diferentes aspectos que afectan la vida normal de los personajes, así al final se problematiza el instante de ruptura con el orden llevado a cabo en las acciones narrativas. El insomnio es concebido como una representación en proceso entre una situación existencial-metafísica y la complejidad de un

contexto dinámico. La singularidad existencial reescribe las posibilidades históricas de una época, es decir, moviliza las sensibilidades que configuraron un proyecto de lo humano.

LA ANGUSTIA ÍNTIMA

LA INTROSPECCIÓN. -

La introspección es el proceso subjetivo a través del cual el ser humano se hace consciente de su propia interioridad. Por lo general se trata de un intercambio paradójico e insuficiente. El individuo no se siente conforme con lo que descubre de él y concibe el límite y la imposibilidad como la forma singular de su existencia. De ahí que la angustia surja de este viaje de interiorización en que una persona no se encuentra satisfecha consigo misma y cuestione lo hecho hasta el momento en su vida. Los síntomas de introspección que aparecen en la novela dan cuenta de una inconformidad con la idea que Sergio tiene sobre sí mismo. Pero que para que se concienticen precisan de un escenario de soledad:

Parecía que la ciudad hubiese sido bombardeada. Había sido bombardeada. En todo ese desconcierto uno podía sentir, como un eco oculto en la memoria, el atroz vuelo de un bombardero apocalíptico que apareció y se perdió en aquel cielo rojizo, descargando su fuego fantasmal sobre esa ciudad impávida, en cuyo seno, sólo uno de sus habitantes, uno solo, un extraviado vagabundo nocturno, lo pudo descubrir, porque desde el fondo de su corazón, y desde mucho tiempo atrás, no había cesado de llamarlo (Ubidia, 2002, pág. 60).

Los síntomas de angustia representados por Sergio al momento de autodefinirse como un extraño y solitario se corresponden con la realidad que lo rodea. Una realidad hecha de escombros, una realidad que se desmorona, sin principio o fin. Su soledad hace que viva en la extrañeza. Así el insomnio surge como una forma de no reconciliación entre su conciencia social y su conciencia individual:

Domingo, primero de junio de 1980. Hago una bola con la hoja correspondiente al mes de mayo. En realidad, no veo la necesidad de haberla arrancado. Pudo bien quedarse en su calendario. Total: no molestaba a nadie. Ni señalaba otra cosa que el tiempo uniforme. Sin metas ni límites. Sergio ha vuelto a ser el oscuro, el cotidiano. Ha vuelto a su sombra. Y es como un hombre lobo sin luna. Está, existe, agazapado en su vida diaria. Añora su luna y sus garras. Pero sólo puede permanecer en lo suyo. Como un rumiante pacífico. Y lo que es peor: cree haber vuelto a la razón, después de haber vivido un período de locura. A una razón que no le gusta, desde luego. De veras, estuvo loco. Lo reconoce. Se creyó un asaltante de bancos. Y ahora no. Ergo: está cuerdo. Pero no es seguro que lo esté por mucho tiempo. Tantas locuras han padecido en su vida, que no se hace muchas ilusiones al respecto (Ubidia, 2002, pág. 133).

Los términos de la existencia de Sergio se miden en la capacidad de que en él coexistan dos hombres o dos proyectos de individuos: el lobo solitario y el ser gregario. De cierta forma, en su introspección ha descubierto que está roto, desgarrado y que todo cuanto ha hecho ha profundizado esta situación. En vez de ser él mismo, es un desconocido. Entre la ilusión de ser alguien distinto y el peso de los hechos parece que no le quedan muchas opciones. El insomnio aparece entonces como la manifestación física de una frustración existencial.

Sin embargo, a pesar de estar encerrado en una cotidianidad que Sergio caracteriza, por medio de sus descripciones, como un mundo sin color, monótono, frío e insensible, él busca las maneras, los modos, las alternativas para superar su situación. Trascenderse a sí mismo es posible porque antes se ha visto y reconocido en su insuficiencia y límite. El horizonte de ruptura con el orden social se representa, entonces, en la capacidad de cuestionamiento de sí mismo, de las instituciones y de su relación con los otros. Es decir, en la distancia crítica que toma del mundo se entraña una deriva hipotética de ser alguien distinto:

Muy, muy lejos, escucho el retintín de una caja de música.

Basta.

En lo más profundo de la noche, existe un limo blando y tibio. Allí uno puede detenerse por fin. Detenerse.

Entonces uno ya es otro distinto. La angustia ha cesado. Estamos al amparo de una emoción distinta. Podemos, pues, mirar lo mismo, pero de otro modo. El santo que asesinó fríamente; el asesino que encontró su redención en la santidad, me entenderá bien.

Porque una emoción transforma el mundo (lo dice un francés).

Porque, así, repito, uno puede llegar a ser otro diferente (y perdónenme el susurro).

Entonces, nadie puede anticipar lo que somos capaces de pensar y decidir.

Entonces, nadie puede anticipar lo que el oscuro Sergio ha sido capaz de pensar y decidir (Ubidia, 2002, págs. 19-20).

El símbolo de la música nocturna sintetiza un horizonte abierto a la experimentación. Sólo la noche vivida por un insomne puede asumirse como una temporalidad adecuada para que el individuo devenga otro distinto, para que la angustia cese, para ser feliz por un instante. Pero se trata de una felicidad en la medida de autenticidad y conciencia autocrítica. Así las referencias a Sartre, a Heidegger y a toda una época que cifró su posibilidad histórica sugiere que Sergio ha recodificado su racionalidad, pero desde la angustia y la sensibilidad rota de un hombre que hasta ese momento estaba desterrado de sí mismo, del que él quería ser. Es otro porque ha decidido aceptar la angustia.

EL INCONSCIENTE. -

Se entiende por inconsciente a la parte de la vida psicológica que escapa del control racional y que se encuentra estrechamente vinculada con la esfera afectiva y volitiva del

individuo, aunque también pertenece a la esfera instintiva del organismo biológico. Es decir, el inconsciente se ubica en la bisagra entre lo humano y lo animal. Sergio, como muchos de los otros personajes de la novela, vive de forma inconsciente. Pero no se trata de una inconsciencia animal e instintiva sino una inconsciencia técnica, maquina, productiva. La enajenación los ha convertido no sólo en víctimas de un sistema de barbarie sino en meras cosas, en engranes descompuestos de una maquinaria social que los ha escupido desde hacía mucho. Entonces hay dos inconscientes, el subjetivo y el social. Los síntomas de la angustia que se articulan en el inconsciente colectivo e individual se traducen en los sueños de superación personal que tienen a lo largo de la novela estos personajes que funcionan como indicios de inconformidad:

El motivo de la presunta reunión no le preocupaba siquiera. No creía en la factibilidad del asalto a un banco. Ni de lejos. El gran asalto y la fortuna consiguiente, era también para él un tema de conversación, una mentira personal, íntima, el posible modo de regodearse, mediante las palabras o el sueño, con la añoranza de un paraíso perdido que nunca se iba a perder del todo, porque nunca se tuvo y nunca se iba a tener, porque estaba perdido de antemano en esas palabras, esos sueños (Ubidia, 2002, pág. 70).

La angustia va a representarse entonces en este punto de encuentro de dos mitos: el del paraíso perdido y el del gran asalto. Mitos que corresponden además a dos tiempos históricos, el de la edad heroica y el de la edad profana, el de la infancia y el de la madurez. El sufrimiento que experimentan los personajes del lumpen quiteño se remite a la carencia de condiciones reales de existencia normal, mientras que el sufrimiento de la clase media obedece a una carencia de sentido metafísico o trascendental. Todo es absurdo, pobre, triste, rutinario. En ambas esferas de relaciones sociales se sufre porque en calidad de individuos no se sienten parte de algo, algo –mejor dicho- les hace falta. La conciencia de esa falta se manifiesta en insomnio:

Y aparte del rencor, una gran pena. Una pena que sólo las nubes invernales que danzaban sobre su cabeza eran capaces de acompañar debidamente (Ubidia, 2002, pág. 120).

Por eso la visión del insomne se fija en los signos adversos, porque involucra que una interioridad marcada por el pesar cobra cuerpo en una realidad natural adversa. El insomne mira desde la angustia y el sufrimiento, distorsiona el mundo, enfatiza las grietas, las incongruencias, las falsificaciones del orden. En estas condiciones, los personajes pueden morir, dejarse arrastrar por el curso de la historia, pero una chispa de vida se los impide. Lo vital los lleva a refugiarse en sus sueños que, a pesar de absurdos, torpes, tildados de fantásticos, son lo único que tienen para enfrentar la violencia del mundo que los engendró, o al menos para hacerlo habitable:

Ajeno a tal incertidumbre y aún dominado por un alegre galopar de la sangre, quiso admitir que ya era el momento de renunciar a Francisca y buscarse una mujer y casarse y tener hijos como todo el mundo. Tan lejana la sentía en esa mañana que llegó a creer que si se había planteado

(definitivamente sin dolor) la necesidad de olvidarla, era porque ya había empezado a olvidarla (Ubidia, 2002, pág. 154).

El olvido funciona como un dispositivo de contención de los sueños existenciales. En el caso del turco su amor lo llevó a reconocerse como individuo, pero este mismo amor frustrado, imposible, idiotamente infeliz, lo llevó a cometer acciones imprevistas. Por eso el olvido permite la recodificación de su gramática vital basada en la ruptura. Desde este abismo abierto en la subjetividad es factible, al menos así parece, que se pueda trascender:

Pero también le quedó un eco tenaz: una de las últimas palabras del Turco: la palabra destino. Esa fue siempre para él, una palabra oscura, contradictoria, incontrolable. Cuando él la pronunciaba significaba voluntad, fe, propósito, proyecto en curso. Cuando la escuchaba mencionada por otros, cambiaba de sentido y pasaba a ser justo lo contrario: lo que estaba, de cualquier manera, más allá de toda voluntad y todo propósito (Ubidia, 2002, pág. 165).

El destino cobra la forma de una estructura de la voluntad. El sufrimiento de perderse en la ensoñación y la frustración hace que el Maestro, por ejemplo, se involucre en el plan pues al hacerlo se convierte en el protagonista de un mito que jamás creyó poseer. Es interesante cómo este personaje que en principio parece tener toda su vida arreglada siente que le falta algo. Esta leve inquietud lo lleva a participar del robo, no por las ventajas y los beneficios del mismo, sino más bien porque implica una acción heroica en capacidad de reinaugurar el tiempo vital del individuo, desde la cual se pueda encauzar la acción posterior. El mito del gran asalto y el de la reconquista del paraíso perdido resetearán una vida gris, anónima, sin contorno, para convertirla en una sustancia interesante, compleja, con sentido.

EL MUNDO ONÍRICO. -

El mundo onírico constituye todos los procesos mentales y sociales por medio de los cuales los seres humanos, en tanto individuos y comunidades, entran en relación con el imaginario social de una época, para lo cual se valen de sus deseos, anhelos y fantasías, y que se encuentra vinculado con la dimensión instintiva de la condición humana. Entre las manifestaciones más comunes de lo onírico se encuentran los sueños, las pesadillas, los delirios y las visiones. Un gran delirio atraviesa la novela de principio a fin: el proyecto de robar un banco. Es delirio porque parece sacado de una película. Porque sólo puede realizarse en condiciones que ninguno de los personajes tiene. El delirio, de esta manera, puede interpretarse como un síntoma del insomnio de Sergio, quien desea:

«No pensar. No pensar», se repitió. Sí: algún día, alguien iba a inventarse una mezcla cuyo humo reblandeciera para siempre los perfiles y sacara los colores de las cosas y quitara al tiempo su

tiempo, y borrara todas las ásperas aristas del mundo en un solo magma, ubicuo y blando, que no dejara resquicios ni para las sombras, ni para las ideas, ni para el sufrimiento (Ubidia, 2002, pág. 156).

El delirio nacido del insomnio reniega de la racionalidad. La razón pesa, duele, hace imposible que una persona como Sergio se sienta feliz consigo mismo. Los sistemas de pensamiento lo aprisionan y él sólo quiere sensaciones, imágenes, respirar, abandonarse en un cuerpo ininteligible. El delirio hace que él aprehenda el mundo desde aristas no visitadas. El existencialismo en su crítica al discurso de la razón había abogado por una filosofía de las emociones y las percepciones como alternativa al desgaste positivista que había conducido al sujeto moderno a enfermedades como la neurosis o la psicosis. De ahí que el insomnio que sufre Sergio no implique una enfermedad en el sentido clínico del concepto, sino una apertura a otras instancias de cognición, representación e interpretación de la realidad. Desde esta perspectiva, el insomnio es una oportunidad de conocimiento:

Una de las ideas más firmes del Maestro era la que se refería al tiempo. A la manera de los viejos profesores de la escuela nocturna a la que asistió de niño, él también lo comparaba con el curso de un río. Pero no, como ellos, con el uniforme río que corre y siempre huye y se va. Eso estaba bien para las poesías. En la vida práctica, el Maestro había comprobado que el tiempo tiene sus remansos, sus lentitudes, sus esteros, en los cuales casi nada pasa y, al contrario, tiene también sus remolinos vertiginosos, en donde todo se revuelve y gira y se atornilla, así, como en los remolinos de los ríos (Ubidia, 2002, pág. 159).

Esta concepción sobre la temporalidad muestra el desplazamiento de sentido, pues pone en entredicho la versión teleológica de la historia. Las imágenes propuestas en el fragmento anterior –los remolinos, los remansos, las lentitudes– complejizan la comprensión del tiempo. En cierta forma es una actualización del tiempo de los eleatas, pero también del eterno retorno nietzscheano, así como también de la comprensión relativista posterior a Einstein y que ya había sido prefigurada por Bergson. Lo que el personaje rescata entonces es la diversidad de las experiencias temporales. Cada persona, cada individuo, vive el tiempo de manera distinta. Esto explica en cierta forma la propia estructura de la novela *Sueño de Lobos*. Muchos de los capítulos están dedicados a la acción narrativa principal que versa en el plan y los pormenores del asalto, mientras que otros capítulos diseccionan la vida privada de los personajes, aunque con la diferencia que quien disecciona la vida de Sergio es él mismo, a pesar que ha tomado ya una distancia de sí, pues quien escribe es Sergio-el-lobo y de quien escribe el Sergio de una niñez irrecuperable. La angustia se sitúa en esta ruptura de un tiempo lineal, propio de la vida cotidiana, y el de un tiempo hecho de pasado, residuos, fantasmas:

Mi cerebro es un torbellino de imágenes rápidas. Giran y giran. Simultáneamente. Siento así que el tiempo transcurre de otro modo. Que no avanza. Que no se desplaza conforme a la cronología

parca de los relojes, sino que se revuelve sobre sí mismo. Sobre su propio centro infinitesimal. Mi conciencia lo percibe de esa manera, como su reflejo, como la medida del movimiento de ella y no del mundo. El tiempo de la ansiedad es eso: existencia pura, energía pura, la máxima concentración de nuestro ser en un orden, el de los relojes, que nos atrapa y nos niega a la vez. Me explico: hoy, primero de diciembre, a las dos y cuarenta y cinco de la madrugada, figuro mi vida y lo que la constituye, mujer, hijo, casa, ciudad, presente, pasado y futuro, como un objeto contundente y apretado, compacto y quieto. Pues bien: quisiera trasladar de un golpe a este objeto, cinco días después. Después de. Liberarlo de la tensión que lo combustiona. De la intensidad que quiere consumirlo (Ubidia, 2002, pág. 272).

El mundo onírico ha permitido que Sergio viva en un mundo distinto al de su esposa o padres y muy cercano al mundo de su hijo. El tiempo de la novela es de simultaneidad y coexistencia. Pasado, presente y futuro se realizan al mismo tiempo. Aunque elaborar una cronología de la acción sea posible, el autor quiere expresar la intensidad cómo los seres humanos viven ciertos instantes o el abandono y el descuido con el que viven otros. A ratos Sergio parece un obsesionado, alguien incapaz de mirar más allá de su nariz, pero esta pérdida del sentido común supone una operación de extrañamiento que lo sitúa fuera de la norma. En la realidad normada se siente consumido, incapaz de hacer algo interesante. Pero en el mundo que le ha permitido descubrir el insomnio ha recuperado el valor, el deseo de acometer empresas imposibles, y aunque el fracaso sea una posibilidad total e inexorable no importa; jugar, ponerse en peligro, aceptar la vida como la disposición de tensiones y paradojas irresolubles, es mejor, aunque esto sólo sea factible en la literatura.

LA IMAGEN DE SÍ MISMO. -

El proceso de subjetivación del ser humano empezó a hacerse patente en los inicios de la Modernidad debido a la caída del orden teológico del mundo. Al convertirse en el centro de la reflexión, el ser humano asumió la tarea de imaginar sus posibilidades al margen de los sistemas religiosos de explicación de la realidad. La Modernidad encumbra, de esta manera, al sujeto moderno como punto nuclear de la mirada a través de las ciencias, de la filosofía racionalista y de la estética. La imagen que el individuo se crea de sí mismo responde, entonces, a un conjunto de condiciones históricas que lo hacen posible, pues tiene que demarcar su diferencia ontológica no sólo con relación a la animalidad sino a la divinidad. Por tanto, se trata de una representación en devenir que persigue el propósito de dar cuenta de su posición radical en la naturaleza y el cosmos, por medio de una estrategia de auto observación, basada en el escepticismo, la duda cartesiana y la fundamentación materialista del mundo.

No obstante, el contemplarse a sí mismo, huérfano de Dios, carente de destino, lo lleva al sufrimiento. Es difícil aceptar que no existen propósitos más allá de los que alguien o las

instituciones impongan. Y más difícil aún aceptar que después de la muerte no hay nada más. El sufrimiento de verse como individuo de la contingencia quisiera eludirse, pero quien ha aceptado que no existen fundamentos trascendentales no pueden dar vuelta atrás. El insomnio de Sergio surge de una situación semejante a la descrita. De cierta manera, Sergio es el hijo de un mundo secularizado, donde la ciencia y la razón no han podido todavía explicarlo todo –como en su tiempo lo hizo el discurso religioso–, pues todavía quedan ámbitos como el dolor, el sufrimiento y la muerte a los que no puede dar explicaciones que las personas utilicen para aceptarse o al menos consolarse de su intemperie y penuria:

«Todo ha sido una inutilidad», dijo papá, y pude creer que en un giro brusco de su desvarío, había encontrado una brecha de luz que le hizo ver el conjunto de su vida gastada en una árida oficina del mismo banco sórdido en el que yo, por una irónica coincidencia (que en el fondo no era tal), habría de trabajar luego; una vida en verdad asfixiada [...] –es preciso repetirlo bien– en el que él ya se había gastado la vida, en un acto incomprensible que únicamente cobraría algún sentido si se lo equiparara a una suerte de suicidio simulado, o en el mejor de los casos, de búsqueda desesperada de un refugio que (cualquiera lo iba a ver) no tardaría mucho tiempo en volverse cárcel (Ubidia, 2002, págs. 57-58).

Sergio se mira a sí mismo en su padre, ambos son reflejos de una serie de condiciones existenciales características de la clase media de la periferia capitalista. Al descubrirse en su padre experimenta la náusea, que es la manifestación de una angustia con respecto al proyecto vital del individuo. Este desagrado ontológico se traduce en una existencia asfixiada, repetitiva, de manual. De ahí que después busque cómo sea un refugio. La búsqueda es el trayecto de la desesperación o, mejor dicho, la desesperación motiva búsquedas inconsecuentes, que en el caso de la novela es el proyecto de robar el banco donde él mismo trabaja, lo que significaría, al menos a nivel teórico, la suspensión de todos los sistemas de valores, intereses y emociones que lo encierran:

¿Desde cuándo empezaron mis insomnios? No lo olvidaré nunca. Fue a raíz de un cumpleaños mío. Era muy tarde ya. La borrachera se me había pasado, pero aún resonaban en mi cerebro las risas y los cantos de mis amigos. Cecilia soñaba en una playa violeta, según me lo contó al día siguiente. Yo me levanté y fui a la sala a mirar los ceniceros repletos de colillas y los vasos y copas con restos de licor. No podía dormir. Así comenzó todo (Ubidia, 2002, pág. 13).

No es coincidencia, entonces, que el insomnio haya aparecido en el cumpleaños 30 de Sergio. Pues esta edad puede interpretarse como una etapa de transición, de encuentro o desencuentro, entre la juventud y la adultez, entre la rebelión de un hombre impulsivo y la necesaria derogación y clausura de las trasgresiones en nombre de la familia. El insomnio que experimenta por algunos años hace que él reevalúe críticamente la imagen que ha descubierto en la figura de su padre, ahora que él mismo, pero en coordenadas geográficas distintas, es padre. No quisiera crecer de cierta forma. Odia el mundo de los adultos. La hipocresía burguesa lo

molesta, pero no puede hacer nada para dejar de participar en ella, pues incluso se podría considerar ciertos comportamientos –la infidelidad, por ejemplo- como una versión cínica de aquella moral que él mismo concibe como ridícula. Por eso su trasgresión puede asumirse, incluso, como irrisoria, paródica –como sucede con el tono de toda la novela-:

Vamos a empezar el primer círculo con una justificación: me he convertido en un hombre de la noche, en un hombre lobo. Para decirlo con menos patetismo: soy (he pasado a ser) un insomne contumaz. No duermo nunca. Alguien deberá creerme. Nunca. Exagero. Casi nunca (Ubidia, 2002, pág. 11).

Convertirse en un hombre lobo significa, para el caso de Sergio, parodiar los grandes relatos de trasgresión y rebeldía espiritual de la literatura de la década anterior. Implica además una lectura crítica de esa tradición literaria. Se parodia la cultura contestataria de los años sesenta porque el peso de las décadas siguientes ha demostrado al protagonista –en este punto, alter ego de Abdón Ubidia- que la revolución no es alcanzable. Aunque algunos críticos como Michael Handelsman han interpretado este desplazamiento ético desde el concepto del desencanto, la operación llevada a cabo por Ubidia es de otro signo. Desmantela el discurso contestatario en virtud de mostrar sus contradicciones sin que esto signifique su anulación. La parodia, que en algunos pasajes coincide con lo carnavalesco de la cultura popular, reivindica otros lugares de resistencia y subversión del sentido. El mundo del lumpen, el que se encuentra fuera de las categorías sociales de la sociología crítica, es representado como un espacio de múltiples posibilidades para la actuación ética, que contrasta con el mundo pequeñoburgués de la clase media:

Hoy, años después de ese suceso, un Sergio fatigado y somnoliento, se inclina sobre las aguas de la laguna, y mira su reflejo, descompuesto en las tenues olas que la rizan. Piensa, vagamente, en los senderos oscuros de los hombres imposibles (Ubidia, 2002, pág. 284).

La imagen del hombre imposible que Sergio contempla en la laguna se contrapone a la imagen del hombre rebelde de Camus y del nuevo hombre del Che Guevara. Tal vez lo que se encuentra en el fondo más que desencanto es autocrítica. La clase media no sólo renegó de las alternativas revolucionarias que parecían ineludibles en la década del sesenta, sino que se convirtió en la gran beneficiaria del boom petrolero de la década de los setenta y que la convirtió en una suerte de aristocracia en ascenso situada alrededor del barrio de La Mariscal. Los hombres imposibles son los que el neoliberalismo ha conjugado a través de la tecnocracia, la educación deshumanizante, el éxito. Sergio es un engendro típico de este proceso.

LA ANGUSTIA PRIVADA

LA EXPERIENCIA EN LA CIUDAD MODERNA. -

La experiencia de los seres humanos en la ciudad moderna es tanto de habitar como de desarraigo. Por un lado, los individuos se empeñan en recorrer la arquitectura y el paisaje con el fin de configurar un sentido identitario y de pertenencia. Por otro, la necesidad de fuga lo lleva al cuestionamiento del lugar de origen en nombre de la libertad y la necesidad de experimentar el territorio como una trayectoria en proceso de constitución. Identidad y desarraigo componen entonces una forma existencial de vivir las contradicciones de una ciudad como Quito, presa del pasado colonial y al mismo tiempo cautiva de la utopía petrolera. Sergio no sólo habita la ciudad, la siente, la percibe, la experimenta. Pero esto sucede de forma anormal, poco gratificante. Un desajuste entre la idea de la ciudad en donde él quisiera vivir y la que tiene frente a sí mismo. Esta irregularidad puede interpretarse como un síntoma del insomnio:

No creo que, en ninguna ciudad del mundo, el último día del año se sienta tan sobrecogedor, tan cargado de presagios, si esa es la palabra, como en mi ciudad. En el aire quieto de un invierno – por estas fechas casi siempre en receso-, se huele el misterio, el olor de lo que no se conoce, de lo que se conoce apenas, o de lo que se presiente y no se puede precisar. La ciudad misma se transforma (Ubidia, 2002, pág. 45).

Es interesante cómo Sergio reconoce que la ciudad no es bloque sólido, sino un proceso, un devenir. Al reconocer que la ciudad está hecha de transformaciones sugiere que está ordenada a través de asimetrías, desigualdades y zonas de ambigüedad, donde los cuerpos que la habitan pueden transitar. Más que la idea de una ciudad constituida por arquitecturas predomina la idea de un orden urbano que existe pese a que la arquitectura no dé cuenta de éste. Por eso no existen muchas descripciones de la ciudad en general. Lo que se hace es nombrar lugares, calles, barrios. Este acto de nominación posiciona un sentido nuevo para el habitante que antes de ser un ente anclado a una cartografía es un caminante o un paseante en perpetuo peregrinaje. Los personajes de Ubidia son hermanos de los personajes de Walter Benjamin o de Pablo Palacios: criaturas desterradas, sin centro, desconectadas de la ciudad, de la que no forman parte. Insomnio y exilio configuran, en efecto, una manera distinta de habitar y sentir la ciudad:

Me gusta mucho mirar mi ciudad. La conozco íntegra. Tantos recodos, colinas y campanarios. Tantas pendientes y quebraduras. Tantas aristas. Miraba la ciudad. Vi unas cuantas ventanas encendidas. ¿Qué había detrás de esas cortinas? (Ubidia, 2002, pág. 15)

La mirada del caminante no totaliza; afirma las singularidades. Se fija en los relieves, en los matices e incongruencias que encuentra en su paso. Por ejemplo, el Gavilán y don Nacho representan de manera extraordinaria este desplazamiento del centro. La migración interna ha

motivado el cambio del sistema de valores y por eso ellos viven en la marginalidad entendida como zona fuera de la ciudad letrada. Ambos personajes personifican el flujo de intercambios materiales, corporales y simbólicos que se ponen en marcha durante las migraciones internas. Poseen un lugar de prestigio en el margen precisamente porque han sobrevivido a esta circunstancia de tránsito. No obstante, han perdido mucho en el viaje. Por eso la angustia se ha representado en la novela como cifra de un desencuentro cultural que tiene como escenario el centro histórico de Quito, redefinido desde la perspectiva de Ubidia como punto de desembarco de proyectos emocionales que no entran en el orden de una ciudadanía respetable:

Por fin llegué a la vieja casa de La Floresta. Lucía muy deteriorada la pobre. Un muro inclinado hacia la calle. El jardín de mi infancia convertido en un matorral. En aquel año la había visitado apenas unas cuantas veces. Las imprescindibles. En el fondo, no tenía derecho de reprocharles nada a mis hermanos (Ubidia, 2002, pág. 48).

La ruptura del orden en su relación con la experiencia de vivir la ciudad moderna sin embargo no puede ser descrita por los personajes del lumpen porque ellos carecen de lugar de enunciación para su discurso. Esto explica la presencia del narrador omnisciente para narrar los detalles de la vida de los miembros de la banda. El desarraigo no es sólo territorial sino, ante todo, ontológico. Al privárseles del lenguaje para que accedan a la descripción de la realidad que los rodea se deja patente su condición infrahumana, que se hiperboliza en la racionalidad urbana que precisa del suburbio para proyectar ahí los monstruos, la obscenidad y la locura de su propia imposibilidad. Sin lenguaje, no pueden ser conscientes de su condición. Precisan de pasiones, oscuras venganzas, ternuras infantiles para aprehender la realidad. Por eso las descripciones que realiza Sergio conforman un tópico de confinamiento. Él sufre la ciudad porque precisamente se siente obligado a pensarla. De hecho, esta condición de acceso o restricción al uso público de la lengua posiciona a la ciudad de Quito –su imagen inconclusa y fragmentaria- como un espacio de heteronomías:

Y el Patojo pensó lo que los otros también estarían pensando: que ahora sí, de verdad, tendrían que vérselas con (o contra) esa ciudad que los había atrapado de maneras diversas.

Porque esa ciudad, llena de nudos y ángulos, estaba hecha como una red.

Porque esa ciudad, quebrada, brusca, trágicamente bella, estaba hecha como una trampa.

Porque esa ciudad había sido diseñada por el mismo sufrimiento (y las pobres piernas del Patojo lo sabían bien) (Ubidia, 2002, pág. 114).

La mirada del lumpen sobre la ciudad entraña un discurso religioso que concibe la existencia como pecado, castigo, redención. La mirada pequeñoburguesa, en cambio, la percibe como una zona de oportunidades e inversiones. Dos racionalidades que coexisten y transpiran a lo largo de la novela a través de los diferentes acercamientos que realizan dos voces narrativas:

el narrador omnisciente del lumpen y el narrador protagonista en Sergio. Entre estas dos voces se conforma un tono similar: la nostalgia. Más que tristeza de vivir en Quito lo que siente Sergio es añoranza por la ciudad de su infancia, que de cierta forma es la misma añoranza mística que comparten Maribel, el Maestro o el Turco. Barrios como el Aguarico, la Floresta, la Mariscal, San Juan, el Valle, instan a una comprensión plural de lo urbano, donde distintas ciudades, distintas épocas y distintas miradas sobre la vida social interactúan incesantemente.

LAS RELACIONES CON EL OTRO.-

Se conoce por alteridad a la relación ontológica que el ser humano, en tanto individuo, establece con otros individuos que reconoce diferentes a él. Esta diferencia de orden individual se inscribe en estatutos culturales heterogéneos como la raza, el género, la edad, la condición social, etc. Las relaciones con el otro se articulan como una apertura de la subjetividad a la complejidad del mundo, es decir, es una forma de intersubjetividad que puede traducirse en una ética con relación a lo distinto, a lo que se encuentra fuera, pero también como una relación con uno mismo, pues el otro es el reflejo dicotómico de la posibilidad de ser del individuo, en la medida que el uno se define en relación con el otro. Por tanto se trata de un proceso constitutivo de la propia individualidad.

Entre tantas, la alteridad que predomina en la novela es de signo erótico. La ciudad misma es erotizada en el continuo caminar de los habitantes-paseantes que la circundan de cuando en cuando. Por tanto, las relaciones posibles con el otro se tensan cuando el deseo más que imposible se torna insatisfactorio. Uno de los principales síntomas de insomnio que aparecen en la novela, de esta manera, es el hastío que experimenta Sergio frente al deseo: su esposa, las mujeres, la ciudad, la vida han perdido su encanto porque seducirlas ha dejado de ser una opción. Se ha acostumbrado a penetrarlas, a poseerlas, a olvidarlas. Sin darse cuenta que al hacerlo él mismo se ponía en riesgo:

Después viene el silencio. Días y días de no hablarnos, de movernos uno en torno al Otro buscándonos sin buscarnos, presos del rencor, de la incertidumbre de las palabras no dichas y, desde luego, del miedo de perdernos para siempre (Ubidia, 2002, pág. 137).

El silencio constituye una las imágenes más potentes que se presentan en la novela porque sintoniza con una crisis generacional donde la palabra pública y el ejercicio de esa palabra han sido cuestionados o puesto patas arribas por la violencia de la realidad. No hay que olvidar que las dictadoras del Cono Sur aparecen representadas por medio de aquellos personajes itinerantes que deambulan las ciudades latinoamericanas bajo la forma de refugiados, hippies o meros aventureros. El silencio ha minado la posibilidad de lo intersubjetivo, en la

medida que arroja al individuo al abismo de la individualidad y el egotismo. Un espacio desdibujado por el aburrimiento y el hartazgo muchas veces puede representarse como intolerable, pero en el caso de la novela coincide con el matrimonio de Sergio, que de manera liminar puede interpretarse como la metonimia del fracaso epocal de la edad heroica y la restauración del orden caduco de un Estado terrorista. Por eso, entre Sergio y su esposa las tensiones son demasiado intensas, próximas a los golpes y al crimen. De cierta manera, se podría decir que ambos son infelices. Angustia doméstica que refleja la crisis espiritual de toda una época y el naufragio de un proyecto civilizatorio revolucionario:

Era como dar vueltas en redondo en el interior de un círculo dibujado en un piso de tierra. Dar vueltas en redondo como un animal en una jaula. Imposible ir más allá del círculo. Imposible desprenderse de esa tierra, el territorio relegado, el territorio único, el lugar del exilio, pero en fin de cuentas el único territorio propio, que de cualquier manera tendría que defender si desde afuera algo nuevo e invasor lo amenazaba, si desde afuera algo o alguien no previsto, venía a cambiar su dibujo, venía a romperlo, a abrir salidas no previstas, porque si el círculo iba a romperse, tenía que ser desde su interior y desde su centro (Ubidia, 2002, pág. 99).

Si las relaciones con el otro, erotizadas o no, han sido negadas, la vida se transforma en un infierno de aislamiento y esquizofrenia. La referencia a los círculos de Dante pone de manifiesto el carácter simbólico de esta insuficiencia de comunicación. Se anula por otra parte la posibilidad del diálogo y la polémica. Un cuerpo que ha perdido la consistencia y pierde sus potencias de seducción por otra parte funciona como una maquinaria que castiga la mente, al extremo de desear salir de ella, aislarse en uno mismo. Por un instante, la sensación de que nada puede hacerse, de que vivir una vida domesticada por las instituciones es lo único que existe, parece que gobernará la lógica del relato. Pero en un instante cuando todo parece apagarse, el relato recobra fuerza, a través de convertir la vida del yo en objeto de deseo:

Y, de pronto, es otro Sergio el que renace en mí. Un Sergio que es capaz de sentir (y no de pensar) las razones de ese otro cuerpo que se pierde en el suyo. Un Sergio que es capaz de sentir los celos que ese otro cuerpo sintió por culpa del suyo. Porque más allá de ese abrazo salvaje, de ese compás de cuerpos que se traban, no existe para él la posesión cierta. Sólo el ensueño. O su memoria. O su nostalgia (Ubidia, 2002, pág. 148).

El personaje que renace acepta la fragilidad de las cosas, el sinsentido, el desmoronamiento de los órdenes y de los intereses, el salvajismo del encuentro amoroso. La reconquista del yo de la que se habla en este momento tiene que ver con la investigación afectiva de la convivencia. A pesar que el matrimonio desgasta, está abierto también a las reinenciones. Cuando vuelve a poseer a su Cecilia, toma posesión de sí. Por eso se abren otras vías de conocimiento: el sueño, la memoria, la nostalgia, que en último término movilizan la existencia individual hacia umbrales desconocidos, hambrientos de experiencias nuevas, de

ruptura. En este sentido, el erotismo recobrado resignifica, reinaugura el mundo, pone en movimiento la lucidez y la ceguera necesarias para leer las contradicciones.

LA LIBERTAD.-

Las condiciones históricas en las que nace un individuo determinan el horizonte de posibilidad de éste. La pregunta por el futuro entraña el reconocimiento de este contexto socialmente dado y anterior a cualquier subjetividad. Frente a este entorno, el individuo lo aprehende a través de distintos procesos de reflexión y autorreflexión, y de cuestionamiento y autocuestionamiento. Depende de las particularidades de estos procesos si el individuo acepta o no su circunstancia. En el caso de no aceptarlas tendrá que buscar trascenderlas. Más que evadirlas se trata de superar las condiciones de posibilidad dadas a través de posibilidades inéditas. Esta dinámica de relación corresponde a la dinámica de la libertad a través de la cual una persona se hace cargo de su proyecto existencial porque considera que lo que le ofrece su realidad no le satisface, por la tanto, busca la transformación del mundo subjetivo y objetivo.

Quizá el problema filosófico de la libertad constituya el campo de investigación más importante de la novela de Abdón Ubidia. Todos los personajes, sin excepción, están conscientes de su encierro. Anhelan liberarse. No importa el modo. La moral no existe para quién se siente preparado para la libertad. Más que una meta o un objetivo, aparece representada como un proceso que va y viene, cíclico, residual, hecho de sensibilidades y voluntades. Desear la libertad es también un replanteamiento de los problemas estéticos que son al mismo tiempo problemas políticos. De ahí la profundidad de los síntomas del insomnio como pendientes y acantilados de una libertad a la que se desea llegar y que acontece en la noche:

El sonido de los domingos. Uno puede oír el sonido de los domingos. En ellos, el tiempo parece adormecerse y el existir del mundo es sólo espacio, extensión. Y la ciudad suena de otra manera, con otro rumor. Para quien escucha, para quien está quieto y está atento, los domingos son cóncavos. Hay allí algo no colmado: oquedades, ecos dentro de ecos, nada que obligue a la existencia. Alguien siente ese vacío. Alguien lo escucha y quiere gritar. No lo hace y la ciudad sigue sonando con un zumbido uniforme y hueco. Y Sergio ansia, más que nunca, que llegue la noche. Porque este insomne ansia dormir, dormir, dormir un sueño profundo y ciego (Ubidia, 2002, pág. 149).

De cierta manera, Ubidia concibe la libertad como un ámbito del cuerpo posible, debido a que conjuga una sensibilidad atenta a la atmósfera, a las percepciones, a las variaciones y a los detalles. La libertad es representada como un estado de percepción de lo integral. El insomne ansía la libertad con todo su cuerpo y ésta sólo puede realizarse bajo la forma del sueño. La libertad del insomne es la libertad del sueño, la rienda suelta de la inconsciencia, la beligerancia contra el destino, el frenesí de lo irreconciliable. En las profundidades de la noche, la libertad

cobra la forma de cuerpos dispersos, como los del lumpen del Aguarico. Los cuerpos de la periferia urbana de cierta manera resplandecen en su insuficiencia. Los oficios de sobrevivencia que desempeñan en esta economía informal de las emociones implican de manera sublimar la resistencia y la deconstrucción de la democracia, porque la libertad no puede reducirse a su sentido burgués e ilustrado, sino a la apertura de lo polivalente y multisensorial. El insomnio es el camino que Sergio transita para encontrar la libertad:

Ahora sabe lo que quiere: no trabajar, no tener obligaciones, abandonarse a sus deseos y a sus instintos. Quiere vivir.

¡Y que lo dejen tranquilo con todo eso!

Quiere salir del cuarto en el que lo encerraron desde que tenía seis años de edad, allá en la época del disfraz del hombre lobo.

Quiere saltar por la estrecha ventana, ir hacia el coro vivaz que desde el otro lado de ella, lo reclama. Ésa será la campanada suya en su silencio (Ubidia, 2002, pág. 108).

Este abandono de la racionalidad burguesa significa una auto marginación que en el caso de los otros personajes de la banda parodia el sentido de lo libertario, propio de un paradigma de seriedad que es escamoteado en la novela de Ubidia. El juego que se abre es circense, ridículo, lleno de humor, y creo que aquí se ubica otra manera de concebir la libertad. Se trata de una exploración lúdica de la memoria histórica sobre el significado de la categoría de libertad y replantarla desde la experiencia barroca latinoamericana. Es decir, pensar lo libre más allá de los límites de la racionalidad burguesa, recuperando sus instancias de configuración de lo humano. Quizá en este punto radica la posibilidad de ruptura con el orden instituido:

En fin de cuentas, Sergio sólo quería llevar hasta el límite lo que hasta entonces fueron remedos: su ansia de vivir la plenitud, la posibilidad (demente, claro está) de redefinir la vida, de unir el espacio cerrado por cuatro paredes con el espacio que está más allá de ellas (Ubidia, 2002, pág. 137).

Sólo quien asume el desafío de la libertad está en posibilidad de redefinir la vida desde coordenadas existenciales concretas. El caso de Sergio se irradia en los otros personajes de la novela de Abdón Ubidia. Dialéctica inconclusa y grotesca es el acto de liberación que trazan en el plan descabellado de robar el banco. Más que un tono épico, esta libertad se ve truncada, graciosamente, en la idea de que los planes nunca se cumplen. La irreverencia, el chiste, la frescura de la anécdota que no se esclarece del todo durante el atraco enfatizan el carácter irreducible de la acción libertaria. En fin, se trata de una libertad que poco o nada se preocupa por el fracaso sino que va hacia éste con burdo pesimismo, con miedo, a tientas.

LA IDENTIDAD.-

La identidad se define como el proceso de construcción de un sentido de pertenencia del individuo. Para el efecto, el individuo precisa de una instancia de subjetivación desde la cual mira su entorno, su relación con el mundo y problematiza esta situación. La identidad es una forma de relación problemática del ser humano con el imaginario sociocultural en la que se ha configurado su proyecto existencial. De ahí que se encuentre en permanente construcción, pues depende de la idea que tiene una persona sobre el territorio, las tradiciones culturales y la temporalidad histórica en la que se encuentra vinculado. El sistema de valores es evaluado en la medida de que se ajuste o no a lo que un individuo desee para sí. De ahí que en la novela, los personajes busquen, a toda costa, huir del conformismo:

Y como nadie querría secundarle en tal arrebato (tal vez el Patojo, aunque quién sabe), la vida seguiría idéntica, empobrecida en sí misma, monótona en su miseria, alejada cada vez más de los deseos muy concretos que cada uno abrigaba dentro de sí -reflexionaba, al borde de la desesperación, el Turco- (Ubidia, 2002, pág. 73).

Aprehenderse distinto significa huir de la monotonía, ponerse en movimiento, buscar el diálogo. El gran salto identitario se ve representando en la puesta en contacto entre Sergio y la banda dirigida por el Gavilán. El desencuentro es obvio, pero eso no reduce el sueño sino que permite la definición de cada uno al verse en el otro. La búsqueda identitaria convierte al insomnio en una pregunta por el origen. No se duerme porque la conciencia quiere inscribirse en un territorio distinto al de la vigilia. El símbolo de la noche ha sido enunciado desde la clausura, el silencio y el encierro de alguien que vigila con sus prismáticos e imagina vidas imposibles desde su ventana. La identidad es representada como un ejercicio de la imaginación:

Es quizás el momento perfecto para indagar hondo dentro de mí, bucear en la tiniebla de un pasado ya lejano, cuya significación a veces se me escapa. El viaje a través del tiempo me lleva, sin ningún esfuerzo, a un recuerdo asociado a la luna. Era la ciudad de los años cincuenta. Era una camioneta GMC, enorme, con altoparlantes en el techo. Por ellos, una voz nasal anunciaba álbumes de cromos y prometía sorpresas y premios: balones de fútbol, camisetas, caramelos. Ciertas noches traía un equipo portátil y proyectaba en una pared pintada con calamina amarilla, las mismas dos muy viejas películas: la de los soldados que defendían su fuerte (hecho de largas empalizadas) matando indios como moscas, y la segunda, la del hombre-lobo (que nunca sabré bien quién la protagonizaba, si Lon Chaney o Bela Lugosi) (Ubidia, 2002, pág. 80).

La angustia hace que el individuo se reinvente, reinaugure su vida, imagine un país donde su infancia le pertenezca por completo, porque la identidad se articula como un proyecto de reconstrucción de la memoria. El peso del pasado es increíble. Todos los personajes regresan a mirar atrás, a veces con nostalgia, a veces con fervor, a veces con cruel indiferencia. La identidad hace que el individuo viva como si estuviese en una batalla consigo mismo y tenga que saldar cuentas constantemente con la experiencia individual que se diluye en la experiencia colectiva, y en el relato oficial ha negado. Lo que está en juego es el sentido de lo propio, de ahí

que Sergio devenga animal como tránsito hacia un yo diferente. La imagen del hombre-lobo la hereda de la industria cultural, pero a pesar de esto, le permite irrumpir:

Como una luz de muerte, como una luz fantasmal. Entonces nadie puede decir que no haya un fondo trágico en esta luminosidad deslumbrante. Entonces es más fácil preparar un suave, envolvente, profundo descenso hacia la angustia. Y sentirse intranquilo. Y no querer estar en ninguna parte. O hacerse el desentendido y esperar a que la tierra, en su consabido viaje, vuelva la cara avergonzada hacia el oscuro espacio (Ubidia, 2002, pág. 134).

No hay identidades planas. Los personajes de *Sueño de lobos* lo demuestran. Cada uno, a su manera, desde intimidades y vidas privadas radicales, expresan la complejidad que supone la construcción del sentido identitario. Utilizan estrategias diferentes –Sergio y el insomnio, el Gavilán y la vida del hampa, el Turco y el amor imposible, el Maestro y la banalidad de la vida doméstica, el Patojo y sus sueños de fama, Maribel y su ternura, don Nacho y la ambición- para alcanzar una existencia auténtica. El plan del robo junta estas existencias dispersas. No puede homogenizarlas porque funcionan como universos irreductibles que a fuerza de la lealtad, la amistad y el oportunismo continúan en interacción. La identidad se funda entonces en este diálogo imposible con uno mismo, con la idea que se tiene sobre el tiempo, con las relaciones que establece con el mundo, y con los contactos con otras identidades. La identidad aparece como una disputa en fuga, una mirada de fragmentos, aproximaciones y distancias.

LA ANGUSTIA PÚBLICA

POSTURA FRENTE A LA HISTORIA.-

La historia es el devenir temporal en el que se suceden los acontecimientos sociales que estructuran el orden social dado de una época. Implica el relato de este proceso de interacción del ser humano con el tiempo social. Un discurso que racionaliza la heterogeneidad de la vida individual por medio de procesos de enunciación que sitúan la acción social en el centro de referencias. La experiencia histórica se traduce en conciencia temporal que atiende a las causas multidimensionales que hacen factible la emergencia de un determinado hecho histórico. De esta manera, el narrador describe los síntomas históricos de una época de contradicciones:

Por la noche se repetía la historia de siempre. Maribel se marchaba al Palmar y el Gavilán al billar de Don Nacho, a ver a los amigos, a tomar una cerveza con ellos, a hacerse la mar de planes para dar el consabido gran golpe que arreglara sus vidas de una vez, aunque del puro hablar y darle vueltas al asunto, tanto lo habían pospuesto, tantas largas le habían dado, que casi estaban convencidos de que era sólo un sueño y de que nunca lo iban a realizar, incluido el Turco y sus inventos periódicos como este último del doctorcito que les traería la fortuna [...] Al día siguiente, Maribel amanecía con un ojo morado y el Gavilán más fresco que una lechuga, con

muchas ganas de pasear y de estar con los amigos, y con la cabeza llena de ideas y de planes (Ubidia, 2002, págs. 36-37).

La vida cotidiana se representa como la 'historia de siempre': un ciclo de reiteraciones perpetuas que amenazan con desgastar el eje del sentido. La rutina ha hecho que los personajes vivan despreocupados por su época, por los acontecimientos históricos, por la política pública. En el episodio cuando el Patojo es detenido porque lo confunden con un manifestante, se presenta la desidia, el desaliento, el asco hacia la esfera pública que experimentan los personajes, que prefieren cualquier otra cosa antes que responsabilizarse de su conciencia histórica. Lo que supone una antípoda si se la relaciona con la década de los sesenta cuando la sensibilidad histórica se tradujo en una existencia comprometida con el cambio social. Esta transformación de la conciencia histórica aparece también en Sergio quien, de cuando en cuando, recuerda su época de adolescencia cuando había militado en un grupo armado, pero del que lo salvó su cobardía. Esto le preocupa porque constantemente reflexiona sobre el curso de lo vivido, sobre las decisiones tomadas, así el insomnio ha hecho en él que la angustia se convierta en una mirada en retrospectiva desde la que juzga su papel como agente histórico. No obstante, él opta por el conformismo que implica la anulación de la alternativa de cambio histórico, no tanto por miedo sino porque fue una apuesta generacional basada en el confort:

Si no tuviera deudas, si no tuviera que mantener a su familia, si pudiera liberarse de su empleo, sería el hombre más inofensivo del mundo. Quién sabe si iría por lejanos caminos con su mujer y su hijo, sin molestar a nadie, sin traicionar a nadie, comprobando sus razones y aprendiendo con ellos otra sabiduría, otro modo de existir (Ubidia, 2002, pág. 83).

El capítulo cuando Sergio cuenta los minutos del reloj en su oficina del banco y se dedica a examinar con agresividad, desenfado y rabia a sí mismo, a sus compañeros, a su familia, constituye un saldo de cuentas con la historia. Sabe que su existencia está vacía, que nada hay ahí que valga la pena salvar del olvido y que ni siquiera su hijo significa mucho para él. La conciencia del tiempo, este lento escurrir, es una forma de conciencia histórica no comprometida con la sociedad sino con el individuo. La historia del individuo entonces posibilita la emergencia de un desorden en capacidad de remover los cimientos:

Sergio ha descubierto para su mal, que bíblicamente hablando, el tiempo del trabajo es el tiempo de la condena. Se repite y multiplica de una manera muy diversa. El oficinista que espera ansioso la hora de salida de su oficina, o el fin de semana, o sus vacaciones anuales y más tarde su jubilación, y el preso que cumple una condena fija, comparten la misma espantosa paradoja: en nombre de la vida, quieren que el tiempo pase, sin percatarse de que así el tiempo que anhelan perder, es el único tiempo suyo, el tiempo de su vida, un tiempo que nadie les podrá devolver. Un día lo descubren, y entonces ya no pueden dormir en paz (Ubidia, 2002, pág. 109).

La conciencia histórica de finales de la década del setenta, la del avance del neoliberalismo, es una conciencia desvinculada, histórica, ansiosa, presa del progreso, la técnica y la desmemoria. Antípoda del compromiso revolucionario, la historia que importa a los personajes es la personal. Salvar sus propias vidas constituye una empresa mucho más importante que la de cualquier proyecto de reconstrucción de la sociedad. No es una simple acentuación del egoísmo, sino la puesta en marcha de un proceso de desvinculación generacional de las masas con respecto al debate público, inscrito en un proceso de dominación característico de una dictadura. Sergio condensa la amargura, la soledad y el desatino en comparación con una juventud heroica que nunca pudo cumplirse.

POSTURA FRENTE A LA POLÍTICA.-

La relación del ser humano por la política constituye una pregunta ética por el sentido social de su proyecto existencial. Supone, de cierta medida, una preocupación por el destino social de la comunidad, para lo cual interviene a través de estrategias distintas en el curso de acciones que le permitan sentirse parte de algo desde una instancia de actuación y agencia. Se vale entonces del diálogo, la polémica y la crítica para posicionar su postura sobre un determinado tema de interés público que, en última instancia, implica la redefinición del campo de poder y de las relaciones asimétricas que el poder pone en marcha. El campo de poder de la sociedad Occidental se ha definido por las intervenciones críticas que los sujetos operan desde la agencia histórica, entendida como la capacidad para movilizar intereses económicos, que pongan en entredicho un orden dado o busquen legitimarlo. En efecto, las relaciones políticas que pueden interpretarse en la novela desempeñan la función de instauraciones de la duda:

El Maestro podía reírse, sí.

Porque a su vida aún no llegaba la incertidumbre. Porque en esa tarde, era una piedra muy firme, una piedra de basalto que emergía de entre un arroyo de alegres aguas. Una piedra oscura y pulida que brillaba con el sol. Un gran sapo que croaba en un estanque tibio (Ubidia, 2002, pág. 96).

La duda permea lo constituido, hace factible la discusión. La duda abre el discurso a la incertidumbre, permite descreer, tomar distancia. Alejarse de los sistemas explicativos cerrados es importante porque pone a disposición varias estrategias de lectura de los relatos oficiales, que pueden entenderse como piedras cerradas. La duda, por otra parte, hace que la angustia se transforme en miedo porque la verdad oficial se expande y amenaza con eliminar todo aquello que atenta contra el orden. Así la angustia se representa en los fantasmas del terror del Estado que aparece en las figuras de las pesquisas, las desapariciones, las delaciones, el crimen político:

Ahora bien, ¿tanta aplicación y cuidado, no se debería sino al simple hecho de que el viernes último, al mediodía, su madre había recibido la visita (visita = inspección periódica) del Chillanes, el antiguo colega del Patojo en su época del Ministerio de Gobierno, convertido en la actualidad, en pesquisa del OIC? (Ubidia, 2002, pág. 117)

Frente a este ambiente de incertidumbre, parece que nada puede hacerse para superarlo, lo que deja en evidencia las insuficiencias de la democracia occidental. Por esos todos los personajes de la novela viven al margen de la idea tradicional de lo político, aunque redefinan la política en tanto polémica por lo visible. La potencia política del libro de Ubidia consiste en la puesta en escena de acontecimientos imprevistos hasta entonces en la tradición literaria ecuatoriana. La parodia le permite jugar con varios registros textuales que van desde el existencialismo, la novela negra, el realismo social. Así se postula un nuevo orden de realidad donde la política ha sido redefinida como espacio de intervención de la imaginación:

Pero el asunto era más complejo: Sergio no podía tampoco dejar de pensar que, si no se hubiera retirado a tiempo del grupo de su adolescencia, la suerte de su ex compañero pudo ser la suya. De algún modo el azar y la cobardía lo salvaron. Porque no había ninguna otra razón de fondo, que no pasara por esas coordenadas, para que no fuese así. ¿Lo salvaron? ¿Quién que no se considerara un preso podía extremar las posibilidades y pensar de este modo? (Ubidia, 2002, pág. 142)

Algo queda claro en la novela: la utopía ha concluido. Sergio se arrepiente y en la acción de preguntarse por el valor de las decisiones tomadas y de plantear hipótesis sobre lo que hubiese pasado en el caso de decidir un camino distinto se visibiliza la culpa. Tal vez el concepto de desencanto sea más apropiado con respecto a la relación ética asumida, pero en este caso hay en juego cosas más hondas, que dependen del peso de circunstancias que han normalizado la violencia del Estado y ha hecho que la población viva el terror como normalidad y lo acepte. Por otro lado, no se puede hablar de desencanto porque la novela muestra la corrupción en los distintos niveles. No hay institución social, que aunque sea de soslayo, no haya sido ridiculizada en la novela de Ubidia.

CAPÍTULO V

CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES

CONCLUSIONES

- ✓ Para el existencialismo, el insomnio constituye una forma somática de la angustia metafísica. Cuando el individuo se enfrenta a la realidad de la muerte, este sufrimiento de orden subjetivo provoca que el cuerpo sufra también. Una de los síntomas de esta dolencia es el insomnio, en tanto que funciona como espacio y tiempo de evaluación del pasado, del presente y del futuro. Durante las jornadas de vela, el insomne se pregunta sobre sí mismo, sobre la infancia y la familia, pone en tela de duda lo aprendido en la escuela, reconoce su insuficiencia, no puede dormir porque siente y experimenta una falta, el vacío, la falta de fundamento, el absurdo del mundo. Por ende, el insomnio moviliza un conjunto de factores externos que dan cuenta de un estado introspectivo en trance, carente de propósito, que implosiona y anormaliza, convirtiendo al insomne en un individuo que ha acentuado su soledad y su miseria.
- ✓ El existencialismo define a la angustia como el estado de trance que experimenta el individuo cuando ha reconocido que es para la muerte. Diferentes autores lo han tratado. San Agustín definió la angustia en relación con el pecado y la lejanía con respecto a Dios que éste impone al hombre al momento de cometerlo. Kierkegaard habló de la desesperación como un lugar de autocrítica llevada al extremo, pero perteneciente a la dimensión afectiva, y situó la angustia en una dimensión metafísica que traduce la imagen del individuo al verse a sí mismo en su insólita necesidad de construirse una idea teleológica de orden, ya sea por medio del arte, o de la familia y la sociedad, o de Dios. Nietzsche, en cambio, concibió la angustia como la antesala y la condición del nihilismo: los individuos tienen que destruir sus sistemas de valores para aprehenderse desde la nada, reconociendo en esta falta de totalidad, contingencia radical, la instancia de su humanidad. Heidegger, por su parte, conceptualizó la angustia en relación de la conciencia ontológica del ser humano ante la muerte, y la necesidad de dudar sobre la idea del sentido, para lo cual propuso una estrategia hermenéutica de construcción del proyecto del hombre en una época concreta; la angustia heideggeriana devuelve al ser humano a su humanidad. Sartre habló de la náusea para referir el

proceso mediante el cual la subjetividad se repliega en sí misma cuando descubre que los fundamentos del mundo son trucos, y que dinamiza las posibilidades de liberación de su condición a través de la trascendencia en el compromiso social, una ética de afirmación del yo en el rescato de la individualidad del otro. Camus, por otro lado, habló del absurdo para dar cuenta de la falta de sentido que traza el orden social del mundo y que postula una realidad condenada a la extinción, y a la que el ser humano tiene que afirmarse, pase lo que pase, rebelándose consigo mismo, para encontrar la alegría necesaria para vivir la condena de la existencia.

- ✓ El existencialismo es una filosofía de la existencia singular que intenta desentrañar el ser de la vida. Se podría decir que es una ontología sin fundamento porque asume el desafío de dilucidar un destino para el hombre después de que éste ha aceptado la inexistencia de Dios o de las explicaciones metafísicas que sostienen su proyecto vital. Al afirmar la individualidad y el carácter irreductible de la experiencia del individuo, se posiciona en contra de los discursos sistémicos de la filosofía cartesiana de la Modernidad. Pero este individuo sufre la soledad de vivir en un mundo sin dioses ante la terrible perspectiva de su finitud y la realidad ineludible de la muerte. La subjetividad del individuo está en trance y abierta a la reconstitución permanente. Entre los pensadores que contribuyeron a la estructuración de la filosofía de la existencia se encuentran: Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Sartre, Camus, entre otros. A pesar de la heterogeneidad de sus pensamientos, estos autores coinciden en supuestos básicos que podrían resumirse en lo siguiente. La relación epistemológica sujeto-objeto prioriza el valor del sujeto al momento de ponerse en contacto con los fenómenos, con lo que se pone en duda el valor de la objetividad del discurso positivista. Las preguntas por el ser y la existencia componen una ontología relacional en la cual la condición humana se construye desde su carencia, su límite y su finitud, es decir, desde la falta de una razón trascendental que explicase el devenir del mundo, de lo que se deduce que la vida no es algo dado o con destino y propósito, sino un proyecto inacabado entre lo que el individuo quiere y el otro espera. Así las relaciones éticas que el individuo establece con los otros establecen una socialidad concreta que precisa del reconocimiento de la vida interior como punto de partida de lo social. La existencia es intersubjetividad en devenir. Por tanto, el existencialismo supuso una alternativa para la construcción del pensamiento porque recuperó las experiencias no positivistas de la angustia, las emociones, el sufrimiento o la duda radical como formas de conocer el universo.
- ✓ La importancia de la obra de Abdón Ubidia en el contexto de la literatura ecuatoriana se ubica en el interés que ha puesto en el tratamiento y la representación de la ciudad moderna. La imagen de Quito es un constructo heterogéneo de contradicciones,

arquitecturas, sensibilidades y racionalidades circunscritos a un proceso histórico dislocado por la experiencia colonial y en el que se funda un horizonte de utopía, modernización y desencanto debido al avance del modelo neoliberal en la sociedad ecuatoriana. La perspectiva crítica de este interés narrativo, en diálogo con la tradición de la novela ecuatoriana de los años treinta, enfatiza la representación de una marginalidad difusa, sin derecho a la palabra, fuera de la historia. Sin embargo, Ubidia encarna este posicionamiento ético desde un relato centrado en la introspección de los personajes, de ahí que la vida interior que narra acontezca en dimensiones simbólicas interesantes que dan cuenta de instancias de visibilidad propios de la vida privada, doméstica. La intimidad por otra parte aparece como el lugar de fricción de las condiciones de una época y la vida psicológica del individuo, y que no llega a sintetizarse sino a metamorfosearse a lo largo del texto, dando a entender que la vida es una paradoja abierta a la reconstitución perpetua. Por otra parte, hay un tono lúdico, divertido, experimental que ha situado su obra en contacto con la literatura fantástica, pero que funciona como una parodia de los discursos tradicionales, para articular formas de resistencia y subversión del sentido homogéneo y cerrado. La innovación de Ubidia de la literatura ecuatoriana consiste en la diversificación de las estrategias discursivas, narrativas y poéticas que tejen el texto, con el propósito de desentrañar los procesos de la subjetividad social en tanto instancia de percepción de un mundo cambiante y espacio de coexistencia de temporalidades diferentes.

- ✓ Sergio, el protagonista de *Sueño de lobos*, es un personaje complejo que se construye a sí mismo desde la primera persona del narrador personaje. El insomnio que sufre representa un proceso de interiorización, autocuestionamiento y reconfiguración de la imagen que tiene de sí mismo, en su relación con la sociedad en la que vive, la familia a la que pertenece y el inconsciente que lo sobrecoge. El autor enfatiza este proceso de estructuración del personaje a partir de textos descriptivos que dan cuenta del mundo que rodea al personaje: la descripción del paisaje, de la ciudad, del comportamiento de los otros personajes hace de la ficción un territorio de visibilización de las contradicciones del mundo. Sin embargo, la descripción de la percepción efectuada durante la dolencia da pie a la introspección. El viaje interior que experimenta lo lleva a revisar su juventud, su adolescencia y su infancia, y a juzgar si cuanto ha hecho hasta la fecha, fruto de sus decisiones, ha significado algo en una realidad que él percibe como monótona, gris, plana. El acierto de Abdón Ubidia es el acercamiento que realiza desde un enfoque fenomenológico que se preocupa por inscribir la conciencia de Sergio en un continuum de emociones, intuiciones, impresiones que de forma constante refieren la autenticidad de sí mismo. A nivel narratológico, esto se logra por el acento dado a la

mímesis, en lugar de la diégesis. Además, la focalización del yo, traducida en la mirada disruptiva de Sergio, proyecta un sentido de verosimilitud mayor. Que, por otra parte, contrasta con el narrador omnisciente que se utiliza para construir a los otros personajes que aparecen en el relato.

- ✓ La fenomenológica reformula la relación epistemológica del sujeto y del objeto por medio de la recuperación del valor de la experiencia de percepción. Sus aplicaciones en la investigación literaria, de este modo, radican en la reconsideración de la experiencia literaria, ya sea durante el momento de lectura o de escritura, como espacio de invención del sentido. Para que la significación e interpretación sobre el valor de una obra se emita se precisa de una intencionalidad estética por parte del lector, es decir, de una disposición cognoscitiva que puede ser la curiosidad, el interés o el anhelo por disfrutar de la lectura de un libro. Dicho esto, la lectura fenomenológica concibe el texto como un proceso situado en una realidad concreta y que precisa de una corporeidad donde se condensan las emociones, las sensaciones y las intuiciones necesarias para vivir esta experiencia con mayor profundidad. En otras palabras, el enfoque fenomenológico asume la afectividad del lector como el punto clave de la interpretación, de ahí que puedan discutirse conceptos como la originalidad, la experimentación de lo nuevo, etc. Por otra parte, sugiere una actitud abierta a la reconfiguración del proyecto existencial del lector, porque después del encuentro con el texto, éste se ha transformado, pues pasa de la una subjetividad aislada a un intersticio de encuentro con la intersubjetividad, por lo que se pone en contacto con una tradición cultural en concreto. Así se reescriben las relaciones que el lector, en tanto individuo, mantiene con el mundo, en la necesidad ontológica que tiene de inventar un sentido para su vida, su forma vital y su contexto histórico.

RECOMENDACIONES

- ✓ Desarrollar programas de investigación sobre el existencialismo y la literatura contemporánea basados en la problematización de los aspectos psicológicos que aparecen en la representación estética, para que se pueda proyectar la influencia de la filosofía en las prácticas de escritura de Occidente.
- ✓ Elaborar productos multimedia que permita la enseñanza-aprendizaje de contenidos culturales provenientes de las humanidades y que resultan de difícil comprensión, de esta manera se favorecen los procesos de apropiación del patrimonio conceptual de la cultura por parte de los estudiantes.
- ✓ Discutir, por medio de la organización de un evento público (congreso, debate, conferencia, foro), la actualidad del existencialismo en la filosofía contemporánea y sus implicaciones en la literatura y la educación.
- ✓ Elaborar un documento informativo dirigido para los estudiantes de bachillerato que sirva de fuente de consulta sobre la obra del escritor ecuatoriano Abdón Ubidia, y que tenga la función de motivar la lectura de la obra literaria del autor.
- ✓ Abordar la construcción del personaje en la narrativa desde otros enfoques metodológicos que favorezcan su comprensión, y que sirvan como modelos para la generación de talleres de construcción de personajes de ficción.
- ✓ Crear un manual de análisis fenomenológico de la obra literaria que guíe su implementación para el uso en contextos escolares, dirigidos al bachillerato general y al Bachillerato Internacional.

CAPÍTULO VI

LA PROPUESTA

ENSAYO ACADÉMICO

APORTES DE LA FENOMENOLOGÍA A LA INVESTIGACIÓN LITERARIA

INTRODUCCIÓN

La crisis de las ciencias europeas a inicios del siglo XX, tratada por Husserl y Wittgenstein desde enfoques epistemológicos distintos, puso en peligro el mundo de la vida, de ahí que pueda considerarse como una crisis vital. El positivismo había calado tan hondo que convirtió a su método en su propio objeto, dejando de lado los caminos de la investigación. Además, los intentos por superarlo miraron al irracionalismo antes que a la crítica sistémica de su posición en el campo del saber. De ahí que la Historia o el Pueblo, tan en boga en ese período, se haya convertido en el sustituto irracional, y por tanto relativista, de la demostración empírica. En este contexto de la crisis de la razón, la fenomenología sirvió de alternativa para la reconfiguración de la práctica filosófica.

En este trabajo se revisará el desarrollo de esta aproximación filosófica que supuso el retorno a las cosas mismas para la superación de las dicotomías del idealismo y de la razón cartesiana. El proceso de articulación de la fenomenología se realizó desde muchos aportes de quienes asumieron la tarea de reinventar el campo intelectual de la Europa de inicios del siglo XX, ante la crisis la sociedad burguesa que se había manifestado por las contradicciones y limitaciones del positivismo. Luego de revisarse este desarrollo se planteará la conformación de una pregunta sobre las relaciones de la fenomenología con la estética y luego con la literatura.

El lenguaje es una experiencia ambigua de auto dilucidación que funda una sensibilidad en relación ética con una otredad posible. En tanto instrumento epistemológico de interrogación de los fundamentos del mundo, se proyecta en forma de intersubjetividad. Opera una apertura de la conciencia a través del reconocimiento de la radicalidad del cuerpo, definido como horizonte en proceso de constitución. Desde la fenomenología, la literatura se concibe como autoexploración de la condición humana: da cuenta del mundo de la vida en forma de huellas e

indicios que reflejaban la inmanencia histórica de una realidad inacabada e incommunicable. Es el espacio de experimentación del cuerpo, del lenguaje y de la memoria en continua dilucidación.

DESARROLLO

I

La fenomenología es uno de los campos de investigación más fructíferos de la reflexión filosófica del siglo XX. La propuesta epistemológica de Husserl puso en crisis la filosofía cartesiana, porque acentuó el valor reflexivo del discurso filosófico a partir de una metodología introspectiva centrada en el sujeto como totalidad. La intuición fenomenológica es concebida como un ‘ver reflexivo’, en contraste con la intuición hermenéutica desarrollada por Heidegger. “Como ha señalado en repetidas ocasiones F.W. Herrmann, la fenomenología de Husserl se determina a partir de una actitud de corte teórico y reflexivo, mientras que la versión heideggeriana de la fenomenología se caracteriza por su dimensión ateórica y prerreflexiva” (Escudero, 2013, pág. 49). De manera general, se puede decir que existen dos vías para la fenomenología, pero que ambas parten del principio de la recuperación de la experiencia singular, aunque estas no son las únicas derivas de desarrollo teórico.

Se conoce por fenomenología trascendental a la deriva que sitúa la conciencia como centro de la existencia. Se trata de un método que abre un camino de acceso a la cosa a través de la reducción de la mirada. Ver desde la inocencia y la abstención del juicio para que la cosa sea en tanto cosa. De manera que el contexto de la experiencia se acerca a la esencia –eidos- de la cosa rescatando lo invariable –lo idealizado, lo formalizado o lo generalizado-. Se pasa así de una reducción eidética a una reducción trascendental, en la que se cuestiona la aparición de algo, para lo cual se describe la percepción como la relación incompleta entre la conciencia, las cosas y el mundo –que se encuentra en permanente actualización-. Lo que importa en este proceso son las incertidumbres, “las parcialidades, incongruencias, extrañezas e indeterminaciones de la experiencia” (Waldenfels, 1997, pág. 37).

Husserl postuló que las vivencias de la conciencia se realizan en el espacio y el tiempo, bajo una modalidad específica, lo cual hace que los objetos no sean por su objetividad sino porque están intencionalmente en relación con el sujeto. “En la medida en que alguien vive o experimenta algo, se encuentra en sí mismo con otro (bei anderem), se halla fuera de sí mismo, se sobrepasa a sí mismo” (Waldenfels, 1997, pág. 19). La intencionalidad es el elemento intermedio entre el acto y el objeto. La significación puede atribuirse, entonces, a intenciones subjetivas o a normas públicas.

La fenomenología fue planteada, entonces, como un retorno a las cosas mismas en tanto revisión y pro-visión. Las cosas se presentan conocidas y desconocidas al mismo tiempo. La epoché fenomenológica –movimiento de aproximación y alejamiento- desmantela la observación científica del siglo XIX y la observación mística. Se trata de una observación que desmantela al objeto, para que las leyes generales se deduzcan de la descripción plástica del objeto mismo. “Los puntos de vista según los cuales se observan y se tratan las cosas, han de ser desarrollados a partir de la visión de la cosa, y sobre ningún otro fundamento” (Waldenfels, 1997, pág. 22). Se describen simultáneamente la cosa y el proceso de descripción –la fenomenología se convierte en su propio objeto-, es decir, se busca la visión de cualquier cognición.

El concepto de ‘mundo de la vida’ elaborado por Husserl problematiza la posibilidad humana del mundo, en tanto lugar de re-cuestionamiento del sentido de la experiencia. Más que una entidad integral piensa una pluralidad de mundos particulares que se orientan en la intencionalidad fenomenológica. El mundo de la vida cimienta, conduce y unifica los mundos concretos, específicos y particulares, como entornos de realización de la vida cotidiana. La cotidianidad proyecta una ontología en proceso. Este continuo replanteamiento significa una apertura del sentido en un horizonte donde las fronteras del individuo se cruzan con las fronteras de lo colectivo. Lo cotidiano es la instancia de despliegue de la experiencia intersubjetiva en las condiciones históricas.

Para Husserl, la historia supone una preocupación fenomenológica en la medida que la razón y el sentido se fundan, configuran y olvidan en horizontes de continuidad o ruptura abiertos por la historia. Esta historia interna del sentido sustentará después los planteamientos de Thomas Kuhn sobre paradigma o de Michael Foucault sobre episteme. Desde el presente de la experiencia sensible, la historia acontece como horizonte de interrogaciones. Con el propósito de superar los límites del relativismo, reconoce la falta de finalidad de la vida como reconstitución de los principios:

El presente nos remonta a un *Arkhé* que desde siempre está presupuesta en nuestras experiencias, y apunta hacia un *Telos* que en las mismas siempre está presumido; la alternativa a ello se llama caos, irracionalidad. En una arqueología que se remonta a inicios que siempre ya están hechos, y en una teleología que avanza hacia metas que aún están por conquistar, Husserl logra una totalidad histórica que nace a partir de la reflexión sobre la propia presencia. La fenomenología trascendental encuentra aquí su sitio, no en una ‘presencia absoluta’ en que todo sentido se muestre de una vez por todas, pero sí en una ‘forma final... que simultáneamente constituye la forma inicial de una nueva infinitud y relatividad’ (Waldenfels, 1997, pág. 46).

La historia es la pregunta temporal por el retorno a las cosas mismas durante la experiencia. Acontece, no obstante, en dos temporalidades inconmensurables: el tiempo de la vida, propia de lo singular y concreto, y el tiempo del mundo, que encarna el devenir de la

cultura. Es precisamente en este punto de divergencia donde la mirada intencional de la investigación fenomenológica reconstruye el sentido: habla desde la imposibilidad.

II

La fenomenología de Husserl replantea la relación entre la conciencia y las cosas acentuando la autonomía de los objetos. Dar cuenta de este acercamiento –reconstruirlo– constituye el principio de la fenomenología. Para superar la filosofía cartesiana y la metafísica, se concibe el sentido como una relación entre la intencionalidad del espacio de la conciencia y el cuestionamiento al ser de las cosas mismas. La conciencia y las cosas se autoconstituyen relacionadamente, y aquí radica su paradoja, donde lo constituyente y lo constituido acontecen en la experiencia de manera simultánea. Heidegger, por su parte, construye una fenomenología hermenéutica del *Dasein*. En *Ser y tiempo* (1927), se aleja de la disputa entre la fenomenología trascendental de Husserl con la antropología de Scheler, y reformula la fenomenología como una instancia ontológica, metódicamente posible como hermenéutica:

En el párrafo 7 de las consideraciones preliminares de *Sein und Zeit*, cuyas disertaciones concisas han de ser completadas por las mientras tanto publicadas clases magistrales sobre problemas básicos de la fenomenología, Heidegger resume su concepto de filosofía de la siguiente manera: “La filosofía es ontología fenomenológica universal, partiendo de la hermenéutica del *Dasein* que, como analítica de la existencia, ha amarrado el cabo del hilo conductor de todo cuestionamiento filosófico ahí donde éste tiene su origen y a donde vuelve”. Por consiguiente, en un primer momento se trata de una ontología fenomenológica, lo cual quiere decir: aquello que se muestra tal como se muestra desde sí mismo, dejar verse desde sí mismo (Waldenfels, 1997, pág. 59).

La analítica de la existencia, de este modo, concibe la existencia como una cosa en sí misma. El concepto de origen, por otra parte, alude a la condición fenoménica de la experiencia desde donde inicia el cuestionamiento del ser de las cosas y hacia donde regresa la conciencia en forma de pensamiento hermenéutico. Comprender el ser de las cosas significa, entonces, autocomprensión del sujeto. Con esto se aleja de la fenomenología de Husserl porque se deja de trasponer el sentido intencionalmente operante en la intuición de la conciencia. El análisis existencial de Heidegger en contraste con el análisis intencional de Husserl recupera el sentido de las cosas en la comprensión directa de las cosas. La existencia es un proyecto en permanente constitución que puede realizarse hermenéuticamente en la relación consigo misma (ipseidad) o en relación con los otros (alteridad).

La fenomenología de Heidegger es un juego de descubrimiento y ocultamiento del ser en el tiempo. La temporalidad permite la comprensión de la finitud ontológica debido a que lleva a la conciencia hacia la reflexión de su falta de fundamento. Heidegger piensa la finitud en diálogo con autores como Lutero, Kierkegaard, Dostoievski y Nietzsche. Esta perspectiva

permite pensar el Ser a partir del hombre. Lo humano aparece, entonces, en el giro del Ser como aparición y demostración, es decir, acontecimiento. Pensar, en estos términos, significa abrir la existencia a la posibilidad temporal, espacial y epistemológica.

La fenomenología hermenéutica de Heidegger parte del concepto huseerliano de “la intencionalidad como constitución fundamental de la conciencia” (Escudero, 2013, pág. 51), que implica el distanciamiento crítico del idealismo y el solipsismo. El interés por la intencionalidad significó abrirse campo hacia un espacio preteorético. Aprender las tramas de significado de la vida fáctica implicó la formulación de una nueva metodología. La experiencia originaria de las experiencias vividas es investigada por medio de una nueva delimitación del concepto de vida. “La posibilidad de elaborar un nuevo concepto de filosofía emana de esta relación originaria entre vida y mundo. El origen de toda filosofía se remonta al subsuelo todavía no horadado por la reflexión del mundo de la vida” (Escudero, 2013, pág. 53).

El mundo de la vida es arreflexivo y se articula con una mirada fenomenológica de la experiencia. Comprender mirando y mirar comprendiendo posibilita una dilucidación no conceptual. Para acceder a la esfera de las vivencias se tiene que dejar de lado los conocimientos a priori a la vez que los conocimientos dialécticos a posteriori de la razón occidental. La vivencia inmediata precisa de descripción a interpretarse desde la intuición. La percepción ocupa un lugar metodológico privilegiado en la tarea de aprender el mundo. “El mundo condensa la totalidad de significaciones desde la que se comprenden las situaciones, cosas y personas que comparecen en el trato cotidiano con el mundo circundante de la vida” (Escudero, 2013, pág. 55). El mundo se concibe, entonces, como el horizonte de significación.

El paradigma hermenéutico de la fenomenología piensa la experiencia como la interacción de objeto, intuición, mirada y mundo. De ahí que se deslinde de las pretensiones de certeza, verdad y objetividad de las ciencias positivas. La comprensión de los actos intencionales arroja una comprensión diferente y distorsionada sobre los fenómenos. “La mirada fenomenológica debe dirigirse de manera directa a la vida fáctica misma. El acto filosófico que facilita la apropiación de la vida y que, por tanto, hace expresa la vivencia originaria pasa por un determinado tipo de intuición: la intuición hermenéutica” (Escudero, 2013, pág. 57). Por ende, la respuesta hermenéutica de Heidegger reconfigura la fenomenología de Husserl al devolver la intencionalidad y la intuición a una temporalidad concreta.

El punto de partida de la fenomenología hermenéutica es el supuesto de que la reflexión es un prisma que distorsiona las vivencias y que por tanto se deben buscar otras vías de acceso para la recuperación de la experiencia originaria. La investigación fenomenológica de la subjetividad funciona además como punto de partida de la analítica existencial de la ontología del ser. La intención hermenéutica puede recuperar la fluctuación de la vida siempre y cuando

reconstruya el proceso de percepción de la subjetividad en un tiempo inmanente a la existencia. La descripción fenomenológica concibe la experiencia como una estructura hermenéutica, auto comprensiva y autosuficiente. La constitución de la experiencia acontece en la radicalidad y dimensión intransferible de la vida donde mundo y subjetividad se correlacionan.

La investigación de la subjetividad es una reflexión filosófica sobre el mundo. El estatuto ontológico se inscribe en el supuesto de que “la realidad depende de la subjetividad” (Escudero, 2013, pág. 67). Esta articulación abre el horizonte a la intersubjetividad. El proceso de producción de sentido actualiza la significación de esta relación de subjetividad, cuerpo, mundo de la vida. Lo que permite superar la dicotomía cartesiana. Para el análisis de la constitución del mundo de la experiencia se toman en cuenta, entonces, las siguientes fases: el análisis intencional que rescata las capas del sentido –perspectiva estática- y las fases del sentido –perspectiva genética-, y el análisis de los horizontes de sentido espaciales, temporales y temáticos.

La dinámica de la fenomenología apunta a la observación de las tres dimensiones del sentido: la experiencia a través de las cosas, la experiencia con los otros y la auto experiencia. La investigación fenomenológica necesita de puntos de anclaje para hacerse inteligible. Corporalidad, intersubjetividad y temporalidad funcionan, de esta manera, como lugares de intercambio experiencial. El cuerpo, la otredad y la identidad del tiempo constituyen el mundo objetivo posible. “Expresándolo en términos tradicionales, la conciencia de cosas y la conciencia corpórea así como la conciencia de lo ajeno encuentran su último apoyo en una autoconciencia, como lugar donde tiene sus raíces el ‘mismo’ de cualquier existencia misma” (Waldenfels, 1997, pág. 39). La experiencia es un espacio de intersticios y aporías que conducen al sujeto a la autoconciencia.

III

Roman Ingarden fue el representante más agudo de una fenomenología ontológica, que podría ser calificada de realista, porque en la controversia sobre la constitución del objeto, que mantuvo a lo largo de su vida con Husserl, él insistió en la autonomía de las cosas, sin la cual el sentido perdía sus bases materiales. Sus trabajos estéticos se dirigieron, de esta manera, a la restitución ontológica de la obra de arte. En *La obra de arte literaria* (1931), en *Investigaciones sobre la ontología del arte* (1954) y en *Del conocimiento de la obra de arte* (1968) expone, desarrolla y problematiza el concepto de existencia estético desde una intencionalidad que sitúa la obra de arte entre el mundo físico y el mundo abstracto, es decir, considera el efecto estético. “Las obras de arte nacen en un contexto temporal y constituyen creaciones formadas por varias capas que debido a sus perspectivas esquematizadas contienen zonas de indeterminación que deben ser rellenadas nuevamente mediante concreciones y actualizaciones” (Waldenfels, 1997,

pág. 33). Esta fenomenología redefine la autonomía ontológica de la obra de arte en la medida que parta de la contemplación y de la intencionalidad estética.

Por otra parte, se encuentra el desarrollo de la propuesta francesa. La fenomenología francesa siguió un itinerario nuevo, marcado por la prioridad de lo corpóreo en la experiencia. Derivada de la fenomenología existencial de Gabriel Marcel, ésta se articula como crítica al positivismo y al neokantismo. A partir del retorno a la intuición efectuado por Henri Bergson fue posible concebir una filosofía de lo concreto. Se enuncia, se percibe y se vive desde el cuerpo, entonces, esto significó un cambio de perspectiva radical en la tradición intelectual francesa, porque ofreció otra vía de problematización a parte del resurgimiento del hegelianismo, el marxismo o el psicoanálisis.

La fenomenología francesa supone, además, una síntesis de la versión trascendental, ontológica y hermenéutica de la tradición alemana. Articulación que se alimentó de la fenomenología del espíritu de Hegel, el pensamiento existencial de Kierkegaard y las técnicas de interpretación de Nietzsche. La corporeidad se entiende como instancia de relación y configuración del existente con el mundo, con los otros y consigo mismo. Este regreso a las formas concretas de la existencia borra los límites entre lo general y lo particular, de ahí que se preocupe por lo no-filosófico (la ciencia, el arte, la política o la vida personal). Reconfigura, de esta manera, los límites de lo humano, situándolos en la totalidad y la complejidad de la vida.

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) estructura una fenomenología necesaria para el anclaje corpóreo de la conciencia en el mundo. Parte del concepto de cuerpo para orientar el horizonte del proyecto humano, como espacio de articulación del sentido: “en su riqueza mediadora el cuerpo nos abre una ‘tercera dimensión’, más acá de la conciencia y la naturaleza puras, de actividad y pasividad, de autonomía y dependencia, más acá también de un saber reflexivo y positivo” (Waldenfels, 1997, pág. 70). El cuerpo es el intersticio de la experiencia en el mundo, en tanto ambigüedad de lo existente. La existencia corpórea opera en las relaciones de intersubjetividad histórica a través de las posibilidades de autoorganización del campo de la experiencia. El cuerpo aparece bajo la forma que las exigencias de una situación concreta lo permiten. Es decir, la historia y la cultura despliegan una intencionalidad actuante que facultan, por medio de la percepción, el acontecer de lo corpóreo.

El mundo, para Merleau-Ponty, es inacabado. La percepción constituye el modo cómo el cuerpo se abre a distintas dimensiones de la experiencia. La existencia corpórea es coexistencia: la estructura de la libertad se materializa en un campo de actuación particular. De ahí que, “esta fenomenología de la praxis que se mide en la percepción, se halla en contraste evidente con la enseñanza de libertad de Sartre hasta en lo político” (Waldenfels, 1997, pág. 71). El cuerpo acontece como instancia de la ambigüedad, necesaria para la emergencia de la

intersubjetividad (tercera dimensión). La mirada se ontologiza en la medida que recupere lo invisible de lo visible, el espacio de aparición de los cuerpos, las cosas, los otros y las ideas.

Paul Ricoeur, por su parte, habló sobre la ambigüedad del sentido para dar cuenta de la apertura ontológica que supone el diálogo como “tensión viva entre la objetividad de la conciencia intencional, del secreto de la encarnación y de una posible participación en el Ser” (Waldenfels, 1997, pág. 79). La actuación convierte una decisión en un hecho a través de la intención práctica, de ahí que hable sobre una ‘poética de la voluntad’ como ‘arte de invocar el mundo de la creación’. Se pasa, entonces, de la descripción objetiva a la invocación poética. La fenomenología adquiere el estatuto de reflexión e investigación filosófica del sentido del mundo. En otras palabras, plantea la problemática del Ser y el Tiempo en conjunto con la problemática del Ser y el Lenguaje. La reflexividad es una hermenéutica de la experiencia concreta –la vivencia inmediata-, que complementa la fenomenología de la percepción y la filosofía analítica. La acción humana se comprende, entonces, como discurso, sin que por ello pierda su materialidad fenoménica.

IV

La fenomenología significó un cambio radical de la estética kantiana. Puso acento a la experiencia estética y a la obra de arte. Establece conexiones con la percepción. Entre los pensadores que continuaron el trabajo delineado por Husserl sobre la imagen, la conciencia de la imagen y la imaginación, se encuentran Mortiz Geiger, Emil Utiz o Fritz Kaufmann. El valor estético se establece en relación con el valor, el significado y el sentido de la vivencia estética. Al priorizar la singularidad del objeto se define como una estética antidogmática. La forma del objeto estético, el valor del arte y la presencia del contexto replantean la dinámica del campo estético porque recuperan la fuerza de la revelación del arte.

Los aportes de Heidegger y Roman Ingarden a la investigación estética analizan “la estructura, la polivalencia y el reconocimiento de la obra de arte” (Waldenfels, 1997, pág. 123). Estos planteamientos hermenéuticos y estructurales buscan hacer inteligible la indeterminación alimentaron el trabajo de la Escuela de Constanza, para la estética de la recepción, especialmente en los trabajos de Wolfgang Iser y Hans Robert Jauss. El campo literario es un espacio de márgenes abiertos que articulan el mundo de la vida concreta. La plasticidad de la imagen, ya sea posteriormente en el enfoque de Sartre o de Merleau-Ponty, desentraña el proceso de la imaginación. Sin embargo, todos estos trabajos alejados y dispersos se sintetizaron en la obra de Mikel Dufrenne titulada *Fenomenología de la experiencia estética* (1953). Según él, el arte revela una poética del mundo:

(...) da continuidad a la ontología eidética de Ingarden a través de una perspectiva fenomenológica-existencial. De modo parecido que en Merleau-Ponty, lo estético que debe ser

diferenciado de la obra de arte actual, no se busca en la neutralización o anulación de la realidad; resulta más bien ser una forma aumentada y purificada de la percepción que parte del potencial de lo prerreal. De este modo, la experiencia estética se convierte en prototipo de una reducción fenomenológica a través de la que se manifiesta lo real. Categorías afectivas tales como lo digno, lo alegre o lo grotesco le confieren estructuras cósmico-existenciales a lo estético (Waldenfels, 1997, pág. 124).

Frente a esta propuesta, Gaston Bachelard elaboró una estética cosmológica de inspiración fenomenológica. Sus investigaciones epistemológicas sobre concepto e imagen tratan problemáticas que provienen del surrealismo, del psicoanálisis y de la antropología. La estética se concibe como escritura –o poética- socavada por lo indecible de la realidad. *La escuela de Ginebra* a través de los trabajos de Jean-Pierre Richard, Jean Rousset y Jean Starobinski, replanteó, en este sentido, las ideas comunes sobre la descripción, la mirada y la significación. Maurice Blanchot y Roland Barthes, vinculados también a esta corriente, interpretaron la posibilidad del sentido en la ruptura del texto con respecto al contexto. La actualización fenomenológica incorpora, en la experiencia estética, el movimiento de la subjetividad a la racionalidad.

De acuerdo a Román de la Calle (2019), la fenomenología de la experiencia estética desarrollada por Mikel Dufrenne para leer la esfera estética de la recepción desde la estructura de la obra de arte. Su trabajo aspira a sintetizar los planteamientos de Husserl, Lukács y Adorno, de ahí que aborde las problemáticas de investigación con una mirada dialógica e interdisciplinaria. La crítica del arte de orientación fenomenológica es pensada como una puesta entre paréntesis de los valores trascendentales de la estética kantiana, para centrar la atención en el objeto artístico y en sus particularidades. Sólo así se deja surgir el fenómeno estético, posible por la intencionalidad estética por parte del lector o del observador. La relación sujeto-objeto se replantea en términos metodológicos intuitivos que no dan pie a la reducción conceptual:

En este sentido la Estética fenomenológica será prioritariamente de base objetivista, y a partir de tales posibilidades se atenderá a la descripción de la estructura de las obras, a la investigación de su relación de aparecer, así como al análisis del acto propio de la experiencia estética, coronándose el programa –según los casos– con un decantamiento ontológico (tácito o explícitamente formulado) y/o con una virtual dimensión axiológica (pág. 221).

La investigación estética subraya el acontecer de lo específico y pone en relación a Dufrenne con Sartre y Merleau-Ponty. La descripción de la experiencia estética restaura el valor de lo inaprehensible del objeto artístico. El acontecimiento estético es concebido como un complejo proceso, determinado por factores internos y externos, que se presenta al investigador como una tarea interdisciplinaria a resolverse con una aproximación metodológica que unifique al objeto con el sujeto. La crítica de la experiencia estética instaaura el sentido y reactualiza su

significado cultural, lo que supone devolverle su estatuto existencial. Analizar la dimensión objetiva de una obra de arte significa el reconocimiento de su organización estructural como formas de correlación entre el dato sensible, la representación y la expresión. “El análisis planteado por Dufrenne evidencia, pues, desde sus propios esquemas iniciales, la importancia que concede a lo que podríamos denominar, utilizando los términos de Roman Jakobson, la «función poética» de la obra” (De la Calle, 2019, pág. 223). Las cuestiones en juego durante la investigación fenomenológica son la apoteosis de lo sensible, la hipóstasis del significante, la autorreferencialidad del objeto y el valor performativo de la obra. Por tanto, se la puede considerar una estrategia de constitución de la mirada estética y la experiencia singular.

Se pasa, de esta manera, de una fenomenología descriptiva a una fenomenología hermenéutica que reestructura la dimensión corporal que hace posible la ontología de la obra de arte. De ahí que pueda hablarse de niveles de la experiencia estética: 1. presencia, 2. representación, y 3. reflexión. De este modo, interactúa la experiencia con la estructura del objeto estético abierto a la imaginación y a la sensibilidad. El individuo define una actitud estética coincide con una perspectiva crítica, que apela a la constitución del significado ontológico de la experiencia estética. Pero esta actitud de apertura a la heterogeneidad estética está íntimamente vinculada con la especificidad afectiva, entendido como a priori afectivo. La afectividad funciona, entonces, como horizonte de realización de una estética fenomenológica, en la medida que sitúa la hipótesis sobre el valor de la obra en las sensaciones que ha producido en un cuerpo particular durante el proceso de percepción.

CONCLUSIÓN

Después de revisarse el desarrollo histórico de la investigación fenomenológica y plantear la pregunta sobre el valor y el significado de la obra de arte, es preciso plantear las características, los desplazamientos y las tensiones de la relación entre fenomenología y literatura. Se trata de un enfoque conjetural sobre el sentido de la vida en la representación literaria, es decir, acentuar las incertidumbres que gravitan en la experiencia literaria, entre las que se cuentan: “la constitución del mundo, el fluir temporal, el otro que me fija como un espejo en la exterioridad, y la instalación de una identidad diferente” (Leserre, 2015, pág. 136). Esta agenda de problemas se suscita en la dimensión de la imagen, a la vez que se proyecta en un concepto sobre lo poético y sus posibilidades de reflexión filosófica.

La literatura inventa mundos desde la intuición. En la obra literaria, la filosofía aparece como el eco de un pensamiento poético: un horizonte de expectativas, imposibilidades e

hipótesis fantásticas. Lo literario es una zona de confrontaciones y disputas, en donde se vislumbran inquietudes existenciales e interrogantes históricos. Es decir, la literatura es un misterio y una pregunta en sí misma, a develarse por medio de la investigación fenomenológica: una exploración de las sombras. Es decir, investigar la experiencia literaria significa interrogar los supuestos metafísicos del sentido que subyacen en la representación simbólica:

La reflexión sobre el sentido en los términos dichos se orienta por un texto de E. Husserl, “Valor de la vida, valor del mundo”, de febrero de 1923, es decir, contemporáneo de la preparación de los artículos que redactó para la revista japonesa *Kaizo*. Destaca ella que se trata de un manuscrito de investigación, que incluye formulaciones muy breves y señalamientos para sí mismo del autor. Propone articular la reflexión husserliana a partir de dicho texto en el siguiente escalonamiento: la persona en el mundo, la conformidad consigo mismo, la relación de valores a fines y las circunstancias que aparecen como contrasentido respecto de lo que podría ser el sentido del mundo y de la vida. Subraya que el núcleo de dicha reflexión se orienta a explorar la pregunta acerca de la correcta actitud del ser humano, que aspira esencialmente a la felicidad, en un mundo cuyo sentido racional es interferido por todas las formas de negatividad que Husserl agrupa bajo la denominación “destino” (Leserre, 2015, pág. 142).

El concepto de destino que aparece en la representación estética apela a una ontología de la experiencia literaria, debido a que permite la reflexión sobre la relación de los seres humanos con la realidad. Los personajes inventados por la literatura poseen un cuerpo de ficción que los entrelaza con una comunidad de ficción, donde surgen múltiples manifestaciones de las formas de vida y de existencia. La literatura es una apertura a lo desconocido e inédito de esas experiencias lejanas. En un horizonte indeterminado estos seres se realizan en potencia, en la medida que reconoce su condición incompleta como parte de su objetividad posible. “La dimensión temporal hace que toda acción dirigida al mundo circundante implique un actuar en el horizonte de futuro, con lo cual se configura, de acuerdo con lo posible real, un delineamiento de lo esperado” (Leserre, 2015, pág. 143). Como los seres humanos, los personajes literarios y las imágenes poéticas funcionan como proyectos existenciales.

La literatura funciona, de cierta manera, como una promesa. La promesa de la literatura es la acción de una vida imposible que está a las manos del lector. La representación y la aparición de la acción humana configuran el sentido como finalidad y significación. Lo que hace que el lector asuma una posición ética con respecto a sí mismo, a la acción posible y a la alteridad radical inscrita en la ficción. La literatura es la afirmación del sentido comunitario. Se entiende por vida ética a la búsqueda existencial en lo diferente en lo homogéneo. “Para el ser humano una vida con sentido realiza proyectos, implica la realización de sus obras, sin embargo, todo eso es inevitablemente interferido por la muerte” (Leserre, 2015, pág. 146). La representación del límite vital adquiere la intensidad de un desenlace abierto al juego inacabable

de la interpretación. De ahí que el azar, la contingencia y los accidentes del presente se transformen en símbolos truncos de una teleología imposible.

El enfoque fenomenológico aplicado a la investigación literaria hace que se pase de la pregunta del qué es a la pregunta del qué puedo. La literatura es el territorio de este movimiento de la libertad, el deseo y la imposibilidad. Las circunstancias de lectura hacen que se experimente como una alteridad radical donde se imaginan esperanzas, temores, miedos, las múltiples formas del destino humano. Es el reconocimiento de la convicción y la voluntad al tiempo que impone una tarea de ocultamiento, pues la seducción a develarse debe involucrar al lector al extremo de llevarlo al cuestionamiento de su intimidad. Por tanto, el lector puede configurar el sentido de lo comunitario desde una veta afectiva. El valor vital de lo auténtico se mide en la articulación de una socialidad ética que reconoce el absurdo de una lectura totalizada sobre la vida: “triunfo de la arbitrariedad es tan poco predecible con certeza como lo es el triunfo de la marcha de los seres humanos según la orientación del ideal” (Leserre, 2015, pág. 148). Desde la fenomenología se puede entender la literatura, como una práctica de escritura y lectura en comunidad: la ética impone una relación multilateral con los otros en la que se redefine el valor de lo humano y de la vida social como instancias de construcción del destino:

La indagación respecto de la respuesta auténticamente humana para conducir la acción sobre un trasfondo de incertidumbre que Julia Iribarne elabora sobre la base de E. Husserl culmina en una síntesis a la cual se incorporan momentos centrales del pensamiento de E. Levinas. A través de dicha indagación la existencia humana es presentada como la de un ser que está a cargo de su ser histórico y finito, lo cual, a su vez incluye la influencia de la finitud en el modo de existir (Leserre, 2015, pág. 149).

El rostro del otro aparece en la experiencia literaria bajo el signo de la huella. La alteridad radical que la literatura entrega al lector no es una representación compleja sino los residuos de una afectividad histórica que ha resistido el movimiento teleológico del ser social y ha afirmado en el discurso la contingencia de un orden existencial. La pregunta fenomenológica por este indicio ontológico se traduce en una intencionalidad abierta al ejercicio de la memoria y de la deconstrucción del sentido institucionalizado. Los textos son leídos en la dialéctica hermenéutica de la ocultación y des-ocultación. “Seres que, si bien forman parte de la naturaleza, tienen esa capacidad de superar límites, de descentrarse y ponerse en el lugar del otro. Se trata del momento esencialmente ético, en el que el indicio deviene experiencia de realidad” (Leserre, 2015, pág. 150). El sentido, la significación y el valor son procesos a construirse desde la percepción anclada a una intencionalidad estética. Sin embargo, la existencia palpante del otro y su dimensión ética hacen que se tome una postura con relación a la política de visibilidad de una época, a los temas que pueden hablarse o a los temas proscritos por la racionalidad de los dispositivos de poder.

La literatura concebida por la fenomenología como indagación filosófica del sentido de la vida se realiza en una dimensión de incertidumbre y conjetura desde donde se replantean las posibilidades éticas del ser humano al humanizarse en su contacto con el otro. “Esta indagación se lleva a cabo con la finalidad de esclarecer la posible respuesta auténticamente humana para conducir la acción sobre un trasfondo de incertidumbre y muestra que no habría una relación necesaria entre el sentido final y totalizador de la vida y la decisión de cada ser humano de conducir éticamente la propia vida” (Leserre, 2015, pág. 151). Desde este enfoque epistemológico, la práctica literaria puede acontecer como pensamiento poético. La emergencia de una poética supone la indagación de sus límites, al tiempo que de la problematización de las experiencias estéticas que motiva. Más que la afirmación de su autonomía, da cuenta de su fragmentariedad existencial y de su necesidad ética de ponerse en contacto con otros discursos para reconstituirse.

Las huellas y los indicios del otro que el lector descubre en la experiencia literaria apelan a un cuerpo posible. La dimensión de la corporeidad se arraiga en el lenguaje: si bien el cuerpo es el punto de partida de la experiencia humana, su condición de posibilidad se inscribe en el lenguaje. “El cuerpo es una experiencia ambigua, de tránsito y mixtura donde el lenguaje es expresión de la promiscuidad en el horizonte de los otros y del mundo” (Pinzón Manrique, 2014, pág. 282). La literatura implica un retorno al cuerpo y la emancipación del lenguaje, que es concebido como instrumento epistemológico de investigación de la realidad intersubjetiva. Por otra parte, la concepción del lenguaje como cuerpo supone la apertura de una aproximación y una distancia con respecto a los otros, y que enriquece la investigación literaria debido a la constitución de una sensibilidad en pugna con la racionalidad:

En este marco se presenta una aproximación a la interconexión cuerpo lenguaje desde las categorías de la fenomenología del cuerpo propuesta por Merleau-Ponty. El interés por dicha concepción es la reivindicación sobre la experiencia vivida, la del propio cuerpo desde un acercamiento como lenguaje. En el programa del pensador francés la relación con el lenguaje tiene una posición relevante en su texto *La fenomenología de la percepción* (1945), donde se caracteriza el estudio fenomenológico del cuerpo como paradigma que propone otros ámbitos del saber a los determinados por el cartesianismo. Merleau-Ponty plantea cómo la filosofía ha establecido unas diferenciaciones temáticas que son posibles a partir del ejercicio del pensamiento, pero que en la experiencia concreta de los cuerpos se confunden (Pinzón Manrique, 2014, pág. 283).

Por tanto, el principal aporte de la fenomenología a la investigación literaria se ubica en la recuperación de la experiencia literaria –tanto en el momento de lectura como en el momento de escritura- como instancia de construcción ontológica del lector en la perspectiva del otro comunitario. Además recupera el valor de la imagen desde una orientación conjetural en capacidad de iluminar los fragmentos del cuerpo comunitario a través de indicios, huellas y

residuos, inscritos en el lenguaje, la estructura de la obra, el discurso. De esta manera, se sintetiza el valor irreductible de la dimensión estética sin perder de vista el horizonte social de la enunciación. Además la comprensión del cuerpo como intersticio de la intersubjetividad proyecta una indagación filosófica a la condición humana como proceso de tensión, ambigüedad y mixtura, donde se plantea la posibilidad de emergencia de una poética.

La literatura se interesa por la representación del mundo de la vida en su continuo proceso de actualización. El mundo, el cuerpo, el lenguaje son experiencias inacabadas de las que la literatura da cuenta desde el límite de una percepción específica en la que se juega el sentido como proyecto de la afectividad histórica. La prosa y la poesía de la vida aparecen como imágenes irreductibles a la explicación filosófica, por lo que la dimensión estética afirma su autonomía al posicionar su estatuto de no-verdad. Lo que le interesa a la experiencia literaria es poner en marcha las posibilidades del lenguaje. “El fundamento del habitar precisamente se encuentra en situar la serie de interconexiones en la que se encuentra la experiencia fundamental del ser humano, donde el cuerpo se sumerge en una desposesión de sí mismo, su piel adquiere sentido con la sensación del mundo, del tránsito de mí palabra en el otro” (Leserre, 2015, pág. 286). De ahí que se pueda decir que la literatura es una mirada que interroga los fundamentos del mundo, para la redefinición de lo humano. El individuo habita el tiempo y la realidad a través de la palabra.

FUENTES

- Abbagnano, N. (1955). *Introducción al Existencialismo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Acosta, A. (2006). *Breve Historia Económica del Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Aguirre, C. (1981). El método fenomenológico y el conocimiento sobre la literatura. *Revista de la Universidad Nacional*, 61-77.
- Álvarez, J. L., & Jurgenson, G. (2009). *Cómo hecer investigación cualitativa: Fundamentos y metodología*. México D.F.: Paidós.
- Arriera Mora, M. (2017). Arte como arma contra el neoliberalismo en la novela "Ciudad de Alado". *Iberoamérica Social: Revista-red de estudios sociales*, 51-60.
- Báez, R. (2010). *Antihistoria ecuatoriana*. Quito: Universidad Central del Ecuador.
- Beverley, J. (2007). El giro neoconservador en la crítica literaria y cultural latinoamericana. *Nómadas*, 158-165.
- Bonilla, A. (1988). Heterogeneidad, legitimidad e incertidumbre. *Íconos*, 9-17.
- Chauca, E. (2015). Comunidades imaginadas imposibles: derechos humanos y neoliberalismo en el cine y la literatura latinoamericana. *alter-nativas*, 2-24.
- Cueva, A. (2009). *Literatura y sociedad en el Ecuador*. Quito: Ministerio de Educación del Ecuador.
- Cueva, A. (2015). *Entre la ira y la esperanza: Ensayos de crítica latinoamericana*. Buenos Aires: CLACSO.
- De la Calle, R. (2019). Mikel Dufrenne. Fenomenología de la experiencia estética. *Revista Sonda: Investigación y Docencia en Artes y Letras*, 217-225.
- De la Campa, R. (2008). Literatura, neoliberalismo, poscolonia: acotaciones y precisiones. *A Contracorriente: Revista de Historia Social y Literatura en América Latina*, 93-111.
- De Warren, N. (2015). El despertar al lenguaje de Husserl: la fenomenología, una "filosofía menor". *Ápeiron: estudios de filosofía*, 37-48.

- Echeverría, J. (1998). La "Irrepresentabilidad" de la política. *ÍCONOS. Revista de Flacso-Ecuador*, 32-43.
- Escudero, J. A. (2013). Husserl, Heidegger y el problema de la reflexión. *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, 47-75.
- Fontán J., P. (1985). *Los existencialismos: Claves para su comprensión*. Barcelona: Editorial Cíncel .
- Galleguillos, F. (10 de Febrero de 2017). *Ministerio de las culturas las artes y el patrimonio*. Obtenido de museolimari.gob.cl: https://www.museolimari.gob.cl/635/w3-article-38627.html?_noredirect=1
- generaciones, C. F. (2018). Rodrigo-Mendizábal, Iván Fernando. *Quimera: Revista de Literatura*, 14-17.
- Giorgi, G. (2019). La incompetente: Precariedad, trabajo, literatura. *A Contracorriente: Revista de Historia Social y Literatura en América Latina*, 61-78.
- Habermas, J. (2000). *La Constelación Posnacional: ensayos políticos*. Barcelona: Paidós.
- Handelsman, M. (1995). Entre el desencanto y la posmodernidad: un análisis de Sueño de Lobos. *Kipus: Revista Andina de Letras*, 89-98.
- Heidegger, M. (1996). El origen de la obra de arte. En M. Heidegger, *Los caminos del bosque* (págs. 8-61). Madrid: Alianza.
- Hernández Sampieri, R. (2006). *Metodología de la investigación*. México D.F.: Interamericana Editores, S.A.
- Hinojosa, J. (26 de 08 de 2020). *Cultura10.org*. Obtenido de <https://www.cultura10.org/aymara/#:~:text=La%20cultura%20aymara%20se%20desarroll%C3%B3,y%20parte%20de%20la%20costa.&text=A%20m%C3%A1s%20logr%C3%B3%20sobrevivir%20hasta,de%20su%20lengua%20el%20aymara>
- Hobsbawn, E. (1998). *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Crítica.
- Jolivet, R. (1976). *Las Doctrinas Existencialistas: Desde Kierkegaard a J.P. Sartre*. Madrid: Editorial Gredos.
- Jorba Grau, M. (2017). Fenomenología cognitiva. *Quadernos de filosofía*, 61-89.
- Jurado Reyna, J. C. (2019). *La palabra poética como vía para la comprensión del otro, más allá de los conceptos y limitaciones de la política y los estudios culturales. El caso de la Poética Andina de la Época Colonial*. Quito: FLACSO.

- Kingman Garcés, E. (1998). La compleja relación de lo local y lo global: que es lo que hace pequeñas a nuestras ciudades. *Íconnos*, 18-31.
- Kroll-Bryce, C. (2016). Nómadas, desempleados y suicidas: racionalidad neoliberal y subjetividades alternas en la literatura centroamericana de posguerra. *Revista de estudios hispánicos*, 605-627.
- Leserre, D. (2015). Fenomenología y literatura según Julia Iribarne. *Escritos de filosofía*, 135-152.
- Moreno-Márquez, C. (2013). Verdades irreales: fenomenología de la ficción y modificación de neutralidad. *Philologia hispalensis*, 51-82.
- Ocasio-Rivera, W. I. (2015). *Metáforas extremas del neoliberalismo en la literatura latinoamericana*. Illinois: University of Illinois at Urbana-Champaign.
- Ortega, A. (2005). La representación de Quito en su literatura actual. *Kipus: Revista Andina de Letras*, 1-49.
- Pinardi Gallinato, S. (2012). Visibilidad, invisibilidad y expresión: reflexiones en torno a la "ontología del sentir" propuesta por Merleau-Ponty. *Azatea: revista de filosofía*, 49-65.
- Pinzón Manrique, H. I. (2014). Cuerpos, expresiones y emancipación: habitando el lenguaje en a literatura. *Enunciación*, 282-291.
- Pons, M. C. (2009). Neoliberalismo y producción cultural (segunda parte). Neoliberalismo y literatura en Argentina: entre una retórica mercenaria y la autonomía de un arte crítico. *Espéculo: Revista de Estudios Literarios*.
- Richir, M. (2020). Fenomenología y poesía. *Eikasia: revista de filosofía*, 139-152.
- Rodrigo-Mendizábal, I. F. (2018). Ciencia Ficción Ecuatoriana: Las exploraciones del futuro de las nuevas generaciones. *Quimera: Revista de Literatura*, 14-17.
- Rodríguez Albán, M. (2004). ¿Globalización de la palabra? *Kipus: Revista Andina de Letras*, 45-54.
- Rodríguez Albán, M. (2008). *Narrativa latinoamericana de fin de siglo: mundos del melodrama, lo marginal y la condición femenina*. Quito: Universidad Central del Ecuador.
- Sabino, C. (2014). *El proceso de investigación*. Guatemala: Episteme.
- Sánchez Parga, J. (1991). Neoliberalismo. ¿De dónde viene y a dónde va? *Debate*, 56-65.

- (16 de Noviembre de 2016). EL ARTE DE SER GIAGUITA. En C. A. Solar, *EL ARTE DE SER DIAGUITA* (pág. 109). San Tiago de Chile: Carole Sinclaire Aguirre.
- Stegmayer, M. (2019). Crítica literaria y cultura neoliberal. Apuntes sobre una ficción contemporánea. *Rigel: Revista de Estética y Filosofía del Arte*, 14-31.
- Torres Agüero, A. (2016). La nación evocada: Cruces epistemológicos entre espacio y memoria en la literatura chilena contemporánea. *Poéticas: Revista de Estudios Literarios*, 101-117.
- Torres Agüero, A. (2016). La nación evocada: Cruces epistemológicos entre espacio y memoria en la literatura chilena contemporánea. *Poéticas: Revista de Estudios Literarios*, 101-117.
- Ubidia, A. (2002). *Sueño de Lobos*. Quito: Txalaparta.
- Vallejo, R. (1995). Petróleo, y J.J. y utopías: cuento ecuatoriano de los 70 hasta hoy. *Kipus: Revista Andina de Letras*, 329-348.
- Vattimo, G. (1996). *Introducción a Nietzsche*. Barcelona: Ediciones Península S.A.
- Velásquez Vastelblanco, G. (2016). *Fundamentos teóricos de la hermenéutica fenomenológica para la interpretación del texto literario*. Colombia: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Verneaux, R. (1964). *Lecciones sobre Existencialismo: Kierkegaard, Husserl, Heidegger, Sartre, Marcel*. Buenos Aires: Club de Lectores.
- Vitagliano, M. (2018). Tres novelas frente al neoliberalismo: "El traductor", "El trabajo" y "La intemperie". *Tropelias: Revista de teoría de la literatura y literatura comparada*, 19-35.
- Volpi, F. (2005). *El Nihilismo*. Buenos Aires: Biblos.
- Waldenfels, B. (1997). *De Husserl a Derrida: Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Editorial Paidós, S.A.
- Waldenfels, B. (1997). *Introducción a la fenomenología: de Husserl a Derrida*. Barcelona: Ediciones Paidós, S.A.