

# Viajes con viático y sin viático

Javier DEL PRADO BIEZMA

Universidad Complutense de Madrid

## RESUMEN

A partir del planteamiento de la vida como *viaje*, y más concretamente de la *escritura* como *viaje*, y de unas reflexiones en torno a la etimología de la propia palabra, se plantea la diversa tipología de los viajes *con* viático, como las peregrinaciones, los viajes culturales, o los viajes de descubrimiento y colonización, y la noción de viaje *sin* viático como una metáfora del hombre moderno.

**Palabras clave:** Viaje con viático, Viaje sin viático, Viaje ontológico, Viaje como metáfora, Vida como viaje.

## ABSTRACT

Starting from the concept of life as a *journey*, and of *writing* as a *journey*, as well as from some reflections about the etymology of the word, this work proposes the different types of journeys *with* viaticum, such as pilgrimages, cultural journeys or discoveries or colonization, and the idea of journey *without* viaticum as a metaphor of modern man.

**Key words:** Journey with Viaticum, Journey without Viaticum, Ontological Journey, Journey as a Metaphor, Life as a Journey.

## 0. SITUACIÓN

Los más jóvenes tal vez se sorprendan del uso de la palabra *viático*, en el título que encabeza las reflexiones que voy a hacer en torno a la naturaleza del viaje. Esta palabra cuyos ecos, en el mundo occidental, nos llevaban, hasta hace muy pocos años, a las postrimerías de la vida (espacio nada lejano del famoso verso de Antonio Machado «cuando llegue la hora del último viaje»), esta palabra ha desaparecido de nuestro vocabulario con la desacralización de la vida y, por consiguiente, con la desacralización de la muerte.

Ahora bien, el hecho de que, para los más antiguos de entre nosotros, los filólogos tradicionales, la palabra *viático* nos remita, en el juego de las etimologías, a la palabra *viaje*, no va a ser, en mi intención, pretexto para un simple juego de palabras; no todo se agota con decir simplemente que, todo viaje, como luego veremos, es un *viático*, puesto que la etimología lo justifica. No; mis reflexiones no van a estar dominadas ni por la tendencia al juego de palabras, tan propicio para el desarrollo del pensamiento postmoderno, ni por una añoranza religiosa de tipo eclesiástico o clerical, que es a la que nos remitiría, en fin de cuentas, la palabra *viático* en su acepción actual: el viático, junto con la extremaunción, es la última ceremonia (y sacramento) en la que se ve implicado el cristiano; antes de iniciar el viaje definitivo al mundo de los muertos; en ella, éste recibiría el alimento espiritual necesario para emprender tamaña aventura.

Sin embargo, recuperar la palabra en su pura etimología nos va a permitir acercarnos a la esencia de la noción de viaje, y acercarnos a la evolución de esta esencia cuando la palabra pasa de su significado puramente material, (desplazamiento físi-

co de un lugar a otro más o menos previsto, más o menos preparado) a su significado existencial, espiritual: la vida como viaje y, ya más modernamente (aunque esta modernidad nos remite, al menos en el mundo occidental, a Montaigne y a sus herederos), a la escritura como viaje y, de manera especial, a la escritura de la novela como viaje.

Y en este nivel existencial o espiritual habrá que situar la oposición que establece mi título entre *viajes con viático* y *viajes sin viático*, pues en él cobra toda su pertinencia, y de esta pertinencia se alimentará el meollo de las palabras que siguen.

## 1. ETIMOLOGÍAS Y DEFINICIONES

La palabra *viaje*, como nos atestiguan Corominas<sup>1</sup> y otros historiadores del léxico, procede del latín *viaticum*, teniendo como etapa intermedia *viatge* (y aquí rendimos homenaje a esa pequeña *t* catalana que nos da testimonio aún de la evolución histórica). Ahora bien, aunque generalizada hoy en día en el conjunto de la lengua castellana, podemos considerar esta palabra como un término advenedizo y de última hora, pues falta en Nebrija, aunque ya es corriente en el *Quijote*<sup>2</sup>.

Durante la Edad Media y parte del siglo XVI, la palabra *viaje* aparece en los textos en concurrencia con *jornada*, más corriente hasta el siglo XVI y muy habitual en autores como Berceo y Arcipreste de Hita<sup>3</sup>.

Este pequeño recordatorio etimológico, que se puede completar y perfeccionar en cualquier diccionario de la historia de la lengua, nos permite las siguientes reflexiones. La palabra *jornada*, del latín *diurnata*, se refiere a lo que ocurre durante el día; lógicamente, al hablar de viaje, a lo que ocurre durante el camino que se lleva a cabo durante el día. *Jornada* (como parte del viaje) se opone, pues, a *noche* (como parte del viaje, también) y a su posible derivado *noctata*, palabra virtual que no se ha acreditado en español<sup>4</sup>, pero que sí tenemos en el francés *nuitée* y en el italiano *pernoctata*, para designar el hecho de permanecer durante la noche en un lugar, modernamente en un hotel – aunque en español sí tenemos el verbo *pernoctar*. Esta simple reflexión indica que, al menos antiguamente o, al menos, en la lógica de la seguridad vial, solamente se podía viajar de día. Con lo cual nos encontraríamos que un título tan sagrado de la novela francesa del siglo XX (*Voyage au bout de la nuit*, de Ferdinand Céline) entraría en plena contradicción semántica respecto del asentamiento histórico de la palabra; no así, como veremos, si llevamos la palabra *viaje* a la noción de la vida como viaje existencial – lo mismo le ocurriría a un estudio sobre Victor Hugo donde se estudiase su condición de poeta de la oscuridad y de la noche, con el título de *Victor Hugo, le voyageur de la nuit*.

<sup>1</sup> *Diccionario crítico etimológico de la Lengua Castellana*. 1954; reimpresión Ed Gredos.

<sup>2</sup> En contradicción con la rapidez con la que su uso aparece en francés, pues ya encontramos el término *veiage* en la *Chanson de Roland* (del siglo XI al XII), con un valor similar al actual de *voyage*.

<sup>3</sup> Que ya aparece en catalán desde el siglo XIII y en francés por la misma época, aunque con el significado de «etapa de viaje».

<sup>4</sup> Observemos que en inglés se distingue el término *travel*, general, como desplazamiento de un sitio a otro, del término *journey*, que también nos remite a la idea de que el viaje es, de manera habitual, diurno.

La palabra *viaje*, a su vez, al proceder del latín *viaticum*, es decir, «relativo al viaje, aquello que es necesario para el viaje», ofrece un desplazamiento metonímico, elevando a la categoría de viaje en sí a una palabra que servía para designar, simplemente, un espacio logístico de preparación para... —o de elementos necesarios para...—; noción que pertenecía de manera especial al latín vulgar empleado en el mundo militar. Era, pues, *viático*, era, pues, *viaje*, el conjunto de comida y de utensilios necesarios para iniciar debidamente y con cierta seguridad un viaje por las rutas más o menos trazadas, más o menos seguras, del Imperio Romano.

El viaje como viático, es decir, como actividad apta para llevar a cabo un desplazamiento sostenido, implica, pues:

- a) Una vía, un camino, un *iter*, y, como tal, se opone (y esta consideración es esencial de cara a mi razonamiento) a los términos de descubrimiento, de aventura y, ya en nuestro mundo moderno, de errancia, de vagabundeo, de nomadismo errático, y, por consiguiente, de extra-*vío*, etc.
- b) Una *ayuda externa* para llegar a buen término en dicho desplazamiento, lo que implicaba, a su vez, la existencia de un proyecto y la existencia de un objetivo; lo que podía implicar, si no se conseguía dicho objetivo, que el viático, o ayuda externa, adoleciera de una insuficiencia.
- c) La *búsqueda*, la creación (o la defensa) *de un asentamiento* (en el caso de que haya tenido como objeto la conquista definitiva de un territorio), o la posibilidad de *un retorno* después de la misión cumplida. A pesar de sus aventuras interminables, el viaje de Ulises acaba con la vuelta a Ítaca, a la casa del padre, a tu propia mansión, y no intenta encontrar, como el de Eneas, un nuevo espacio para *fundar* y para asentarse. Esta diferencia marca el sentido distinto (tanto étnico como existencial) que tiene la *Eneida* respecto de la *Odisea* —y su valor simbólico (ya lo hemos dicho)<sup>5</sup> de cara al imaginario fundacional del Occidente Europeo.

La manida expresión o verso de Antonio Machado «se hace camino al andar» es una piadosa mentira más del mito moderno de la autenticidad individualista, a no ser que al andar dejes en tu desplazamiento el hilo de Ariadna o vayas echando piedrecitas (que no migajas de pan que se comen los pájaros), como Pulgarcito; es el andar de muchos, por el mismo sitio, por la misma ladera o por los mismos roquedos, lo que imprime trazos e inscribe caminos por el suelo - o a no ser que, como los romanos, dibujes tu itinerancia por las losas de la red viaria del imperio romano.

Esta noción de viaje es la que nos permite considerar desde el cristianismo *la vida como un viaje con viático* es decir, como una preparación de la ida hacia la otra vida. En efecto, Cristo se presenta como camino («yo soy el camino, la verdad y la vida, el que me siga...»), camino, incluso, para el paso de la vida a la muerte, al asumir en Getsemaní<sup>6</sup> su propia muerte, en la voluntad de Dios, como tránsito, para él y para los

<sup>5</sup> Artículo, «El hombre y la creación de su morada»; *Creación espacial y narración literaria*; (ed. Concepción Pérez, Universidad de Sevilla, 2001)

<sup>6</sup> Cf. el magnífico libro de teología cristiana, pero de gran impregnación heidegardiana, de Emmanuel Flaque, *Le Passeur de Gethsémani – Angoisse souffrance et mort. Lecture existentielle et phénoménologique*; Cerf, París, 1999.

demás humanos, Por otro lado, Cristo se ofrece como alimento de agua y vida, carne y sangre, para llevar a cabo el viaje que es la vida. Finalmente, Cristo marca la insuficiencia del *aquí* frente al *allá* – elemento determinante de la partida, cuando se inicia el viaje en busca de un asentamiento mejor, transitorio o definitivo.

Es curioso observar, desde este punto, la naturaleza problemática del viaje de Chateaubriand en su *Itinerario de París a Jerusalén*<sup>7</sup>, perfectamente preparado, llevado a cabo como viático, en su ida de París a la Ciudad Sagrada por excelencia; viaje en el que Jerusalén es indicio y símbolo de todos los elementos necesarios al buen viaje: hay destino superior al punto de partida, hay camino, hay provisiones materiales y, sobre todo, espirituales; parte, esta primera que contrasta con la segunda, la de vuelta (la de la falsa vuelta, al ser su destino esencial Granada, destino profano y tramposo, donde el escritor se encontrará con su amante): retorno más o menos improvisado, al volver a Europa por un camino no tradicional, no preparado, sino por el norte de África, camino en el que el viaje deja de ser tal y se convierte en una procelosa aventura – sin viático –, pero necesaria para crear la figura del héroe que va al encuentro de la dama.

## 2. TIPOLOGÍAS DEL VIAJE CON VIÁTICO

En función de estas reflexiones, voy a proponer cuatro tipos de viaje, en los que el viático es un elemento esencial. Ahora bien, desde la perspectiva problemática que me ocupa, lo interesante de estos cuatro tipos de viaje con viático no está en aquellos aspectos que responden a los elementos que hemos definido como necesarios a un viaje con viático (no nos servirían para explicar el viaje del hombre en la modernidad), sino en la comprobación de los resquicios por los que estos elementos se escapan y se desmoronan. En este esbozo de tipología voy a ir, pues, de los desplazamientos menos problemáticos o convencionales a los más, esbozando poco a poco la morfología del viaje existencial moderno – sin lugar a dudas, sin viático.

### a) Las peregrinaciones

Las peregrinaciones, tal vez por su naturaleza religiosa, nos aparecen, desde las medievales a las más modernas (y en las más modernas podemos considerar las peregrinaciones de los hippies<sup>8</sup> a sus lugares sagrados, como Katmandú), las peregrinaciones nos aparecen como el prototipo de los viajes con viático – en la acepción más espiritual del término.

<sup>7</sup> Observemos la intencionalidad ‘ideológica’ del título: no se trata del simple e impreciso ‘viaje a Oriente’.

<sup>8</sup> Leamos uno de los libros fundacionales del movimiento: *Le pèlerinage aux sources*, de Lanza (Denoël, París, 1943) en el que el escritor siciliano recrea, a modo de diario, su viaje a la India, en 1936, en busca de «ese distanciamiento que propicia la agudeza de la mirada y que nos permite ver con claridad... Esa claridad que tiene un nombre, desprendimiento». A su vuelta, funda en Francia, a imitación de Gandhi, y organiza un grupo de discípulos, a modo de comuna.

En las peregrinaciones tenemos una vía marcada por el destino al que uno se dirige. Se va en peregrinación a Roma, a Jerusalén, a la Meca, a Santiago; y aunque todos los caminos conduzcan a Roma, se sabe que existió y existe una red viaria perfectamente organizada, ya sea en lo relativo al *iter*, como soporte geográfico del desplazamiento, ya sea en lo relativo al abastecimiento alimenticio, como soporte social del abastecimiento, que, a pesar de la precariedad de todo viaje, nos permite hablar de una logística bastante bien organizada de rutas y posadas. Las distintas ramificaciones del camino de Santiago es a este respecto ejemplar.

La peregrinación se iniciaba con un acopio de materiales que se iban renovando y que, cuando fallaban, eran sustituidos por esa aportación que en el mundo cristiano se consagró con la expresión «dar posada al peregrino», lo que implicaba alojamiento y comida. En algunos casos este acopio podía ser desmesurado. Se cuenta de un emperador del antiguo Mali<sup>9</sup> que, iniciando su peregrinación a la Meca, hizo tal provisión de oro y de metales preciosos para llevar a cabo su viaje que, al no llegar a buen término éste por motivos bélicos de la zona que atravesaba, al tener que detenerse en Alejandría, la irrupción en el mercado de estos tesoros causó una caída tal en el precio del oro que provocó una auténtica catástrofe económica para la época.

Acopio de material inicial, ello sin contar el acopio de bienes espirituales ligados a la fe y a los sacramentos (o a ritos equivalentes).

En la peregrinación, el objetivo, es decir el proyecto, está perfectamente claro: marcado por la necesidad de abandonar un espacio que se ha revelado insuficiente y de allegarse a otro, cuya suficiencia, real o imaginaria (espiritual), puede propiciar el bienestar o la salvación. A este respecto, resulta ejemplar el texto de Mallarmé, cuando dibuja el espacio de la futura peregrinación simbolista, en el Bayreuth de Wagner, «ton Temple», al que a partir de ahora todos nos encaminaremos ante «la insuficiencia de las patrias»<sup>10</sup>.

Es evidente que toda peregrinación conlleva la idea de vuelta, a no ser que circunstancias especiales hagan que la persona se asiente en un lugar («levantemos aquí tres tiendas...»), le dicen a Jesús los tres apóstoles, en lo alto del Monte Tabor) al que solamente se fue con la intención de volver. Es el caso de peregrinos que se instalan como solitarios en los alrededores de los lugares sagrados; es el caso de no pocos *hippies*, asentados en lugares de la India, constituida en su nueva patria.

Ahora bien, la palabra peregrinación lleva ya en el interior mismo de su etimología una grieta problemática. La peregrinación (del latín *per agrere*, es decir, *ir por el campo*) es ya constitutiva de una posible aventura (lo que puede o va advenir, ocurrir), en la que los caminos no están del todo diseñados; eso es así, hasta tal punto que *peregrino*, en francés *pèlerin*, es ya en 1050 sinónimo de extranjero. El peregrino

<sup>9</sup> Gongó Musá (siglo XIV).

<sup>10</sup> Mallarmé, Richard Wagner. *Rêveries d'un poète français*; en *La Revue wagnérienne*, 8 de agosto de 1885. A este respecto, es también ejemplar el magnífico poema de Lamartine, a pesar de su horrible título, *Hommage à l'Académie de Marseille*, (de la que se despide en un discurso en verso antes de iniciar su *Voyage en orient* (1832-33), y que, al cantar en cada estrofa las distintas razones por las cuales viaja, siendo esta última, la de la insuficiencia de la «patria», la esencial, acaba cada una de ellas con la constatación: «voilà pourquoi je pars».

no sería, pues, un caminante que va campo a través por un país extranjero – de caminante por tierra extraña.

¡Qué fácil tenía el cristianismo llevar el concepto de peregrino a su visión de la vida terrenal, cuando ésta no es sino un exilio por una tierra extraña, en espera de una problemática llegada a un lugar remitido al futuro, el lugar que se encuentra más allá, *post mortem*! Recordemos, una vez más, a «los desterrados hijos de Eva...».

Del conjunto de elementos semánticos que se desprende de la palabra peregrino me interesa, pues, en este momento, quedarme con la tenue oscuridad que se nos filtra a través de esa grieta que se nos abre *per agro*. El peregrino es un extranjero que emprende un viaje iniciático hacia un lugar real o espiritual de difícil aprehensión, a pesar del viático que le acompaña; y así lo entienden los románticos esenciales cuando echan mano de la palabra para ofrecernos su viaje existencial, aunque este viaje existencial se asiente en un itinerario geográfico tangible: el *Pilgrimage of Childe Harold*, de Lord Byron, los *Años de peregrinación* de Liszt, con sus veinte etapas musicales que, partiendo del nivel más material, los Alpes (con «La capilla de Guillermo Tell» y «El Valle de Oberman») nos lleva a los espacios más espirituales, («Sursum corda»).

## b) El viaje cultural

En el viaje cultural, y podemos coger como prototipo de este viaje el *Viaje a Italia pasando por Suiza y Alemania* de Montaigne o el *Viaje a Italia* de Goethe, nos encontramos con las mismas dominantes. Por un lado es un viaje cuyo itinerario se ha construido en función de un acercamiento al otro que, en este caso, marca un privilegio o una prioridad respecto del lugar del que se parte: la Francia de las guerras de religión, en Montaigne, la Alemania incipiente y aún bárbara, en Goethe, frente a la Italia y la Roma clásicas<sup>11</sup>. En el caso de Montaigne, prototipo por muchas razones del viaje en la modernidad, esta insuficiencia espiritual se acrecienta en función de los problemas de salud del propio Montaigne, que va en busca de una salvación material para su cuerpo que, en Francia, no puede encontrar (aguas termales, aguas lustrales, para sus dolencias de riñón).

La elección del punto de llegada del viaje cultural suele estar ligado a las riquezas que nos ofrece la alteridad: y, en el hallazgo de estas riquezas, a la emergencia del otro como contrapunto a la emergencia del yo. Su objetivo, en vez de ser espiritual, como en la peregrinación, suele ser epistemológico (cuando está ligado al descubrimiento o a la ampliación de un conocimiento étnico) u ontológico (cuando está ligado al descubrimiento y a la invención del ser para el otro y en el otro).

Los tres fallos que el propio Montaigne<sup>12</sup> pone de manifiesto en su viaje a Italia responden justamente a tres elementos que desdican el concepto del viaje como viá-

<sup>11</sup> El conjunto de la novela *Corinne*, de Madame de Staël (1808) puede ser leído como una puesta en ficción de la experiencia viajera de los intelectuales alemanes y británicos a Italia, con todos sus hallazgos y todas sus frustraciones.

<sup>12</sup> Cf. mis dos artículos, «Para una morfología del viaje existencial, I: aspectos teóricos», in *Filología Francesa*, n° 9, 1996, y «Para una morfología del viaje existencial, II: Michel de Montaigne», in *Revista de Filología Francesa*, n° 10, 1997.

tico, es decir, estamos ante los tres aspectos cuya ausencia ha convertido en problema el desplazamiento. No ha preparado bien el camino, que debería haber sido preparado con la ayuda de un buen guía experto (nativo y culto) en la zona que va a transitar, con lo cual en algunas ocasiones su desplazamiento se ha convertido en errancia. En segundo lugar, no ha previsto que lo que era el fin último del viaje, *la llegada al otro-esencial*, es decir a Roma, se ha convertido en una llegada a un terreno que ya conocía, puesto que, por un lado, el anecdótico, Roma estaba llena de franceses, y, por otro, el profundo, la Roma que él preveía ya no existe, pues sólo existe en los libros, es decir, se trata de una Roma que ya se conoce desde niño (y mejor que cualquier romano, piensa); con lo cual el acercamiento al otro ha sido un acercamiento fallido y, por consiguiente, no ha sido ni desvelador de una alteridad ni salvador del yo, en el contacto con esa alteridad benéfica, pues necesaria. El tercer fallo condensa de una manera simbólica este último, pues el otro, al que sí ha descubierto paradójicamente en Alemania y en Suiza (paradójicamente pues estas naciones eran secundarias en el proyecto inicial), solamente se puede convertir en yo si nos sirve de alimento en el momento del viaje y, sobre todo, después del viaje; y Montaigne se ha olvidado a su cocinero en casa, en su castillo de Aquitania, con lo cual éste no podrá hacerle a su vuelta los platos que ha comido durante el viaje – los platos en los que la alteridad era convertida sustancial y simbólicamente en alimento.

El viaje de Montaigne, mucho más que el viaje de Goethe, perfectamente preparado *a priori* (con una logística milimétrica, dispuesta durante años), se convierte por culpa de estos tres fallos en un falso viaje con viático que, en muchos casos, se ve abocado a la errancia interminable que es la vida – deambular, paso por lugares insignificantes, incapacidad para asentarse: metáfora al mismo tiempo de la vida (material) y de esa otra vida que es la escritura<sup>13</sup>.

### c) El turismo

El viaje cultural derivó, debido a la seguridad vial que poco a poco se instala en Europa, a las mejoras de las comunicaciones y al florecimiento de los hoteles, en lo que hoy día denominamos *turismo*. Un viaje, un *tour* (una vuelta) que, en principio, surgió de los presupuestos del viaje cultural, marcados, como hemos dicho antes, por una insuficiencia (cultural, aquí) y por la necesidad de un aprendizaje del otro (el naciente cosmopolitismo que eclosionará en el Stendhal de *Memorias de un turista*), aunque destinado a viajeros de menor altura cultural: el joven noble o burgués en periodo de formación.

Ahora bien, la elección de la palabra, buena en su origen (había que dar una vuelta al mundo que se consideraba civilizado para considerarse culto)<sup>14</sup> encierra ya un conjunto de trampas que van a convertir este viaje de iniciación cultural en un posi-

<sup>13</sup> Cf. mi artículo «Montaigne: écriture et itinérance», in *Cuadernos de Filología Francesa*, nº 10, Cáceres, 1997.

<sup>14</sup> El uso sistemático del galicismo se da, como se sabe, en el mundo inglés, hacia 1816.

ble falso viaje cultural por exceso de viático y por falta de ‘calidad’ en la fijación de los objetivos y en la elección del destino que deberían convertirse en los vectores epistemológicos existenciales del viaje. En efecto, la palabra *tour*, sobre todo empleada en la expresión ‘faire un tour’ (dar una vuelta) tiene ya un matiz de ligereza y de frivolidad, de diletantismo, capaz de pervertir su valor originario: se iba, pero se volvía... y esa vuelta tenía un carácter globalizante, capaz de encerrar un mundo en la circularidad simbólica del recorrido visitado y confrontado al punto de partida<sup>15</sup>.

En efecto, al turista se le organiza el *tour* con sus etapas y con su logística – y con su vuelta asegurada; y sólo cuando ésta seguridad no existe, el turista se encuentra ante la ocasión de ver como su viaje puede convertirse en aventura, casi siempre no deseada. Por otro lado, el turismo se asienta en un proyecto elegido (aunque sólo aparentalmente) por el que viaja, pero no construido, casi nunca, por él: la elección suele ser el resultado de una serie de ofertas y el desplazamiento se lleva a cabo por una red de rutas e itinerarios que ya en los prospectos casi siempre llevan ese nombre (itinerarios); finalmente, los viáticos pueden ser parciales o a pensión completa.

Estamos ante una partida cuyo principal motivo, si bien se asienta en una insuficiencia, ésta casi siempre tiene su origen en el aburrimiento o el cansancio de lo cotidiano<sup>16</sup>; lo que incita al aburrido a partir a la búsqueda de la diversión (en el sentido más primario del término: *di-versus*), provocando una ruptura momentánea del yo, cuando éste está momentáneamente vacante (periodo de vacaciones); ruptura que se subsanará con la vuelta, sin que el yo se haya enriquecido ni epistemológica ni ontológicamente – sólo se habrá *divertido* (tal como Pascal utiliza este término).

Estamos ante un destino que suele responder a esa ruptura o diversión psicológica, pero en cuya elección el turista no es dueño absoluto.

Estamos, finalmente ante un itinerario y una logística perfectamente trazada, sin resquicios para el descubrimiento o la invención (salvo si hay *over-booking* o trabas similares).

Así, en los tiempos modernos, siendo el turismo el viaje que mejor responde al concepto literal de viático, éste puede ser el viaje más insignificante, pues, habiendo heredado del viaje cultural el descubrimiento de la alteridad como aventura epistemológica y, en ocasiones, como aventura ontológica, el turismo convierte el descubrimiento del otro en un antídoto contra el aburrimiento del yo y, a veces, en un simple espacio de distracción ocupacional: hay que llenar unos días con algo distinto al trabajo de todo el año. Ahora bien, incluso desde su frivolidad, el turismo es el viaje que mejor pone de manifiesto la insuficiencia del espacio de partida; hasta tal punto es así que, en no pocas ocasiones, lo importante es marcharse del sitio donde

<sup>15</sup> No olvidemos el valor epistemológico (como ruptura de la clausura étnica europea) que tienen los viajes narrados de algunos ‘conquistadores’ españoles de América. Michel de Montaigne ya se dio cuenta de esa riqueza (y la puso de manifiesto), en sus *Ensayos*. Posiblemente, ese alcance epistemológico les viene porque participan aún del mundo intelectual del Humanismo. No convendría confundir estos viajes con los que analizaré en el apartado siguiente, más guiados por una dimensión científica.

<sup>16</sup> Lo que viene a significar lo mismo. Esa identidad opone el *aburrimiento* (psicológico) al *tedio* (onto-existencial): el cansancio que origina éste último no radica en lo cotidiano sino en el absurdo mismo de la noción de vida; la única partida, el único viaje (sin retorno) que puede salvar del tedio es la muerte.

uno está; poco importa si el punto de llegada es también insuficiente: al menos es distinto, es otro – y esa extrañación ya es suficiente y compensadora.

A este respecto, sería interesante volver sobre una novela como *Corinne ou l'Italie*, de Mme. de Staël, en la que la autora es capaz de cambiar sus experiencias, bastante banales, como turista francogermánica por Italia, en el espacio de una aventura ontológica, tanto para Corinne, la protagonista femenina, en sus viajes frustrantes a las fuentes, ya sea cuando desde Italia a Inglaterra o cuando vuelve, tras larga estancia, de Inglaterra a Italia, como para Oswald, el protagonista masculino, el inglés: un ser incapaz de asumir al otro (italiano) porque siempre que aparece algún elemento propio de su alteridad, ya sea en su diferencia anecdótica o en su esencialidad étnica, siempre surge el fantasma de una Inglaterra prepotente, inaccesible a la condición de patria marcada por la insuficiencia – insuficiencia que es el motor básico de todo viaje –material o espiritual–, incluso si es de conquista o de colonización<sup>17</sup>.

#### d) El viaje de descubrimiento y de colonización

El viaje de descubrimiento y de colonización tiene un objetivo claro, aunque el centro y los límites de éste se desconozcan. Se asienta sobre un proyecto más o menos bien trazado en función del desconocimiento de estos límites, y parte de una insuficiencia; cuando es de descubrimiento, de una insuficiencia cognitiva (el desconocimiento de las tierras y de los seres ignotos); cuando es de colonización, de una insuficiencia económica (hay que buscar nuevos territorios para proveerse de una riqueza que no se tiene en la patria abandonada)<sup>18</sup>.

En ambos casos, hay una voluntad de llegada, sin la cual no existiría ni descubrimiento ni colonización; por consiguiente, el viaje de descubrimiento nunca participa de la idea del vagabundeo o de la errancia. Ahora bien, si el viaje de descubrimiento completa esa voluntad de llegada con una voluntad de retorno (la búsqueda mítica del vellocino de oro), el viaje de colonización completa esa voluntad de llegada con una voluntad de asentamiento (el viaje mítico de Eneas). Es posible que en ambos casos esta voluntad de vuelta se pueda ver frustrada, ya sea porque no se llega, y uno se pierde, o ya sea porque el territorio en cuya búsqueda se ha partido sea una irrealidad. Es el caso de El Dorado. Entonces, un viático que existía en su origen, y todos sabemos hasta qué punto este viático está perfectamente preparado por los exploradores, tanto antiguamente (Colón y los Reyes Católicos) como en la modernidad (los aventureros modernos y sus patrocinadores), puede desaparecer. La vía se borra y nos encontramos en medio de la selva virgen<sup>19</sup>; el viático se agota y hay que

<sup>17</sup> Esa autosuficiencia es la que ha permitido a los ingleses conquistar (siempre) pero nunca colonizar, salvo en el caso de Norte América.

<sup>18</sup> Ésta es la raíz fundacional, en las conquistas y colonizaciones bárbaras, de las distintas naciones europeas modernas, como lo fue de la Roma mítica.

<sup>19</sup> *Nel mezzo del cammin di nostra vita / mi ritrovai per una selva oscura / che la diritta via era smarrita.* (Dante).

sobrevivir: el proyecto puede convertirse en una expulsión sin retorno, en un viaje sin viático que se convierte en la antítesis del *tour*.

El hecho de que los viajes de colonización en la modernidad ya no existan<sup>20</sup>, viajes de colonización que casi siempre son viajes, para el que los lleva a cabo, de expulsión, no elimina de nuestro horizonte esta dinámica que nos lleva, en la voluntad de horizonte, más allá de los límites conocidos y que ha sido ocupada por el concepto de *emigración*.

El emigrante es un viajero marcado por la insuficiencia de su patria, que parte con un proyecto precario y una voluntad de llegada y de asentamiento que, como sabemos, casi siempre es frágil y no del todo compensador, aunque todos sabemos que el emigrante conserva en el fondo de su corazón, por muy bien que se lleve a cabo su asentamiento en el país de llegada, la idea del retorno a la patria perdida, a pesar de que siga siendo insuficiente.

En el poema de Víctor Hugo, *A M. de Lamartine*<sup>21</sup>, donde el poeta (a pesar del título o, justamente gracias al título) perfila perfectamente la naturaleza y la dinámica del viaje de descubrimiento aplicadas, luego, al mundo del arte y de la poesía, como viaje hacia lo ignoto<sup>22</sup>. Pero el astuto poeta, al mismo tiempo que declara su admiración por Lamartine, al que nos presenta como el primer poeta moderno de descubrimiento, que asume la poesía como un viaje hacia las tierras desconocidas del verbo, reservándole el papel placentero del descubridor que, después de su viaje, es capaz de volver triunfante a su tierra de partida, enriquecido con los bienes que ha conquistado, se reserva para sí la dimensión más moderna, si cabe, (según una estética y una ética del fracaso) del poeta descubridor que, partiendo hacia esos lugares, en busca de los bienes que los subsuelos de la poesía esconden, no volverá triunfal, como Colón o Vasco de Gama o Lamartine, sino que morirá, como los descubridores franceses de las islas oceánicas, en alguna playa desconocida, a manos de los salvajes indígenas.

Con lo cual Víctor Hugo, situándose en la modernidad, asume la noción de viaje en la escritura, pero no desde la perspectiva del viaje con viático completo, sino del viaje en el que el viático falla, abocando al aventurero a la tragedia y a la muerte.

El poema de Víctor Hugo tiene otra peculiaridad que también nos interesa, que es la de llevar simbólicamente la aventura poética, vivida como viaje de descubrimiento, al dominio de los mundos inestables del mar, cuando se sabe que, a pesar de todos los mapas, de todas las cartas de navegación, de todos los sextantes y de todos los goniómetros, el mar no tiene caminos, sino imaginarios; y que, por consiguien-

---

<sup>20</sup> Salvo los espaciales y los que nos llevan a las profundidades del mar y de la tierra. Ahora bien, el viaje de descubrimiento ha sido substituido en el mundo moderno (lúdico y competitivo) por el *viaje de performance*: ver quien sube más alto, más rápido o con menos medios a tal lugar del Himalaya; ver quien da la vuelta al mundo en menos días y con menos viático. Habría que estudiar la morfología y el sentido de esta nueva especialidad viajera que convierte el espacio del viaje en deporte y en desafío (contra el otro, pero también contra uno mismo).

<sup>21</sup> Pertence al libro *Feuilles d'automne*, 1830.

<sup>22</sup> Un aspecto más que el gran Baudelaire («[...] Au fond de l'inconnu pour trouver du nouveau») le debe al no menos grande V. Hugo

te, el viaje por mar no puede ser, etimológicamente, un viaje; y eso lo explica muy bien el concepto de deriva esencial en la práctica marina – y en la práctica existencial (y en la escritura).

### 3. PRECARIEDAD DE UNA TIPOLOGÍA DEL VIAJE SIN VIÁTICO

¿Es posible, en verdad, una tipología de los viajes sin viático? Y, en primer lugar, ¿qué alcance puede tener la noción de viaje sin viático?

En efecto, en el viaje sin viático, por pura etimología, no puede haber vía. Como decíamos antes, por mucha buena fe y caridad democrática que tengamos al afirmar ese presupuesto imaginario de la ontología moderna, *no se hace camino al andar*<sup>23</sup> (lo cual no quiere decir que no se pueda andar sin hacer camino). Para que haya camino tienen que pasar *mucho pueblo* por el mismo lugar, por la misma hierba – o la apisonadora del ingeniero.. pero sabemos que lo propio del hombre moderno es la voluntad de trazar «su propio camino», de no ir por sendas ya holladas, de no seguir vías abiertas por maestros (pero sí por gurús).

Y, sin darme cuenta, pero llevados por la lógica del razonamiento, me he instalado en un espacio que ya no pertenece a la realidad material del viaje, sino al viaje como metáfora de la aventura intelectual o espiritual.

El viaje sin viático, es decir, sin vía, sin apoyo logístico, sin objetivo y sin meta, sólo puede pertenecer al mundo espiritual – o estar ligado a la aventura, en el alcance más precario de ésta..

Es significativo, al respecto, que los espacios privilegiados para los «viajeros» modernos de la poesía hayan sido el desierto y sus nómadas, el mar y sus piratas, la montaña y sus pastores trashumantes y, si se me permite, la noche. Es decir, espacios en los que los caminos o no existen o alcanzan una realidad virtual muy fácilmente borrada.

La ola, la arena, la nieve, la nada de la oscuridad.

A esta vía problemática se añade el hecho de que el viajero sin viático lo es porque ha rechazado todo apoyo logístico: o nadie le da nada para subsistir o no admite que nadie le dé el alimento indispensable para iniciar su camino: del mismo modo que se instala en la *autenticidad* (sigue fielmente unas leyes o unas fuerzas que emanan de su propio yo – *auto...*), se instala en la autosuficiencia (se basta a sí mismo). Así, el caminante del viaje sin viático, el caminante moderno se lanza sin apoyo logístico, salvo su propia perspicacia y su propia sabiduría.

El hecho de que no haya proyecto, el hecho de que la vía sea una vía borrosa que cada uno de nosotros va trazando al andar y que desaparece según hemos pasado, implica que el punto de llegada, como tal, es puramente hipotético y, en muchos casos, innecesario. Está clara (en apariencia) la insuficiencia que nos impele a andar, pero no está clara la suficiencia de un posible punto de llegada; punto que debería estar determinado por el proyecto y la voluntad de llevar a cabo ese proyecto: pun-

<sup>23</sup> Y, a pesar de todo, Jesús de Nazaret sólo hay uno.

to, de existir, que pondría en duda tanto la autosuficiencia como la autenticidad). Se puede pensar, incluso, avocados al límite del razonamiento, que para el viajero moderno (ajeno al concepto de viático – apoyo que siempre viene de fuera) el punto de llegada no está sino en el interior de sí mismo (es autotélico) y esta reversibilidad in-transcendente justifica la no necesidad de una vía, la no necesidad de un punto de llegada distinto del punto de partida, la no necesidad de una carencia que nos lleve fuera de nosotros mismos: podemos incluso suponer que, para el viajero moderno, el hipotético punto de llegada está en algún lugar secreto del punto de partida y que el único viaje que puede llevar a cabo es un viaje interior, de sí mismo a sí mismo.

El mito de la autenticidad<sup>24</sup> (en su clausura ontológica, ética y estética), en su autosuficiencia y en su autonomía, justifica la no salida del yo hacia el otro y hace imposible o, al menos, tramposa la necesidad del viaje que es siempre ida hacia la alteridad necesaria.

Pero vuelvo a mi razonamiento inicial; al no darnos nadie apoyo logístico, ya sea porque no se nos da o ya sea porque no queremos recibirlo, no existe la necesidad de la instancia de vuelta que organiza la segunda parte del viaje: la casa del padre (ya sea el de Ulises, ya sea el de Cristo y sus discípulos), no se erige en meta definitiva, acogedora y condensadora, tras la primera meta conseguida, el *tour*, en su circularidad, determinado por todo viaje con viático se desdibuja y se convierte en puro trayecto, en pura proyección es decir, el ser es lanzado *a través* y hacia *adelante*.

A no ser que esa vuelta sea innecesaria, al no haber abandonado el yo el punto de partida sino apariencialmente y no existir otra casa del padre que el reducto secreto de nuestro propio, aunque desconocido, yo: («Nous aimerions seulement tenter d'arriver une fois là même où déjà nous avons séjour») <sup>25</sup>.

El viaje sin viático sería, desde esta perspectiva, la negación del viaje en el sentido etimológico y natural del término; pero ¿no sería, en la misma dirección marcada por la semántica, el viaje esencial del hombre moderno?; ¿la esencia misma de su viaje ex-sistencial?

El viaje sin viático se nos presenta como el viaje del hombre que quiere ser o que se quiere ver a sí mismo *extra-viado*, pues no admite como válido ningún camino ya trazado, no admite como válida ninguna certeza definitiva que le pueda servir de viático ni admite ninguna meta prefijada, a no ser la marcada o buscada por las fuerzas de su autenticidad: ya nadie puede decir, «yo soy el camino, la verdad y la vida, el que crea en mí que me siga»; pero ya nadie quiere decir, «maestro, indícame el camino hacia donde debo ir» <sup>26</sup>, con lo cual el via-

<sup>24</sup> Que convierte al yo en punto de mira y en fiel (de balanza) de todo enjuiciamiento y de todo comportamiento de este mismo yo. Sería necesario llevar un análisis morfológico de la ontología, de la ética y de la estética modernas, ligadas al prefijo *auto*, como significante radical de su carácter autotélico.

<sup>25</sup> Heidegger, «La parole», en *Unterwegs zur Sprache*; ed. en francés, Gallimard, París, 1976; con el título, *Acheminement vers la parole*.

<sup>26</sup> Incluso, el concepto de vocación queda modificado: ya nadie nos con-voca (como antaño, e íbamos hacia la voz que nos había llamado, organizando nuestro caminar en función de esa con-vocación) y

je sin viático corre el riesgo, deseado, de convertirse en libre aunque azarosa errancia<sup>27</sup>.

A pesar de todo, a pesar de esta alternancia en mi razonamiento que nos ha llevado del viaje sin viático considerado unas veces errancia y otras veces como falso viaje (interior) alrededor de nuestro propio cerebro (de nuestra propia alcoba, empleando la expresión de Xavier de Maestre), el viaje sin viático se nos presenta como la gran metáfora del hombre moderno, que sigue pensando que, dadas las insuficiencias de las patrias y de los padres sólo le queda la posibilidad de instalarse en la idea de partida, sin meta posible, pero sin posibilidad de retorno, alimentado sólo por el producto de su propia cosecha. Y así, frente a la tipología clásica del viaje, perfectamente asentada en su naturaleza viática (peregrinación, viaje cultural, turismo, viaje de descubrimiento y colonización), el viaje moderno sólo salva la idea de insuficiencia y de partida («La chair est riste, hélas! et j'ai lu tous les livres. Fuir! là-bas! fuir!...»)<sup>28</sup> la necesidad de ir a otro sitio, aunque no tengamos ni camino ni herramientas para conseguirlo. Más que en el viaje, el hombre de la modernidad<sup>29</sup> se instala en la temática de la fuga y, más que un viajero espiritual, es un prófugo imaginario.

En función de ello, (y aquí sí se podría esbozar una tipología deshilachada del viaje sin viático), el viaje del hombre sin viático sí ha salvado el viaje de descubrimiento y de colonización, pero por lo que tiene de *expulsión*, por lo que tiene de *emigración*, por lo que tiene de posible *extravío*. No es el momento de estudiar el lugar (inmenso y esencial) que ocupan la idea de expulsión y de emigración en la literatura del siglo XX, considerados ambos conceptos no desde el punto de vista económico, sino elevando dicho concepto a la categoría de lo existencial y de lo político: la literatura del siglo XX es, en gran medida, una literatura de expulsados y de emigrados intelectuales y lingüísticos. A este respecto, conviene recordar que un término tan importante en nuestros días como el de emigrante o emigrado encuentra sus señas de identidad en el mundo literario no a través de la emigración económica, sino a través de la emigración política e ideológica, marcando un corte antropológico en la historia de Occidente; de ello da testimonio la novela de Gabriel Sénac de Meilan *L'émigré*, de 1797, la gran novela de la Revolución Francesa.

---

sólo obedecemos a la voz de nuestra propia llamada, con lo cual, cumplir una vocación no implica un ir hacia (en confianza o en desasosiego), sino, de nuevo, un asentarse, complaciente y reconfortante, donde ya se está.

<sup>27</sup> Este razonamiento debería ser matizado por la emergencia en la llamada postmodernidad de nuevos maestros y de nuevos viáticos, ya sea los que provienen de las nuevas religiones, con los nuevos gurúes, o de las fuerzas evidentes o subliminales de los media y de la publicidad – o de la mezcla perversa de ambos. Perversa, porque el *marketing* de ambos productos ha sabido preservar y propiciar cuidadosamente el mito de la autenticidad; contrariamente a las antiguas propuestas de viático, cuya esencia apostaba por la necesaria dependencia del yo respecto del Otro.

<sup>28</sup> Mallarmé, *Brise marine*.

<sup>29</sup> Modernidad, hasta que vive alimentado por la idea centrífuga de la carencia y de la ausencia de las fuerzas fundacionales; postmoderno, en cuanto se instala en la gravedad (*la pesanteur*) del simple estar: sociedad del bien estar, contemplada y asumida con cierta sonrisa irónica falsaria - autosuficiente.

Frente al viaje de expulsión, frente al viaje de emigración, pero paralelamente, el paseo (la *Promenade*) se alza como uno de los espacios privilegiados de la itinerancia moderna. Pero el paseo, observémoslo, contrariamente a la excursión, se construye sin objetivo fijo y sin red vial fija, hasta tal punto que muy fácilmente todo paseo se convierte en *vagabundeo* y *errancia*, actividades en las que el tema del otro por descubrir queda postergado ante la emergencia de los espacios ocultos y secretos del yo que van subiendo a la superficie de la conciencia, al ritmo de un caminar, musical e inconsciente. Y no nos podemos olvidar de la importancia que tiene esta dimensión en el nacimiento de *Les rêveries du promeneur solitaire*. Pero, tras Rousseau, Senancour, Hugo, Baudelaire, Walter Benjamin, etc. son perfectos vagabundos, a veces por la naturaleza, a veces por las calles de la ciudad, pero siempre por los laberintos o piélagos de su yo.

Si hubiese que buscar en la literatura moderna cuatro instancias viajeras fundacionales esta microtipología del viaje moderno o viaje sin viático, en la expulsión, la emigración, la autoexclusión y la errancia, yo me fijaría<sup>30</sup> en *Manon Lescaut*, de l'Abbé Prevost, como ejemplo perfecto del viaje por expulsión (aunque Manon se salva gracias al equipaje de amor que poco a poco va generando desde el interior de su propia existencia); en *Adolphe*, de Benjamin Constant, como ejemplo perfecto del autoexilio (sin capacidad para llegar a ningún puerto, pues no existe puerto y sin posibilidad de recibir o ganar algún viático, ni siquiera imaginario); en *René*, de Chateaubriand, como ejemplo perfecto de una emigración que no es sino una continua errancia, porque se parte desde la insuficiencia de la patria, pero con el deseo de una patria (imaginaria) mejor, porque ya no hay patria posible – han muerto o son espejismos de patria; en *Oberman*, de Senancour, pues se instala primero en la errancia, absurda, pues estéril frente a una naturaleza que es sólo espectáculo, antes de acogerse, de cara a un futuro histórico que está por llegar, en un remedo de estabilidad, capaz de aunar los ecos visuales y sonoros del espectáculo (que se creyó signo de transcendencia) y las comodidades de un nido rentable y seguro.

En otro momento desarrollaré el análisis de estas cuatro novelas desde este punto de vista; me conformo ahora con apuntar la dirección en la que agota la voluntad de viaje con viático que en algún momento puedan tener.

## 5. CONCLUSIÓN

Si he ligado mi reflexión al tema del viaje con viático o sin viático, ello se debe a que durante la primera mitad de mi vida (y esto lo suscribiría cualquier persona de mi generación y de mi formación) mi aventura vital estaba totalmente ligada al concepto de viaje con viático, en el que todo estaba asentado en una combinación perfecta de la cuádruple tipología clásica: vivía, vivíamos en vocación y en camino, rodeados de voces y de manos tendidas... Sin esperar a la muerte, incluso en la duda,

---

<sup>30</sup> Aquí, como en tantos otros espacios del nacimiento del hombre moderno, clausurado en una ontología inmanente, gozosa en su libertad pero precaria en su soledad, Francia es de nuevo pionera.

todos sabíamos muy bien hacia dónde íbamos, cuál debía ser, aunque no lo fuera, nuestro camino, cuál debía ser nuestro alimento, ya lo cogiéramos en el mundo religioso o en el mundo laico, y estábamos seguros de que, a pesar de todas las aventuras, nuestra vida siempre acababa con el retorno a la casa del Padre, con el retorno a nuestra Ítaca particular. Pero, en la segunda parte de mi vida, en mí y en mi entorno, el concepto del viaje existencial ha perdido (o ha ganado) todo referente viático. Consecuencia lógica de todos los niveles de orfandad en la que los hombres modernos nos hemos instalado.

Me dicen los compañeros más jóvenes que la vida no tiene por qué ser un viaje; que eso de la vida como viaje es una postura de la modernidad añeja, que sigue creyendo, desde el agnosticismo, en la necesidad de una transcendencia que añora, con desasosiego, como si fuera el nuevo paraíso perdido. Me dicen los más jóvenes que basta con que la vida se viva como una jornada, es decir, como un espacio insular en el día a día, como una presencia y un presente entre el ayer, que no existe, y el mañana, que puede no existir; que no hace falta hacer camino, que basta con ser paso, pisada, y, como mucho, trayecto (que no proyecto) fragmentado o repetido, en el olvido del ya cursado.

Pero no consiguen convencerme, pues me digo a mí mismo que para este falso viaje no hacían falta tantas y tan nutridas alforjas como las que me he, como las que me han, echado al hombro a lo largo de mi existencia.