

SOBRE LA CONSIDERACIÓN SOCIO-TEXTUAL DEL SUJETO

Eduardo A. SALAS
(*Universidad de Jaén, España*)

Palabras clave: Sujeto cultural, sociocrítica, determinismo histórico, autonomía del sujeto, sujeto literario, consciente / inconsciente.

Resumen: En un respeto absoluto por el concepto sociocrítico de “sujeto cultural”, se sugiere, sin embargo, un concepto más amplio que abarca las diversas dimensiones del sujeto y no solo la transindividual o colectiva, para permitir una mejor comprensión. Para ello, partimos de la consideración de la dimensión social del sujeto individual, más allá de un simple determinismo histórico, y con una mente capaz de combinar conceptos aparentemente contradictorios que aborda las múltiples facetas del ser humano y su manifestación textual.

Mots-clés: Sujet culturel, socio-critique, le déterminisme historique, l'autonomie du sujet, sujet littéraire, conscient / inconscient.

Résumé: Dans un respect absolu de la notion sociocritique de «sujet culturel», il est proposé, cependant, un concept plus global qui englobe les différentes dimensions du sujet et pas seulement la trans-individuelle ou collective, de manière à permettre une meilleure compréhension. À cette fin, nous commençons par la considération sociale de la dimension individuelle du sujet, comme être au-delà du simple déterminisme historique, et avec une pensée en mesure de combiner les concepts apparemment contradictoires qui aborde les multiples facettes de l'être humain et de sa manifestation textuelle.

Keywords: Cultural person, socio-criticism, historical determinism, autonomy of the individual, literary individual, conscious / unconscious.

Abstract: From an absolute respect for the sociocritical notion of “cultural person”, it is proposed, however, a more inclusive concept that encompasses the different dimensions of the person and not just the trans-individual or collective, so as to enable a more global understand. To do this, we start from the social consideration that should be the individual dimension of the person, such as going beyond mere historical determinism, and from a thought capable of uniting seemingly contradictory concepts that permits to tackle the multifaceted nature of human being and of their textual manifestation.

I

Como es sabido, desde que Descartes expresara la existencia de dos mundos diferenciados: por un lado, el mundo de las ciencias y de las técnicas, concerniente a los objetos y relevante al conocimiento científico objetivo, y, por otro, el del espíritu, la sensibilidad y el arte, concerniente a los sujetos y aprehensible sólo a través de un conocimiento intuitivo y reflexivo, desde entonces –digo– no es posible encontrar asidero alguno para la noción de individuo en la ciencia clásica. Sin embargo, fuera del tradicional ámbito científico y considerado a la manera de Descartes, el sujeto se vuelve fundante de toda la verdad posible y nos encaramos entonces con ese ego trascendentalizado por Kant.

Sin embargo, la orientación experimentada durante el siglo XX por las ciencias humanas y sociales hacia la científicidad clásica cambió radicalmente dicha consideración, pues, cada uno a su manera, Lacan, Althusser o Lévi-Strauss liquidaron en cierto sentido la noción de individuo. De esa manera se consigue expulsarlo, en primer lugar, de la historia, eliminando decisiones y personalidades para ver sólo determinismos sociales; en segundo lugar, de la antropología, para ver sólo estructuras; en tercer lugar, de la psicología, para ser reemplazado por estímulos, respuestas o comportamientos; y, en

cuarto lugar, también de la sociología. Tal vez, convenga recordar que el término “sujeto” es, en su uso común, una reacción contra el privilegio del yo o del individuo en el pensamiento humanista. El concepto es en gran medida producto de la obra de Lacan, para quien los sujetos son radicalmente distintos del yo, que es concebido como producto ilusorio del estadio del espejo, y de Althusser, quien lo emplea para analizar la transformación de los individuos humanos en sujetos, gracias a los efectos imaginarios de la ideología. La tendencia general es concebir al sujeto como efecto de una estructura, y no como su fuente u origen. El sujeto no habla y no es el origen del sentido; antes bien, es hablado por la ley y la cultura. El significante es primario, y el sujeto es poco más que un soporte para el intercambio de significantes (Macey, 1996: 599-600).

El *yo*, asegura el profesor Cros, es una máscara, un lugar-teniente, pues detrás de esta ilusoria subjetividad se oculta el sujeto cultural, o, en otras palabras, la noción de sujeto cultural implica un proceso de identificación, de manera que, en el sujeto cultural, *yo* se confunde con *los otros*, el *yo* es la máscara de *todos* los otros (Cros, 2002). El *yo*, por tanto, no se identifica con la subjetividad individual del sujeto, con el “sujeto del deseo” –por seguir con la terminología del profesor de Montpellier– sino que es un lugar-teniente suyo; “Instancia mediadora en cuanto señuelo del *otro*, entre el *ego* y el semejante, el sujeto cultural participa en el sistema que amordaza al sujeto del deseo” (Cros, 2002). Se trata, reitero, de la doble dimensión del ser humano, en la que sus dos constituyentes, *ego* y *sujeto cultural*, se manifiestan de forma diferente: el *sujeto cultural* se expresa en el enunciado mientras que el *ego* o *sujeto del deseo* sólo puede darse a oír en la enunciación; dos constituyentes, por otra parte, que emergen al mismo tiempo, habida cuenta que no es el sujeto quien se identifica con el modelo cultural, sino al contrario: es ese modelo cultural lo que le hace emerger como sujeto.

Yo, sin embargo, creo en la posibilidad de fundamentar científica, y no sólo metafísicamente, la noción de sujeto, puesto que creo en la posibilidad de concebir la autonomía, algo absolutamente imposible para cualquier visión mecanicista o determinista. Según Edgar Morin,

[...] la sociedad es sin duda el producto de interacciones entre individuos. Esas interacciones, a su vez, crean una organización que tiene cualidades propias, en particular el lenguaje y la cultura. Y esas mismas cualidades retroactúan sobre los individuos desde que nacen al mundo, dándoles lenguaje, cultura, etcétera. Esto significa que los individuos producen la sociedad, la que produce a los individuos. Debemos pensar de esta manera para concebir la relación paradójal. El individuo es, pues, un sujeto incierto. Desde un punto de vista, es todo, sin él no hay nada. Pero, desde otro, no es nada, se eclipsa. De productor se convierte en producto, de producto en productor, de causa deviene efecto, y viceversa. Podemos así comprender la autonomía del individuo, pero de una manera extremadamente relativa y compleja. (Morin, 1992: 71-72).

De manera que el individuo no sólo es producto, sino que, gracias, a su autonomía, es también productor. La lingüística señala que podemos integrar nuestra subjetividad personal en una subjetividad colectiva, de manera que cuando decimos “nosotros”, estamos integrando en nuestra subjetividad a otros diferentes de nosotros y eso nos permite hablar de “nosotros” para referirnos a cuantos integramos una nación o cualquier otra colectividad. Las categorías de herencia, filiación, influencia, parecido o transmisión hereditaria no hacen sino acentuar esa dimensión colectiva. Pero la lingüística

también nos enseña que cualquiera puede decir “yo”, pero que nadie puede decirlo por mí, de manera que esa cosa tan corriente que es ese “yo” es al mismo tiempo algo absolutamente único. Con esto no quiero decir que el “nosotros” o el “ello” o el “se” deban desaparecer, sino que el “yo” debe aflorar, debe emerger.

La famosa máxima cartesiana *cogito ergo sum* es esclarecedora en este sentido puesto que es aquí donde aparece la noción de sujeto indisolublemente unida al acto en el que no solo se es la propia finalidad de sí mismo, sino que también se es autoconstitutivo de la propia identidad.

Y sería interesante ahora reparar en algunos de los principios fundamentales de la identidad que avalan esta idea de autonomía del individuo que ahora me interesa poner de manifiesto. Por ejemplo, el de la inalterabilidad del sujeto a pesar de los cambios físicos que experimenta a lo largo de su existencia. Hay grandes modificaciones corporales que provocan el paso del niño a adolescente, de este a adulto y de este a anciano; pero cuando miramos una fotografía de nuestra infancia decimos: “soy yo”, aunque ya no tengamos esa cara ni ese cuerpo, de manera que ese yo que se mantiene inalterable a pesar de las modificaciones establece la continuidad de la identidad, aun sin ser conscientes de nuestro diferente comportamiento según las circunstancias que ha permitido hablar de una doble o múltiple personalidad del individuo.

Tampoco debemos olvidar, por otra parte, la característica afectiva de la subjetividad que nos convierte en sujetos en el acto mismo de la percepción y, por consiguiente, del comportamiento, ni, por supuesto, la conciencia –unida a la libertad, sin la cual no hay ética, puesto que la ética es el ejercicio responsable de la libertad–, es decir, no debemos olvidar el nivel de ser subjetivo, estrechamente vinculado a la cultura y al lenguaje, instrumento, este último, de objetivación que nos permite tomar conciencia de nosotros mismos

y que nos permite la autorreferencia y la reflexividad. Según Edgar Morin,

es en la conciencia donde nos objetivamos nosotros mismos para resubjetivarnos en un bucle recursivo incesante. [...] En toda la humanidad arcaica [...] la presencia del doble constituye la misma energía de la objetivación subjetiva, propiamente humana. El “doble”, espectro corporal idéntico a uno, es a la vez alter ego y ego alter. Se manifiesta en la sombra, en el reflejo y el sueño [...]. Al llegar la muerte, el doble se separa del cuerpo para vivir su vida. Esta experiencia del doble es la forma arcaica de la experiencia del sujeto que se objetiva. Hasta que logramos interiorizar ese doble y llamarlo “alma”, “mente”, “espíritu”. (Morin, 1992: 81).

Con todo ello no pretendo sino subrayar la necesidad de excluir todo pensamiento unidimensional, compartimentalizado, reductor y determinista, regido por los principios de separación y disyunción, para sustituirlo por un pensamiento complejo capaz de unir conceptos aparentemente contradictorios pero que permiten abordar la naturaleza poliédrica del ser humano y de su manifestación textual.

II

Puesta ya de manifiesto la complejidad y multidimensionalidad del ser humano, se impone ahora una breve reflexión sobre la dimensión social del individuo, porque no cabe duda de que lo social comienza con el individuo, por lo que ninguna sociología debiera eliminar las variables individuales a favor de diversos criterios de magnitud o, con otras palabras, toda sociología debe abordar, claro

está, la experiencia de cierta colectividad en un determinado tiempo y espacio, pero también la experiencia particular de cualquier individuo de esa colectividad. Tal vez haya sido ese olvido el que esté provocando la caída de los grandes sistemas de interpretación que pretenden explicar la evolución de la humanidad en su conjunto, así como la caída de ciertos sistemas políticos inspirados oficialmente en alguno de ellos. En ese sentido, por ejemplo, algunas corrientes de pensamiento recelan sobre el papel de la historia como portadora de sentido dada la dificultad para inscribir en el tiempo un principio de identidad; el resultado, según Pierre Nora (en su prefacio al primer volumen de *Lieux de mémoire*, 1984) es que se está intentando mostrar lo que somos a la luz de lo que ya no somos, se está buscando nuestra diferencia a través de signos visibles de lo que fue, y “en el espectáculo de esta diferencia el destello súbito de una inhallable identidad. Ya no una génesis sino el desciframiento de lo que somos a la luz de lo que ya no somos”.

Sin embargo, en palabras de Marc Augé (1992: 43),

nunca las historias individuales han tenido que ver tan explícitamente con la historia colectiva, pero nunca tampoco los puntos de referencia de la identidad colectiva han sido tan fluctuantes. La producción individual de sentido es, por lo tanto, más necesaria que nunca. (Augé, 1992: 43).

En ese intento de pensar y situar al individuo se han manifestado con claridad algunas voces, como Freud (en *El porvenir de una ilusión* o en *El malestar de la cultura*), que hablaba de “hombre ordinario” para referirse al hombre alienado frente a la élite esclarecida, integrada por cuantos individuos son capaces de tomarse a sí mismos como objeto de una operación reflexiva; o como Michel de Certeau que,

en *L'invention du quotidien*, habla de ciertas “astucias de las artes de hacer” que permiten a los individuos sujetos a las coacciones de la sociedad moderna globalizada desviarlas y utilizarlas para trazar en ellas sus itinerarios particulares.

Por otra parte, el concepto mismo de existencia, considerado de la mano de Kierkegaard, da buena cuenta de la dimensión individual del ser humano y nos habla de responsabilidad y de libertad, del individuo afirmado en sí y por sí, liberado de condicionamientos exteriores y de determinaciones a priori de cualquier signo. Según Jorge Juanes, la “naturaleza” del hombre descansa en la soberanía individual: “Existir significa elegirse contra el mundo integrado, empeñado en imponer el denominador común (supuestamente en nombre del orden y en beneficio de la masa sometida, obediente e inerte). Pero, no. Nadie puede sustituir a nadie, se es quien se es y hay que serlo. Y la manera en que la existencia soberana, relativa y diferente encarna, se personaliza y se pone en riesgo, da cuenta a la vez de una fractura de la nivelación circundante que pone en crisis el estado de cosas aceptado. Alternativa radical, en efecto, puesto que altera las condiciones de percepción del espacio y del tiempo, dando cuenta incluso y principalmente, de la firme decisión de resistir la aniquilación en ciernes de la vida abierta”.

Es sintomática también, en ese sentido, la proliferación, cada vez mayor, de esos espacios que el mismo Marc Augé denomina “no lugares”, es decir, de esos espacios que no pueden definirse ni como espacio de identidad ni como relacional ni como histórico; espacios que no son en sí lugares antropológicos pero en los que el ser humano pasa cada vez más tiempo y donde se manifiesta su individualidad solitaria. Ciertamente estamos en un mundo donde se nace en la clínica y se muere en el hospital, donde se multiplican los puntos de tránsito y las ocupaciones provisionales (cadenas de hoteles, grandes superficies comerciales y de ocio, clubes de vacaciones...),

donde se desarrolla una enorme red de medios de transporte (con sus aeropuertos y estaciones) y donde se impone a las conciencias individuales nuevas experiencias y pruebas de soledad:

nunca las historias individuales (por su necesaria relación con el espacio, la imagen y el consumo) han estado tan incluidas en la historia general, en la historia a secas. A partir de allí son concebibles todas las actitudes individuales: la huida (a su casa, a otra parte), el miedo (de sí mismo, de los demás), pero también la intensidad de la experiencia (la performance) o la rebelión (contra los valores establecidos). Ya no hay análisis social que pueda prescindir de los individuos, ni análisis de los individuos que pueda ignorar los espacios por donde ellos transitan. (Augé, 1992: 122).

Si bien es innegable, pues, que el individuo no es un ser aislado, no podemos olvidar que la vida en sociedad descansa en el plano individual o, al menos, recibe su presencia constituyente, de manera que la vida social encuentra un anclaje en rasgos específicos del individuo; aunque el mundo social no es reductible al plano individual, tiene, sin embargo, esa “textura”: “La textura individual es el impacto que diversas características *humanas asentadas en los individuos*, y únicamente en ellos, dejan sentir su efecto en el mundo social. Nos referimos a “la condición” o “existencia” humanas: vida, muerte, razón, sentimiento, sufrimiento, goce, temor, esperanza, etc. Las sociedades en general no nacen ni mueren, y de hecho son extrañas a las otras vivencias” (Rochabrún, 1993).

Resumiendo: no podemos olvidar la dimensión política del ser humano. Recordemos cómo el pensamiento sociológico de Ortega descansaba sobre la ineludible dimensión social del individuo, algo

obvio ya en la Grecia antigua donde se creó y consolidó la actividad de la *polis* que ha estado en la base de la política de todo el mundo occidental bajo muy diversas formas, incluso con importantes periodos en los que la política se ha utilizado, contrariamente, para despojar al individuo del uso pleno de ese derecho que es, al mismo tiempo, un deber; y algo frecuente también durante el siglo XIX, cuando grandes porciones de la población se incorporan a la vida pública, llegando a fraguarse, incluso, un politicismo que iba en detrimento de otras posibles funciones que el hombre podía desempeñar en la sociedad. El mismo Ortega ponderaba la proyección social del individuo de la siguiente manera: “El que no se ocupa de política es un inmoral, pero el que sólo se ocupa de política y todo lo ve políticamente es un majadero” (*apud* López Frías, 1985). Y recuérdese también que la noción de “compromiso” nace de esa proyección social del individuo; también la noción de “progreso”. Mi propuesta intenta, pues, considerar al individuo no sólo como un ser configurado o determinado por la sociedad, sino también como un ser configurador de la sociedad a partir de su ineludible proyección pública.

Insisto en que no se trata de desconsiderar la dimensión colectiva del individuo, lo cual sería un enorme error, como la historia se ha encargado de poner de manifiesto; en el excesivo egocentrismo, en la salvaguardia de la propia identidad, en el ferviente narcisismo de los escritores románticos, como Keats o Leopardi por ejemplo, reside el drama del yo romántico:

Al insistir hasta la saciedad en el yo, solo y autónomo frente al mundo entero, o al ceder a la fascinación exclusiva de la propia belleza, lo que hacen tales románticos es divinizar la propia carencia, la negatividad del yo contingente y su enorme vacío. Y esto es precisamente lo que van a descubrir

un siglo después con estupor, y ya sin retórica, muchos escritores postrománticos: la nada del solipsismo. [...] Y es que siempre que el individuo se aísla de los demás, por orgullo (Lord Byron) o por miedo (Kafka), se está separando de la única fuente que puede humanizarle del todo, la presencia de los otros. (Blanch, 1995: 69).

Pero, por el contrario, tampoco se deben olvidar los límites de una visión culturalista sistemática de la sociedad puesto que con ella se ignora, en buena medida, su carácter intrínsecamente problemático, las posiciones y reacciones individuales, que difícilmente pueden deducirse del “texto” cultural.

III

En base a esta disyuntiva, sería interesante acercarnos a la consideración del personaje o sujeto literario que, técnicamente, ha sido concebido desde diferentes perspectivas, entre las que destacan tres en particular: la perspectiva tradicional, que lo concibe como “imitación” de personas reales; la perspectiva sociológica, que lo interpreta según tipologías sociales; y la perspectiva semiológica que, bajo la denominación de “actante” lo estudia según la función que realiza en el texto. Me parece, sin embargo, muy acertada la propuesta de Carmen Bobes, según la cual el personaje podría concebirse “como una construcción textual que puede proyectarse y ampliarse con todo lo que puede ser una persona humana, de la que es representación” (Bobes, 1990: 49).

Asumiendo este carácter representativo de la persona humana propio del personaje literario, habrá que abordarlo desde diferentes perspectivas, por supuesto sociológicamente, pero, desde luego, considerando su multidimensionalidad.

Tomemos como ejemplo *El jinete polaco*, una excelente expresión de la superestructura ideológica propia del momento histórico por el que atraviesa España durante su larga posguerra civil y durante el posfranquismo y que se erige como un extraordinario texto cultural de la mano, además, de uno de nuestros más interesantes novelistas actuales: Antonio Muñoz Molina. “Las palabras no cuentan, invocan” (Muñoz Molina, 1991: 172), dice Manuel, el protagonista, en algún lugar del texto, es decir, que al hablar inconscientemente exponemos o nos acogemos a una determinada costumbre o razón colectiva que nos insta a manifestarnos de una manera concreta. En ese sentido, los protagonistas son definidos como personajes

habitados hasta la médula de su conciencia por las voces de sus mayores, herederos de un valor fracasado mucho antes de que ellos nacieran y modelados sin saberlo por hechos memorables o atroces de los que nada sabían, herederos involuntarios de la soledad, del sufrimiento y del amor de quienes los habían engendrado. (Muñoz Molina, 1991: 12).

Son seres que nacen predestinados –condenados podríamos decir– a repetir la misma vida de sus mayores, como si para vivir sólo bastara dejarse llevar; innumerables detalles de la novela así lo muestran, como esos “cientos, miles de hombres deambulando como sombras por una accidentada extensión de rastrojos y olivos” (p. 107) que permanecen en la memoria del protagonista, o el miedo al hambre de su abuelo, que aún le dura, “como a todos ellos” (p. 85).

Resulta imposible sustraerse al sentimiento del absurdo, a la incapacidad de comprender a la que se ven abocados los habitantes de Mágina cuya infancia había terminado tan prematuramente “que luego casi no recordaban haberla conocido” (p. 145) y para quienes

cualquier escape de la rutina supone “una irregularidad en el orden inmutable de las cosas” (p. 157). La presentación del protagonista ya en las primeras líneas es inequívoca:

él venido al mundo en una noche tempestuosa de invierno y a la luz de una vela, crecido en las huertas y en los olivares de Mágina, destinado a dejar la escuela a los catorce o a los quince años y a trabajar en la tierra al lado de su padre y de sus abuelos y llegada una cierta edad a buscarse una novia a quien sin duda habría conocido desde la infancia y a llevarla al altar vestida de blanco después de un noviazgo extenuador de siete u ocho años, él torpe, enconado, silencioso, rebelde, escribiendo diarios de furiosa desdicha en cuadernos de apuntes y odiando la ciudad donde vivía y la única clase de vida que había conocido y que legítimamente tenía derecho a esperar... (Muñoz Molina, 1991: 11).

Lógicamente, el empleo del plural y de pronombres indefinidos en sus expresiones es bien significativo del peso de la colectividad en la conciencia de los personajes:

y entonces, durante unos días, hasta que el terror se esfumaba igual que había aparecido, nadie se atrevía a quedarse en la calle después del atardecer ni a desviarse del camino hacia la escuela, y mirábamos con espanto los pocos automóviles que circulaban todavía por la ciudad. (Muñoz Molina, 1991: 77).

El desasosiego y la rebeldía misma que dicha situación generan al protagonista, le hace percibir la alienación a la que se encuentran

sometidos cuantos como él descubren inalcanzable la posibilidad de una vida diferente:

No sólo repetíamos las canciones y los juegos de nuestros mayores y estábamos condenados a repetir sus vidas –dice Manuel–; nuestras imaginaciones y nuestras palabras repetían el miedo que fue suyo y que sin premeditación nos transmitieron desde que nacimos, y los golpes que da el aldabón en forma de argolla sobre las grandes puertas cerradas de la Casa de las Torres resuenan en mi propia conciencia al mismo tiempo que en la memoria infantil de mi madre. (Muñoz Molina, 1991: 46).

Es más; es aquí donde descubre la inevitable doble dimensión de la persona –individual y colectiva–, la escisión del yo. Sólo así puede llegar a manifestar el importante sustrato socio-ideológico y cultural que soporta: “Oigo las voces que cuentan, las palabras que invocan y nombran no en mi conciencia sino en una memoria que ni siquiera es mía” (Muñoz Molina, 1991: 27).

Según el profesor Cros, las diferencias entre los sujetos corresponden a la mayor o menor adecuación del individuo a los modelos de comportamiento y a los esquemas de pensamiento que le son propuestos, divergencias que reproducen en buena medida las diferencias de clase. Por ello a Manuel le parecen tan lejanas e inalcanzables las vidas de los de la zona norte de la ciudad:

Allí imaginaba yo que vivían misteriosamente los ricos, los médicos, como el padre de Marina, los abogados, los ingenieros, en casas ocultas detrás de tapias encaladas o de verjas de hierro y rodeadas de cipreses y setos de arrayán, casas con timbres y cuartos de baño y placas doradas en

las puertas; que esa gente invisible viviera tan lejos de mi barrio, en el otro extremo de la ciudad, era sin duda una prueba de la lejanía que les otorgaba el dinero. (Muñoz Molina, 1991: 274)

las mismas donde

en los anocheceres de verano se oía el rumor de los aspersores y de las máquinas de cortar el césped, y si uno daba vueltas por allí olía a jazmines y a celindas y a hierba mojada y lo sobresaltaban los ladridos de los perros: risas y voces, conversaciones tranquilas en sillones de hierro pintados de blanco, olor de cloro y chapoteo de cuerpos en las piscinas que no podían verse desde la calle. (Muñoz Molina, 1991: 274).

La noción de sujeto cultural rinde cuenta, como se ve, de lo socioeconómico transcrito dentro de lo cultural.

IV

Este ejemplo de *El jinete polaco* pone, pues, claramente de manifiesto la utilidad de la perspectiva sociocrítica, en general, y de la noción de *sujeto cultural*, en particular, para el estudio de los textos literarios a partir de su capacidad para ir al núcleo mismo de la semiosis de la obra, dilucidando, en buena medida, la cosmovisión que encierra y mostrando de manera privilegiada el inherente carácter simbólico de la literatura. Pero, sin embargo, no abarca la manifestación textual del ser humano en su totalidad pues deja escapar su ya expuesta dimensión individual, que está en la base de las grandes obras maestras. Decía Benveniste (1995) que el fundamento de la subjetividad se determina por el estatuto lingüístico de la persona,

por el ejercicio de la lengua, de manera que no hay más testimonio objetivo de la identidad del sujeto que el que este da sobre sí mismo al hablar. Tal vez, ese sea, precisamente, uno de los grandes logros de Cervantes con su personaje Don Quijote: haber conseguido compendiar la complejísima naturaleza humana y también ese apetito universal de idealismo –refutado por la pedregosa realidad– que enaltece nuestra existencia. Tal vez, la aventura caballeresca no sea, después de todo, otra cosa, sino la manifestación del derrotero individual como fuente de expectativas y de esperanza. De ahí que la finalidad del caballero ejemplar sea alcanzar la perfección moral y espiritual, es decir, superar un itinerario de perfeccionamiento personal a través de la superación de obstáculos, pruebas y tentaciones. Posiblemente, el propósito de Cervantes fue el de alertar sobre dos graves errores en los que caía la sociedad del momento y en los que se puede seguir cayendo: el anacronismo y caducidad de algunos ideales, por lo que advertía sobre la necesidad de sustituirlos por otros modelos de héroes, sabios o santos, más eficaces para la vida del hombre contemporáneo; y, por otra parte, el error de una vida vacía, sin ideales, por lo que nos enseña en qué medida puede un ideal transformar a una persona:

Esto fue precisamente lo que más impresionaba a Unamuno, el hecho de que Alonso Quijano descubriera, después de cincuenta años de aburrimiento, que el hombre necesita creer en algo trascendente, y que por ello se agarrara, descabelladamente, al único gran ideal que conocía, producto de sus anacrónicas lecturas. En consecuencia, aquel hidalguillo manchego, convertido ya en Don Quijote, pasó a ser el mito del hombre que, pese a su vulgaridad, no puede dejar de ansiar (soñar en) una gloria personal, un amor ideal y una inmortalidad segura. (Blanch, 1995: 98).

Volviendo a *El jinete polaco*, cabe señalar que, como consecuencia de la concienciación de ese proceso de confusión que afecta al sujeto de la enunciación y desde allí contamina todas las categorías textuales generando efectos que pueden compararse con el fundido encadenado en donde llegan a confundirse el personaje y el narrador, así como de la enajenación a la que se ve arrastrado el personaje por el peso de la superestructura ideológica, es, lógicamente, el intento de ruptura con cuanto de alguna manera le viene impuesto y le aboca al fracaso, con las costumbres de esa

mezquina provincia –dice Manuel– donde no sólo el éxito era imposible, sino también el fracaso, al menos la categoría de fracaso que hubiera querido para sí, grande, sublime, con un énfasis de ópera y de suicidio romántico, sin esa modorra como de brasero y mesa camilla con que la gente fracasaba en Mágina. (Muñoz Molina, 1991: 96).

Una reafirmación de la individualidad, un intento de huida que tiene lugar en distintas fases vitales; en primer lugar, al inicio de su juventud, y, por tanto, imposible y desde la imaginación, proyectándose como un héroe “sin lealtades ni raíces” (p. 261): en ese sentido se nos muestra al personaje

buscando siempre voces y canciones extranjeras en la radio, imaginando que se iba con una bolsa al hombro y que la carretera de Madrid se prolongaba infinitamente hacia el norte, hacia lugares donde él vivía de cualquier modo y se cambiaba el nombre y hablaba sólo en inglés y se dejaba crecer el pelo hasta los hombros, como cualquiera de los héroes a quienes reverenciaba, Edgar Allan Poe, Jim Morrison, Eric Burdon, tan desesperado por marcharse y no

volver que no le importaría no ver más ni a sus amigos ni a la muchacha de la que estaba enamorado entonces, con un amor hecho más de cobardía y literatura que de entusiasmo y deseo, tan legendario, doloroso y ridículo, como su propia vida y sus sueños de huida. (Muñoz Molina, 1991: 12)

intento este no solo por parte del personaje sino también de cuantos le rodeaban:

mis amigos y yo [...] queríamos viajar en autostop al otro extremo del mundo y hacia el fin de la noche [...] o subir una tarde a la Pava y no regresar nunca, o volver varios años más tarde tan cambiados que nadie nos reconocería [...]. Y nos sentíamos atrapados en la víspera interminable de la libertad y de la nueva vida” (Muñoz Molina, 1991: 203)

vidas diferentes, como la del dueño del bar Martos, que había sido marino mercante y se había dedicado al contrabando en fronteras y puertos tropicales; o como la del comandante Galaz, implacable en el mantenimiento de la disciplina y la justicia; o, en fin, como la del corresponsal en Roma que bebía desengañadamente ginebra en una terraza de la Vía Veneto.

Es el mismo intento que, años más tarde, se materializaría tras sus estudios de interpretación y posterior ejercicio de la profesión en diferentes partes del mundo y que le permite mantener una cierta distancia con sus raíces (“mis pies no arraigan en ninguna parte”, dice en algún lugar del texto (p. 520))¹.

¹ Sobre la noción de “sujeto cultural” en *El jinete polaco*, *vid.* Salas (2009).

V

A tenor de lo expuesto y a partir de la consideración social que debe tener la dimensión individual del sujeto, como ser que va más allá del mero determinismo histórico, propongo, por tanto, para los enfoques sociológicos de los textos literarios y artísticos, una perspectiva más inclusiva que abarque las diferentes dimensiones del ser humano y no solo la transindividual o colectiva, de manera que permita comprenderlo más globalmente. La plasticidad antropológica, puesta de manifiesto por los nuevos conocimientos biológicos y sobre el desarrollo humano que ofrecen al individuo la capacidad de emprender su propia transformación, negando la concepción determinista para afirmar que el cerebro es permeable a la voluntad, nos remite a la idea de un sujeto multidimensional capaz de conjugar todas esas dimensiones en la construcción de la narrativa identitaria en las distintas condiciones a las que se enfrente. Creo, por tanto, que la noción de “sujeto cultural” debiera complementarse con otra que abordara la dimensión individual y ambas integrarlas en un solo concepto que, por ahora, no consigo acuñar pero al que dedicaré reflexiones posteriores. Como he señalado anteriormente, sólo desde un pensamiento capaz de unir conceptos aparentemente contradictorios podemos abordar la naturaleza poliédrica del ser humano y de su manifestación textual.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUGÉ, Marc (1992), *Los «no lugares». Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1993.
- BENVENISTE, Émile (1995), *Problemas de lingüística general, I*, México, Siglo XXI.

- BLANCH, Antonio (1995), *El hombre imaginario. Una antropología literaria*, Madrid, PPC – Universidad Pontificia de Comillas.
- BOBES NAVES, Ma del Carmen (1990), “El personaje novelesco: cómo es, cómo se construye”, en Marina Mayoral (ed.), *El personaje novelesco*, Madrid, Cátedra, pp. 43-68.
- CROS, Edmond (2002), *El sujeto cultural: sociocrítica y psicoanálisis*, Montpellier, CERS.
- LÓPEZ FRÍAS, Francisco (1985), “El papel de los intelectuales en la política”, *Cuenta y Razón*, 20, pp. 165-170.
- MACEY, David (1996), en Payne, Michael (comp.), *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*, Buenos Aires, Paidós, 2002.
- MORIN, Edgar (1992), “La noción de sujeto, en *Nuevos paradigmas, Cultura y Subjetividad*, Buenos Aires, Paidós.
- MUÑOZ MOLINA, Antonio (1991), *El jinete polaco*, Barcelona, Planeta (1ª ed.).
- NORA, Pierre (ed.) (1984-1992), *Les Lieux de mémoire* (7 vols.), París, Gallimard.
- ROCHABRÚN, Guillermo (1993), “Hacia un individualismo sociológico (o cómo salir del dilema de el huevo y la gallina)”, en *Sociedad e individualidad: materiales para una sociología*, Perú, Pontificia Universidad Católica, pp. 139-159.
- SALAS, Eduardo A. (2009), “Identidad y sujeto cultural en *El jinete polaco*, de Antonio Muñoz Molina”, en D. Bonnet, M. Á. Márquez y S. Hernández Montano (eds.), *Tabula Rasa. Semiótica y siglo XXI. Actas del XII Simposio – II Congreso Internacional de la Asociación Andaluza de Semiótica*, Huelva, Grupo de Investigación Gramática “Antonio Jacobo del Barco” (HUM-766) – AAS, pp. 157-164.