

J.E. RUIZ DOMÈNEC

EL VIAJE Y SUS MODOS: PEREGRINACIÓN, ERRANCIA, PASEO.

En 1767, Christian Cay Lorenz Hirschfeld escribe las experiencias de su viaje por el Grindelwald, donde habla acerca de los peligros a que está expuesto el viajero a causa de los «abismos» y las «salientes murallas de roca» que «intensifican el horror de aquellos salvajes yermos sobre los que se alza la terrible majestad de las nevadas montañas»¹. Los adjetivos empleados en su relato nos indican que para Hirschfeld ese viaje desempeñó un papel fundamental en el desarrollo de su imaginación creadora. Pero esa misma sensación ha cautivado el corazón de cualquier viajero y ha creado en él la necesidad de buscar su razón de ser en la contemplación de un paisaje lejano que hasta Goethe y Stendhal se identificó con el sur, pero que más tarde fue el norte sobre cuyo simbolismo (estudiado por Barry López²) Sam Shepard construyó el último gran ejemplo de una vivencia geográfica.

1. Citado y comentado por Joachim Ritter, *Subjektivität*. Frankfurt am Main, 1974.

2. B. López, *Arctic dreams: Imaginations and desire in a northern landscape*. Londres, Macmillan, 1986.

El deseo de viajar es una respuesta del hombre a la contingencia. Una vida inspirada por este deseo es, por su propia esencia, no tributaria, sino contradictoria de las certezas ideológicas que emanan del dogma³. Por eso mismo, viajar es una especie de movimiento que no cesa, cuya exigencia surge después de superar el rechazo agustiniano al mundo exterior. A semejanza de lo que hacían los héroes en la Grecia clásica (Ulises iba de un lugar a otro preguntando por el significado de lo que veía) los viajeros quieren descubrir por sí mismos todas aquellas cosas que permanecen ocultas a la simple mirada, con el fin de poner término a las quimeras de un mundo cerrado. Por ese motivo, y se permitirá decirlo con palabras de Alexander von Humboldt: «el viaje permite concebir los fenómenos de las cosas corpóreas en su contexto general, y la naturaleza como un todo movido y vivificado por fuerzas internas»⁴.

La curiosidad convirtió al europeo en el protagonista de una historia excepcional donde el viaje se situó en el centro de todas sus acciones⁵. Pero no le fue fácil conseguirlo. Uno de los fracasos más notables de los historiadores de las cruzadas, e incluso del propio Joinville, es el de no haber comprendido nunca el valor del viaje, ni su espíritu, ni sus inmensas posibilidades para descubrir lo ignoto. Por contraste, algunos contemporáneos de Joinville, Rubrouck o Polo por ejemplo, supieron gozar del extraordinario encanto del viaje y la aventura. La razón de fondo fue una valoración positiva del riesgo personal⁶, mediante el cual lograron justificar ese tipo de actos con los que se quiebran las fronteras de lo cotidiano y se renueva el orden

3. La «experiencia de la contingencia» la ha estudiado Hermann Lübbe, *Geschichtsbegriff und Geschichtinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie*. Basel-Stuttgart, 1977.

4. A. von Humboldt, *Kosmos: Entwurf einer physischen Weltbeschreibung*. Stuttgart, s.a.vol. I.

5. Christian K. Zacher, *Curiosity and Pilgrimage. The Literature of Discovery in Fourteenth Century England*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1976. Sobre el viaje como alteridad cf. Frederike Hassauer, «Volkssprachliche Reiseliteratur: Faszination des Reisens und Raumlicher ordo» en *GRLMA*, vol. XI/1. Heidelberg, 1986.

6. En el sentido recientemente analizado por Mary Douglas, *Risk and Blame. Essays in Cultural Theory*. Londres, Routledge, 1992.

social, ajustándolo a ese orden subyacente, inmaterial, donde se elaboran los mitos⁷.

Tal vez indirectamente se entablara así un gran diálogo entre la casa y el viaje, pues, como ha demostrado Yi-Fu Tuan, la oposición *home/journey* forma un conjunto indivisible que convierte la vida humana en una alternancia perpetua de estos dos elementos⁸. Estimulado por esta convicción el europeo examinó con ahinco unas geografías exóticas, según la expresión de Mary B. Campbell⁹, de modo que aquello que veía necesitaba explicarlo. Todos los relatos de viaje se han escrito siempre así. Por eso mismo, desde el momento que traspasa los confines del mundo, el viajero hace realidad ese «deseo de transferencia» que, en opinión de Dennis Porter, constituye la esencia misma del acto de viajar¹⁰.

De todos los relatos de viaje de la Edad Media, el que prefiero es el *Reisebuch* del caballero bávaro Hans Schiltberger. Un relato paradójico, al ser el resultado de una acción fortuita, como fue la de caer prisionero en Nicópolis¹¹. Schiltberger salió de su casa en busca de una cosa, la cruzada, y encontró otra, el viaje como forma de vida. Esta manera tan «novelesca» de contar la propia vida de viajero había tenido sin embargo un famoso antecedente: *il Milione* de Marco Polo, donde por vez primera, y de forma magistral, la historia de los relatos de viaje coincide con la historia de la novela¹².

Por supuesto, incluso antes de Polo no se dudaba sobre la existencia de diferentes modos de viajar, pero no se ponía ex-

7. Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*. Frankfurt, 1979.

8. Yi-Fu Tuan, *Segmented worlds and the self: Group life and individual consciousness*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, p. 6

9. Mary B. Campbell, *The Witness and the Other World. Exotic European Travel Writing, 400-1600*. Ithaca & Londres, Cornell University Press, 1988

10. Dennis Porter, *Haunted Journeys. Desire and Transgression in European Travel Writing*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1991, pp. 9 ss.

11. J.E. Ruiz Domènec, «Hans Schiltberger: esperienze di viaggio» en *Relazioni di viaggio e conoscenza del mondo fra Medioevo e Umanesimo*, Genova, 1993, pp. 305-315

12. P.G. Adams, *Travel Literature and the Evolution of the Novel*. Lexington University Press of Kentucky, 1983.

cesivo énfasis en su distinción: el viaje estaba considerado como una experiencia simple, en la que el viajero se dejaba arrastrar por las cosas del mundo y, en el mejor de los casos, se limitaba a anotar imágenes y recuerdos de lo que iba viendo. En cambio, desde Polo, la distinción de los modos de viajar se convirtió en un hecho inseparable de la historia europea. Por ese motivo desearía destacar aquí tres modalidades diferentes de viajar, que son, a saber: 1. La peregrinación, donde el viaje se convierte en la búsqueda del *locus sanctus* que relaciona el cielo y la tierra; 2. La errancia donde el viaje expone los motivos por los que los hombres deben buscar las razones de su existencia fuera de sí; y 3. El paseo, donde el viaje es expresión de una vivencia interior, a través de la cual el mundo se transforma en un paisaje lleno de significados.

PEREGRINACIÓN

La peregrinación es un viaje para dotar de sentido a la vida religiosa. Hoy, varios años después, la frase de Alphonse Dupront pasa a ser aún más verdadera¹³. Dada la imperativa necesidad de comprender la naturaleza del fenómeno religioso (algo que todos hemos aprendido de Emil Durkheim) la antropología y la historia han disputado para ofrecer una perfecta definición de este asunto; y, a medida que trabajos como los de Victor Turner se han ido haciendo populares, los hechos religiosos se han convertido en tema de estudio¹⁴. Hasta una época aún reciente, la peregrinación significaba una especie de superstición que atentaba contra la idea de progreso y modernidad (así lo entendió Emil Zola en su célebre novela *Lourdes*). Hoy, en cambio, la peregrinación se inserta en la inmensa vitalidad de los fenómenos culturales y sociales, hasta el punto que actuar como

13. Alphonse Dupront, *Du Sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*. Paris, Gallimard, 1987.

14. Victor Turner & Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. Nueva York, Columbia University Press, 1978.

un peregrino significa un esfuerzo desenfrenado por buscar a Dios en medio de sus múltiples hierofanías. Quizá por ese motivo (en realidad no tengo razones para creer que exista algún otro) la mayor parte de estudiosos han visto en la peregrinación la vía de acceso a un territorio marcado por una epifanía celestial: un territorio donde «el espacio y el tiempo se confunden», como le dice Gurnemanz a Parsifal en el primer acto de la ópera de Wagner que lleva su nombre: sentencia que, a juicio de Claude Lévi-Strauss, «ofrece la definición más profunda que jamás se haya dado del mito»¹⁵. ¿Es satisfactoria esta explicación? La etnología presenta siempre un mundo dominado por una decisión divina indiscernible, que se ha visto obligado a esconderse por la iniquidad de los hombres, pero que gracias a las ofrendas y otros rituales retorna al mundo de muy diferentes maneras. En la tradición cristiana el problema se agudiza al mantenerse viva la memoria de la abyección de Caín, y de la caída del género humano. La peregrinación responde a ese estado de ánimo pues se considera el vehículo más adecuado para acercarse a Dios.

Pero, entonces, ¿qué se busca a la hora de realizarla? Hay una abundante literatura sobre ello¹⁶. Algunos pretenden ver en la *vita peregrina* una muestra más del *contemptus mundi* monástico; otros en cambio creen percibir una crítica al rechazo a las cosas terrenales. Ambas interpretaciones son limitadas porque quieren encontrar en el acto de la peregrinación no una estructura metafórica, sino una posición moral. ¿Cuál es entonces el impulso del peregrino si no lo es su actitud moral o el miedo a la condenación eterna? Únicamente el sentimiento de absoluta contingencia de una vida que no tendría sentido sino encontrara ese lugar donde una vez ocurrió algo maravilloso.

En un primer momento, en la Alta Edad Media, como dan testimonio los casos de Egeria o del obispo Arculfo¹⁷, los via-

15. Cf. Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*. París, Plon, 1983 (trad. Barcelona, Argos, p. 254).

16. Donald R. Howard, *Writers and Pilgrims: Medieval Pilgrimage Narratives and Their Posterity*. Berkeley, University of California Press, 1980.

17. *Adamnan's De Locis Sanctis*, ed. Denis Meehan, Dublin, Dublin Institute for Advanced Studies (*Scriptores Latini Hiberniae*, 3) 1958. Cf. Jean-Michel Picard, «Bede,

jes a Tierra Santa se concebían como una hierofanía cargada de símbolos. La mayoría de relatos se organizan en torno a una idea fundamental: la búsqueda de un *locus sanctus*; una idea con la que se exploran a fondo las áreas culturales limítrofes del *mysterium tremendum*, donde se manifiesta, para decirlo al modo de Rudolf Otto, la calidad de lo numinoso. Pero, con el paso del tiempo, se produjo una profunda reelaboración de la *vita peregrina*, como podemos observar en el llamado *Codex Calistinus*. Este texto (cuyo libro quinto es en rigor una guía para el peregrino que acude a Santiago de Compostela, escrita por un monje a mediados del siglo XII¹⁸) cultiva el sueño de una humanidad que, dividida en diversas civilizaciones separadas por la lengua, las costumbres, los modos de vida, encuentra la unidad y, con ella, el sentido de las cosas, en una acción común: el viaje a la tumba del apóstol. El elevado número de peregrinos garantiza esa unidad de la Cristiandad largo tiempo deseada. Una unidad que logra fijar las fronteras de lo propio frente a lo extraño¹⁹.

No se puede sin embargo valorar el sentido de la peregrinación exclusivamente por sus logros sociales y culturales, sin tomar en consideración sus efectos, en particular el milagro. ¿Cómo se manifiesta el milagro en el interior del movimiento peregrino? Pasado el año 1100, Guibert de Nogent arriesgó una respuesta. Desde su punto de vista, el milagro manifiesta cómo el hombre vive bajo la protección de una bóveda celeste creada por Dios. El milagro se erige por encima del tiempo y su duración, vence a las fuerzas del mal y aparece como un puente sólido entre el hombre y la divinidad²⁰. Todo peregrino es consciente que ese

Adomnán, and the Writing of History», *Peritia*, 3, 1984, pp. 50-70». Sobre Egeria véase el estudio de Franco Cardini en Ferruccio Bertini (ed.) *Medioevo al Femminele*. Bari, Laterza, 1989.

18. Jeanne Viellard, *Le guide du pelerin de Saint-Jacques de Compostele*. Paris, Vrin, 1990. Cf. Norbert Ohler, *Reisem im Mittelalter*. Artemis Verlag, 1986 (trad., inglesa, *The Medieval Traveller*, The Boydell Press, 1989, pp. 184-198).

19. Un análisis de la estructura metafórica de esta guía puede verse en J.E. Ruiz Domènec, *El camino de Santiago y el sentido de la peregrinación*. San Sebastián, «Cuadernos de Sección Música», B, 1996, p. 11-20.

lugar sagrado al que dirige sus pasos, no forma parte de este mundo sino que es algo diferente tocado por la mano de Dios, al que el coro de los cantos y melodías litúrgicas no hace más que darle forma de monumento, pero que en último término es el espacio donde tiene lugar el milagro.

Resulta significativo, al menos para mí, que la peregrinación culmine en la acción milagrosa del lugar sagrado. Y precisamente en su interpretación (donde han competido autores del talento de Lucien Grellety, Daniel H. Tuke o el propio Charcot²¹) es donde se han logrado fijar los motivos por los que la peregrinación es un viaje que dota de sentido a la vida religiosa. Habrán comprendido sin duda que ésta no es por mi parte una forma de evasión ante la gravedad del problema que plantea el milagro en la vida social y cultural. Porque, si en algún momento los testimonios son fidedignos, y el respeto por los actos de quiénes los llevaron a cabo está fuera de toda sospecha, me parece entonces que esta realidad fascinante del milagro está depositada como aporía en el núcleo mismo de esta modalidad del viaje que llamamos peregrinación. Es a esta dimensión de la conducta humana a la que deberíamos prestar atención en futuras investigaciones, pero de momento creo que es mejor hablar de una segunda modalidad del viaje, la que afronta ese territorio profano donde a veces se escucha la risa de Dios. Ha llegado el momento de hablar de la errancia.

ERRANCIA

A mediados del siglo XII, la existencia humana se hace visible en un sentido eminentemente desgarrado. La integración de

20. J.E. Ruiz Domènec, «La prodigiosa historia de un peregrino a Santiago de Compostela en el siglo XII», en *Anuario de Estudios Medievales*, 17, 19.87, pp. 43-47.

21. Lucien Grellety, *Du merveilleux des miracles et des peleriganes au point de vue medical*. Daniel H. Tuke, *Illustrations on the Influence of the Mind upon the Body in Health and Disease designed to elucidate the Action of Imagination* (1872). Por su parte, *La foi que guerit* es el título que Charcot elige en 1892 para difundir en dos revistas de gran tirada, *The new Review* y la *Revue Hebdomadaire* las posibilidades del «faith healing» como terapia.

esta inquietud en las normas que rigen la sociedad constituye la innovación más revolucionaria de la cultura europea: el sentido de su «modernidad»²². Cinco elementos definen la naturaleza de una nueva forma de viajar que aparece a lo largo de estos años: salir de casa, buscar fuera lo que no se tiene, confiar en la amistad del resto del grupo, insistir en el honor personal, aceptar el destino que el amor impone. Esta nueva modalidad del viaje se suele designar con un término sacado de la tradición novelesca de estos años: errancia. Pocos dudan en la actualidad de la importancia de este fenómeno histórico²³. Confieso con todo que me siento orgulloso de haber contribuido en gran medida a su exacta definición. La errancia como una modalidad del viaje se compone de los siguientes elementos: 1. Una severa crítica a las concepciones sagradas del Universo, en la medida que la vida errante es el sello del valor personal por encima de las leyes divinas; 2. Una firme disposición a sostener que la existencia depende en gran medida de ese viaje; 3. Un modo de humanizar la vida, porque sólo en la búsqueda de un lugar común para todos los hombres se consigue saber que lo *humanus* se contrapone a lo *barbarus*; 4. Un principio de educación con el que se quiere impedir la implantación de un modelo de civilización basado en la exclusión; 5. Una concepción de la naturaleza que hizo del mundo exterior un lugar de iniciación personal común a todos los hombres, la casa de espíritu humano. Estos elementos que definen esa modalidad del viaje que llamamos errancia no pueden existir el uno sin el otro, se aclaran y se explican mutuamente al examinar cualquiera de las preguntas que asaltan a un hombre que se arriesga en ese viaje: ¿por qué es necesario salir de casa para encontrarse a sí mismo? Este tipo de interrogantes hizo posible la cultura europea²⁴.

22. B. Stock, *Listening for the Text, on the Uses of the Past*. Baltimore & Londres, The John Hopkins University Press, 1990.

23. Pioneros fueron los estudios de Erich Kohler, *Ideal und Wirklichkeit und hof scher Epik*. Tübingen, Niemeyer, 1970 (trad. Barcelona, Sirmio, 1991), a los que siguieron ingeniosos comentarios como los de Hélène Vérin, *Entrepreneurs entreprise*. Paris, Puf, 1982, pp. 65-90.

24. J.E. Ruiz Domènec, *La novela y el espíritu de la caballería*. Barcelona, Mondadori, 1993.

Reconozco que no todos los hombres de aquel tiempo experimentaron la sensación de lo que significaba la vida errante; pero en contrapartida deberé también reconocer que muchos menos se dieron cuenta de las formas monstruosas de ocupación del suelo que aparecieron en aquellos mismos años, con las que se comenzó a legitimar posturas como el *Lebensraum* o el imperialismo. Pero, mientras todos tuvieron la posibilidad de leer las aventuras de quienes hicieron de la errancia un modo de vida, apenas algunos lograron comprender el alcance cultural del agotamiento de la tierra. O expresado de otro modo: el sentido de la vida errante resulta fácil de seguir en la novela; pero, en cambio, sólo unos pocos fueron conscientes del riesgo que suponía utilizar la geografía como simple material de uso.

La errancia presta significación a los valores subjetivos más allá de cualquier principio dogmático. Cada uno tiene para cada otro, según se expresa en las novelas, algo propio que necesita entregar y por medio del cual se gana el derecho a formar parte de una comunidad, de la que espera recibir aquello que no tiene. La vida se convierte en un viaje para encontrar el enigma de la existencia: este fue el vehículo por medio del cual la errancia logró *espacializar* el transcurso temporal. El uso de numerosas existencias inventadas, de «egos experimentales», como gusta denominarlos a Milan Kundera²⁵, es necesario para desarrollar todas las posibilidades topográficas de la vida errante, tanto las que se aprovechan para la realización personal, como las que son abiertamente desaprovechadas.

Naturalmente, este sistema educativo del hombre tiene inconvenientes. El más habitual consiste en que cada viaje es el resultado de las afinidades de cada persona con una idea general. El pluralismo de visiones del mundo es un riesgo, pero un riesgo necesario si se piensa que ese tipo de viaje es una acción completamente libre. Chrétien de Troyes fue el creador de una soberbia metáfora sobre la vida errante utilizando para ello antiguos relatos de la cultura céltica. Sus personajes son caba-

25. Milan Kundera, *L'art du roman*. Paris, Gallimard, 1986

llos que pertenecen a una corte singular, la del rey Arturo, cuya finalidad en la vida consiste en buscar aventuras con las que poner a prueba su proeza y su valor²⁶. Todas las empresas llevadas a cabo por estos caballeros manifiestan el elevado riesgo con el que se vive la existencia. Hay quien cree que la errancia es la simple distracción de una clase ociosa: algo con lo que entretenerse. Pero el asunto es otro muy distinto. Chrétien ofrece infinidad de testimonios de esta observación como si sus novelas fueran la mejor prueba de que en la vida existe algo que está más allá del mundo material, que se inscribe en las necesidades del espíritu, y sin lo cual la vida puede ser más fácil, pero también más inútil.

La inclinación al ocio sin fin, ni intención, encierra en sí mismo todos los peligros de la conducta humana. El caso límite es la vida que por cesión del deber inherente a todo ser humano, desencadena la barbarie, que destruye la casa común que no es patrimonio de nadie, al serlo de todos. Para mantener firme la ociosidad se precisa de una fuerte convicción destructiva del medio natural en el que se vive. ¿Puede alguien aspirar a «volver a casa» sin antes haberse arriesgado a ir lejos en busca de su destino? ¿Es lícito gozar de la tierra sin haber participado activamente en su cultivo? Arrastrar consigo por el mundo la expectativa de lo que uno es, y aspira a ser, es el objetivo final de la errancia. Sin acercamiento a esta profunda inquietud del ser humano no hay historia, ni futuro. Solo hay remisión al poder supremo de la magia, la religión o el dogma.

La vida errante tiene un objetivo claramente político. Ir a los confines del mundo conocido o incluso más allá de ellos, impulsado por ese espíritu quiere decir simplemente que el hombre no puede estar tranquilo mientras la geografía sea disturbada por sus enemigos clásicos: la guerra, el hambre, la muerte. Desde el punto de vista político, la sensación de que la tierra está siendo disturbada por el enemigo, exige una toma de posi-

26. D. Maddox, *The Arthurian Romances of Chrétien de Troyes*. Cambridge, 1991. J.E. Ruiz Domènec, *La caballería o la imagen cortesana del mundo*. Genova, 1984.

ción nítida, conforme a la idea de que la tierra es la casa del espíritu humano. En este sentido, la errancia sobre la tierra es una delimitación moral de los peligros que se ciernen sobre la naturaleza. Desde Chrétien de Troyes, la novela nos ha enseñado siempre lo mismo: el sosiego del hombre no descansa sólo en la obtención de las materias necesarias para la subsistencia, también descansa en el modo de elevarse por encima de sus necesidades evitando los actos de barbarie. El viaje como errancia nos enseña que el desenfreno del hombre es la consecuencia natural de su clausura en sí mismo, al margen de los demás seres humanos. Pero, ¿cómo pudo sobrevivir esta idea en medio de las guerras del siglo XIV? Hoy sabemos que sobrevivió, y con enorme vitalidad, pero también sabemos que algunos tuvieron dudas sobre su porvenir: dudas que dieron origen a una nueva modalidad del viaje que denominaré paseo. Veámosla a continuación.

PASEO

Cuando Petrarca, tras subir al monte Ventoux, describe la experiencia de su viaje como si se hubiese sentido herido por un rayo, tiene que hacer uso de toda su imaginación para precisar el valor de esa acción donde, según opinión de Jacob Burckhardt, «se percibe y se goza el paisaje como algo más o menos bello»²⁷. El principio de estricta simetría entre decisión personal y modelo literario hizo posible que sus contemporáneos participaran de tan arriesgada aventura. Con la ascensión de Petrarca al monte Ventoux, el 26 de abril de 1335, se inaugura una nueva modalidad del viaje, cuya completa conciencia estética abre paso a la noción de paseo. Hubo que esperar sin embargo algún tiempo para comprender el alcance de la decisión

27. J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch* (1864), en Jacob Burckhardt *Gesammelte Werke*, Bamsel/Stuttgart, Schwabe & Co. 1978, t. III. Comentario y análisis de este problema en Joachim Ritter, *Subjektivität*. Frankfurt am Main, 1974.

de Petrarca. Justo en el momento que Schiller, en plena Revolución Francesa, escribe un poema que lleva el título de «El Paseo», sin duda un homenaje al «promeneur solitaire» de Rousseau, en el que fija la naturaleza de ese formidable mecanismo de búsqueda personal. Gracias a este poema, Schiller logra decir sobre la condición viajera del hombre lo que nadie se había atrevido a decir hasta entonces²⁸. Pero Schiller no hizo otra cosa que poner nombre a una experiencia que venía de muy lejos, de la época en la que Petrarca decidió subir al monte Ventoux. Porque Schiller no tenía más intención que situar los cambios culturales en una tradición lejana que conectaba sus planteamientos con los grandes humanistas italianos. Pero al hacerlo sacó a la luz los mecanismos utilizados desde el siglo XIV para conocer lo que Thomas Da Costa Kaufmann denomina «the Mastery of Nature» algo que la Historia había tratado de evitar hasta ese momento²⁹.

El paseo es una huida consciente del carácter fantasmal, por tanto engañoso, que tiene la realidad mágica del mundo en las civilizaciones tradicionales, una valoración positiva de la impronta del hombre sobre el *milieu*. Este sueño que el europeo arrastraba desde los tiempos de San Bernardo, Petrarca lo llevó consigo en su subida al monte Ventoux para desde allí liberarse de todo el pasado. El encuentro entre la naturaleza y el yo, es posible si se transforma el viaje en un paseo placentero, que saca al individuo fuera de su casa, confiando en su interioridad³⁰. El paseo aleja al hombre de la errancia, donde la aventura viene de fuera, para buscar dentro de sí el misterio que descubre mirando a la naturaleza como paisaje. El paseo es por tanto una acción estética que aspira a legitimar la infidelidad a las normas establecidas. Por eso mismo, desde Petrarca, sabemos que «la

28. Según Denis Cosgrove, *Social formation and symbolic landscape*. Totowa, N.J. Barnes & Noble 1984, esta percepción del mundo está ligado con el desarrollo de las empresas capitalistas.

29. T. Da Costa Kaufmann, *The Mastery of Nature. Aspects of Art, science, and Humanism in the Renaissance*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1993.

30. Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1989.

naturaleza en cuanto paisaje es fruto y producto del espíritu teórico»³¹.

En efecto, si en lugar de buscar «fuera», «en alguna parte del mundo exterior», la maravilla que justifique la vida personal, el viajero se compromete a buscar dentro de sí (en ese territorio que abona la teoría) la verdad, lo que en realidad hace es un «paseo» por entre una naturaleza que valora como el paisaje de sus sueños. Poco importa ahora que, al ser vista de esta manera, la geografía se convierta en un sistema orgánico de conocimiento, como el que propuso Alexander von Humboldt en su monumental *Cosmos*, lo que me interesa señalar es que el paseo consigue sacar al hombre de su abúlico retiro interior para recomponer su espíritu en la casa común de los hombres, que es la tierra.

Si se estima tanto y tan apasionadamente la herencia de Petrarca (entre los historiadores de la Edad Media lo ha hecho Arno Borst³²), si se la defiende como si fuera la única herencia posible, no es porque crea que es el mejor modo de viajar sino por ese formidable ejemplo de firmeza de carácter que permite la contemplación de la geografía como una transfiguración del mundo interior. Gracias a ella Petrarca y todos aquellos que creyeron en el paseo (como fue el caso de Schiller) hablaron de la condición humana en términos que nadie se había atrevido a utilizar hasta entonces, y situaron al hombre en una encrucijada de la que le resultaría muy difícil salir en los siglos siguientes, por cuanto al verse responsable del territorio que tiene ante sí (una naturaleza transformada en paisaje) consigue reconocer sus acciones positivas como sus acciones negativas. El amor a la naturaleza sólo es posible, de un modo responsable, cuando se descubren los nexos de comunicación entre el individuo y el orden universal, sobre el que nadie tiene derecho exclusivo al ser un patrimonio común de la humanidad. Si aprendiéramos de los humanistas y paseáramos por el mundo es muy posible que lográsemos poner fin a la máquina destructiva de nuestra

31. J. Ritter, op. cit., p. 131.

32. A. Borst, *Barbaren, Ketzer und Artisten*. Munich, Piper, 1988, pp. 471-528.

geografía que, por un ansia imperialista, empuja al hombre fuera de lo que es propiamente *humanus* entregándole a la barbarie.

* * *

A la hora de concluir, me gustaría evocar de nuevo la intensa fuerza con la que el viaje engendra su propio imaginario, y lo presenta a un público ávido de saber lo que está más allá de su propia casa. En los bosquejos aquí realizados sobre algunos relatos de viaje, he querido destacar la tragedia de una vida presidiada por la contingencia, de un modo pocas veces visto en la historia de la humanidad: una tragedia sino exclusiva al menos genuina del espíritu europeo. Podríamos haber seguido largo rato en busca de nuevos ejemplos, o de nuevas modalidades, que no han sido ni siquiera sugeridas, mas en ningún momento he pretendido un análisis exhaustivo. Preferí más bien desde un principio dejarme llevar por el espíritu de la levedad cuyo modelo ejemplar era para mi la forma como Jean Paul afrontó el mundo del viaje, lo que no debe ser obstáculo para que tengamos en cuenta que estas modalidades del viaje se superponen unas otras en el tiempo y en el espacio. Baste citar tan sólo el ejemplo de Chateaubriand que justificó su viaje a Jerusalén como si fuese una recreación del que quiso llevar a cabo San Luis y que relató Joinville³³. Peregrinación, errancia y paseo alumbraba con precisión una misma inquietud, afrontada de tres formas diferentes, sea en el siglo XII o en el siglo XIX. Si el camino elegido es uno y no otro, obedece a las propias convicciones interiores, que incluso en la actualidad conducen a algunos a peregrinar a un lugar sagrado, a otros a ir errantes para comprender el valor de su casa, y a muchos, entre los que quizá me encuentro, a pasear por aquellas geografías donde aún se escucha la voz del mito.

33. Chateaubriand, *Itinéraire de Paris a Jérusalem et de Jérusalem a Paris*, en *Oeuvres romanesques et voyages*, ed. M. Regard, Paris, Gallimard, 1969, t. II, pp. 769-770.s