

Apuntes para una poética existencial del viaje literario¹

JAVIER DEL PRADO, U.C.M.

0. PRELIMINARES.

0.1. Ignoro si existe una teoría global del viaje en la literatura occidental; existen, eso sí, reflexiones ideológicas y étnicas sobre los diferentes *espacios viajeros reales* -viajes clásicos, viajes medievales, renacentistas y, sobre todo, románticos; existe también abundante literatura sobre los *espacios viajeros imaginarios*: poética del viaje fantástico y, sobre todo, poética de los viajes *aux pays de nulle part*, empleando la expresión de Henri Trousson, es decir, poética de la utopía, pero en estos viajes imaginarios a la poética no le interesa tanto el viaje como trayecto, sino su *llegada final*, es decir, la creación del espacio fantástico, con sus referencias metafísicas o psicológicas, y la creación del espacio utópico, con sus referencias éticas y políticas, su respuesta a las instancias del miedo o del deseo.

Una *poética del viaje* debería contemplar, a mi entender, una *poética de la forma*, tan ligada en este caso a la *poética del relato*. Toda novela se construye sintagmáticamente como un viaje -viaje exterior, máximo o mínimo: el héroe puede viajar a través de ciudades, de países, de continentes o de mundos, pero su viaje puede contentarse también con el entorno de

¹ Este trabajo consta de dos partes, una de tipo metodológico y otra práctica, que se publicará en un próximo número de esta misma Revista.

su habitación, como en el texto de Joseph de Maistre; el viaje también puede ser interior, a través de una conciencia, como en los textos de Chateaubriand², o de un recuerdo recreado, evidenciado casi físicamente, como en la itinerancia que el héroe vive en su monólogo interior. La dinámica del texto narrativo, su itinerancia, lo religa fundacionalmente al espacio del viaje, unión que, sin embargo, se hace de una evidencia plural cuando el relato es autobiográfico y el yo del narrador construye su discurso entre un yo inicial, punto de partida, y un yo por construir, viaje que se pretende trayecto y meta de una voluntad o de una ensoñación ontológica.

Ahora bien, una *poética del viaje* no puede olvidar -y, en cuanto hablamos en narratología de catálisis temática, ello se hace evidente, una *poética del tema*.

Como es lógico, en la articulación temático-estructural de los dos niveles, paradigmático y sintagmático (ahora bien, dicha articulación es una opción frente a la posible consideración del viaje y de toda narración como conglomerado fragmentario, pulsional y errático del yo de la escritura), ello nos obligaría a articular dicha poética en tres niveles: una *genética*, una *morfología* y una *funcionalidad* de la instancia viajera en las que la escritura intenta responder a las preguntas siguientes: *por qué se viaja, cómo se viaja y para qué se viaja* en la realidad, y, sobre todo, en la ficción viajera de la escritura. Cada una de estas preguntas nos remite a un conglomerado de problemas o de elementos que es preciso desentrañar.

0.2. Como en todo esfuerzo tendente a la organización de determinado espacio literario, es decir, a la descripción de su poética, aquí también una pregunta nos viene de inmediato: ¿existe en la posible poética del viaje una *dominante* que informe las tres preguntas que antes nos hacíamos y que recorra todos los siglos literarios, al menos en Occidente? ¿O tenemos que contentarnos con una *dominante* relativa a un determinado espacio histórico o geográfico, como hace Jakobson cuando habla de las *dominantes* de la poeticidad?

Si, completando a Jakobson, o corrigiéndolo desde una perspectiva semántica, he esbozado una *dominante* poética de carácter más o menos universal -me refiero al *hiato*, en profundidad o en trayecto, que la escri-

² Creando en *René* los fundamentos de una nueva narrativa del yo -viaje introvertido- por oposición a la narrativa viajera extrovertida del pícaro.

ra establece entre la ficción de realidad que sentidos y conciencia perciben y la realidad de ficción que crea el lenguaje, siendo las variantes de la poeticidad de cada época o existencia particular el modo y la funcionalidad de dicho hiato-, puede ser oportuno o, al menos, fructífero desde el punto de vista metodológico apuntar una *dominante* en la poética del viaje que nos sirva de guía en nuestra especulación, aunque luego tengamos que desecharla por vacía e inútil.

La dominante de una poética del viaje sólo puede referirse al concepto de *itinerancia*; tal afirmación puede sonar a perogrullada, y lo es, si nos atenemos a su dimensión material, geográfica; pero deja de ser perogrullada si, bajo esta geografía transitada, recuperamos o descubrimos metafóricamente la dimensión ontológica del yo viajero: si el yo viaja es porque necesita (en algunos casos, esta necesidad puede surgir de una obligación externa) desplazarse.

Ahora bien, el porqué, el cómo y el para qué de esa itinerancia nos darán, en sus variantes, lo que llamaremos las dominantes de cada época, de cara a la génesis, a la morfología y a la funcionalidad de dicha itinerancia.

Cabe, sin embargo, sospechar, y por qué no decirlo desde el principio, que una poeticidad en sí no existe, y que tanto para la literatura en general como para la literatura del viaje sólo existe una actualización histórica e individual de una realidad ensoñada pero inasible: todo hiato es un hueco, una falla, un vacío, y el vacío no se deja aprehender fácilmente por la racionalidad.

1. LOS ELEMENTOS MATERIALES DE UNA POÉTICA DEL VIAJE.

1.0. Para poder situarse en este juego (como todo juego, la poética es placer, riesgo -el otro es más fuerte, soy juguete del azar-, pero también es aplicación, búsqueda de unas leyes que originan azar, riesgo y placer), es preciso tener muy presentes los elementos que pueden sustentar materialmente dicha poética.

1º. *El soporte de la itinerancia*, en su triple dimensión: el punto del que se parte, el punto hacia el que se tiende (se llega o no se llega) y el soporte material del trayecto (el mundo en su geografía física y humana).

2º. *El sujeto de la itinerancia*: el yo viajero -la conciencia que el yo tiene de su propia identidad y de la razón de su ida- con el *porqué* y el *para qué* de su viaje; al mismo tiempo que vemos en qué medida el *cómo* queda supeditado a las imposiciones del soporte. Ahora bien, antes de arriesgar posibles analogías metafóricas entre el soporte material del viaje y la realidad del sujeto, sí podemos comprometer una relación metonímica, al menos, entre ambos, en función de ese desplazamiento del que antes hablaba... pero en este desplazamiento, como en el otro, se llega o no se llega, se anda o no se anda, cabe incluso preguntarse si se parte. Sin esa relación metonímica entre el soporte de la itinerancia y su sujeto como espacio existencial, cabe preguntarse si de verdad ha existido viaje; volveré sobre este aspecto, que considero de la máxima importancia.

1.1. El soporte de la itinerancia.

1.1.1. Este soporte debe contemplar en primer lugar, como es lógico, el *punto de partida*.

Este puede ser espacio circunstancial y accidental para el yo, superficie lisa en la que el yo no ha penetrado y que, por consiguiente, no habita. Puede ser, en cambio, soporte mítico o existencial de la identidad del yo, patria, hueco geográfico, casa, oquedad materna que le da acogida y protección, nido.

Este espacio puede ser lugar que el yo abandona voluntariamente, en busca de la realización de un trayecto, de un proyecto³; puede ser, por el contrario, espacio de expulsión de un yo lanzado a pesar suyo a la exterioridad: una expulsión a la que el yo se niega o una expulsión que se convierte en huida.

El punto de partida puede significar un espacio que, abandonado, se olvida, o que al menos va a ser puesto entre paréntesis durante el periodo del viaje, pues en él el yo nada ha dejado que le sea esencial para vivir, y puede ser también el espacio al que el yo sueña volver, con una vuelta posible que mantiene la tensión y la alegría del regreso esperado, o con una vuelta imposible que sume la itinerancia en desesperación y añoranza.

³ Observemos de paso que ambas palabras tienen una raíz común y un prefijo que guarda profundas analogías.

Soporte esencial de la identidad, espacio de la expulsión no deseada, espacio del necesario retorno, el *punto de partida* puede convertirse, entonces, en el centro de una referencia, racional, emocional e imaginaria, que organiza tanto la itinerancia como el porqué y el para qué del viaje: en su estructura profunda, el viaje no es entonces una ida, es un *eterno retorno* posible o imposible, pero soñado, en el que el yo cobra su identidad y su función, no de cara a una meta, sino de cara al espacio perdido. Este viaje no es tránsito (trans-ire) sino físicamente; no es, al menos *a priori*, desplazamiento ontológico del yo.

1.1.2. El soporte material del trayecto.

Nada ha cambiado tanto, a lo largo de la historia de Occidente, como este soporte; a lo largo del desarrollo que sigue, iremos esbozando las causas de este cambio.

El soporte ofrece una *morfología en sí* (un en sí que no es obstáculo para que pueda ser leído de maneras muy diferentes, como veremos) que podría ser sintetizada en tres oposiciones.

El soporte del trayecto lo vive el yo viajero *como facilidad* que le ofrece un tránsito cómodo y una buena acogida; puede ofrecerse, sin embargo, como *obstáculo* que hay que vencer. España, la misma España, ofrece a los viajeros del XVIII su dificultad geográfica vivida como espacio negativo; esta misma dificultad podrá ser ensoñada por los viajeros del XIX como, al menos en algunos casos, si no algo placentero, sí al menos algo benéfico para las necesarias ensoñaciones del yo que necesita retornar a una naturaleza salvaje. Algo muy esencial ha cambiado en la mirada y en el deseo de un siglo a otro.

El soporte puede ofrecerse como *camino ya realizado* que permite el trayecto y que, en cierto modo, lo condiciona y lo orienta. (Es tan fácil, para los acompañantes de Montaigne, coger el camino que les lleva a Roma). Pero puede aparecer también como barbecho que impone, que exige *la creación del trayecto*, o incluso como maraña que lo hace imposible; y veremos luego lo que esta oposición le brinda a una poética del viaje. Oberman, en la novela esencial de Senancour, camina, sube y baja sin sentido, y se pierde -trazando una maraña aparentemente inútil en su caminar- por los mismos bosques, las mismas roquedas y los mismos prados, Saint Maurice, que los turistas actuales recorren en veloces vehículos,

camino de una estación de esquí, ignorando la materialidad del espacio que no ven, que no viven, aunque recorren (en un recorrido turístico).

El soporte se presenta, al fin, como *un espacio culturizado*; mejor, humanizado, convertido en cultivos y sembrado de casas, aldeas y ciudades. En el viaje de Montaigne, la naturaleza no existe, sólo existen pueblos y villas. Pero frente a este espacio humanizado por el que el viajero transita a saltos de ciudad en ciudad, puede aparecer algún espacio natural (y no estoy pensando ahora, ni mucho menos, en el *locus amoenus* de los clásicos, naturaleza tan culturizada como el espacio de la ciudad). Espacio en el que los arroyos y los ríos, las montañas y las quebradas, la materia vegetal y la materia mineral, el sol y las inclemencias son lo esencial: una naturaleza vista y vivida por el viajero como *Geo*.

Frente a esta morfología en sí, el soporte puede ofrecer también unas características íntimamente ligadas a la semiótica cultural de lo que hoy (y muy recientemente) llamamos *el paisaje*.

Si dejamos de lado la ensoñación de la naturaleza llevada a cabo a través de las dos grandes herencias clásicas, la utopía arcádica y el *locus amoenus* doméstico de los latinos -ensoñación que tiene un soporte esencialmente literario y escaso contacto real del hombre con la materia natural-, todos conocemos la lenta emergencia del concepto de paisaje en Occidente. Desde un paisaje naturalista, pero idealizado en su sencillez geométrica, como el que podemos ver en los cuadros de los primitivos flamencos o en los cuadros de los pintores del Renacimiento, a un paisaje que es campo, que es accidente geológico, que es manifestación vegetal y que, sin dejar de ser tierra en su conformación formal y sensorial, accede a la categoría de paisaje interior por el que pueden caminar y en el que pueden alojarse y descansar los movimientos y estados del alma de un determinado momento cultural o anímico.

Con el paisaje flamenco del XVII, con el paisaje inglés del XVIII, los *placeres de la imaginación*, que con tanto acierto analiza y describe Addison en su libro *The pleasures of imagination*, se encarnan de manera muy especial en los *placeres del paisaje*, un paisaje que ya nada tiene que ver ni con las construcciones imaginarias racionales a las que antes aludía⁴, ni

⁴ Y hago observar de paso que la racionalidad también tiene su proyección y su creación de fantasmas en el imaginario. El imaginario no sólo es material, como lo pueden pretender Bachelard y algunos de sus discípulos. Antítesis, simetría, proporcionalidad son factores básicos del imaginario, como se desprende de los análisis de Lévi-Strauss.

con los simples placeres -retiro, comodidad y sosiego- que nos ofrecía el *locus amoenus*.

Ahora bien, el paisaje que el viajero atraviesa puede ser vivido como *espectáculo*, en el sentido casi etimológico del término -objeto para la vista, objeto ofrecido a la curiosidad del viajero, que lo vive como elemento *pintoresco*, es decir, como reflejo y superficie cromática. Aunque todos sabemos que el cuadro que esconde todo paisaje no es superficie: Diderot, en sus *Essais sur la peinture*, atraviesa la capa que soporta el lienzo y, transitando por los caminos que la mirada traza por el interior del paisaje, puede llegar a profundidades insospechadas; puede, incluso, llegar a descubrir y a dialogar con el alma de las cosas y de las personas, que en un primer momento sólo parecían como *des verdure*s o *des pierres*.

Para el viajero moderno, el paisaje exige una *implicación*: cada rincón esconde una llamada o un rechazo, un eco; hasta que esta implicación pasa de metonímica a metafórica, y el paisaje es vivido como un símbolo viviente que encarna, en cosmos, la realidad más profunda del yo.

Rousseau viaja por las tierras que unen Francia con Suiza, y se detiene en lo alto de una colina. Mira el paisaje francés y ve cómo su apariencia silvestre, hirsuta, está significando una nación sumida aún en los males del Antiguo Régimen; vuelve la vista hacia Suiza y sus campos de vides perfectamente alineadas, con su escritura regular que recorre las colinas, le dicen de una democracia -aunque, como sabemos, en Ginebra ésta no exista: *simbolismo sociopolítico del paisaje*.

El Oberman de Senancour recorre a caballo y a pie las vastas soledades salvajes cortadas por abruptos precipicios, por los que las aguas alpinas se despeñan, y ve en esta ascensión y en esta caída, en este desequilibrio constante y en este esfuerzo inútil, la metáfora perfecta con la que significar su yo, que luego, al menos en parte, será el yo romántico: *simbolismo existencial y ontológico del paisaje*.

Addison o Lamartine, separados por un siglo (el de las Luces), ven en cada objeto del paisaje, en cada rincón, en cada movimiento, en su vastedad inabarcable y en su mínima infinitud, una constante metáfora de la divinidad, sin que en ningún momento podamos hablar de panteísmo: *simbolismo metafísico del paisaje*.

Pero, si este simbolismo del espacio transitado nos remite en proyección directa a la *lectura del yo* que lo mira y lo interioriza, también nos remite a una *lectura del otro*, porque el soporte que atraviesan en su itinerancia es primero, y ante todo, *metáfora de la alteridad*, es el soporte en el que se instala el hábitat real o metafórico del otro.

Antes de desarrollar este aspecto, que nos llevará necesariamente al estudio del punto de llegada, volvamos sobre el soporte de la itinerancia, para fijarnos ahora no en su materialidad real o simbólica, sino en el recorrido que por él se lleva a cabo.

1.1.3. La itinerancia.

Si bien el modo de la itinerancia viene orientado por el yo, como veremos, también influye en su organización -y hasta qué punto- la morfología en sí del soporte y, sobre todo, la lectura cultural y existencial -paisaje- que de éste se hace -o se ha hecho.

La itinerancia sin obstáculo material, sin oponente, puede convertirse en trayecto, línea recta sin desvío al servicio de un proyecto predeterminado. La itinerancia es entonces *trayecto (trans-jectare)* de un yo lanzado hacia adelante (*pro-yecto*).

Contrariamente, si el yo no asume esa proyección, o si el obstáculo detiene y desvía la línea trazada, llegando incluso a hacerle perder al yo su orientación, la itinerancia se convierte en *errancia* -meandro, deriva o pérdida. Pero no pensemos que el obstáculo se convierte aquí para el yo vagabundo en oponente, en fuerza negativa; a lo mejor ese obstáculo es la fuerza adyuvante necesaria al viajero que ha puesto su objetivo no en la meta, sino en el viaje. A veces no hay camino, y hay que construirlo; a veces no hay camino, pero no importa. El camino se hace para llegar, y lo que interesa es *no llegar, ir*, no ser ni estar, sino *ex-istir*. Veremos hasta qué punto Montaigne vive el viaje como itinerancia sin meta. Pero me reservo para luego desvelar el sentido metafórico de este aparente error.

Empezamos a sospechar las implicaciones existenciales y metafóricas que nos puede ofrecer una poética del viaje en el estudio de su soporte, pero tendremos que volver sobre ellas cuando hayamos analizado los elementos que constituyen el punto de llegada.

1.1.4. El punto de llegada.

Nada más formular la expresión, me vienen a la mente tres preguntas: ¿existe necesariamente en la conciencia del viajero la necesidad de la llegada, o la pretendida llegada es sólo un pretexto para la iniciación del viaje? ¿Cuál es el punto de llegada real del viaje: el punto de partida o el pretexto

llamado habitualmente *punto de llegada* que articula las dos partes del trayecto, en su ida y en su vuelta? Dicho de otro modo, ¿uno viaja para volver al espacio originario del yo o para encontrar y asentarse en una alteridad? Y finalmente, como continuación de la segunda pregunta, ¿uno viaja para ir o para volver, metafóricamente hablando, claro está? Pero veremos que, a veces, la pregunta no es tan metafórica.

Supongamos que el viaje *tiene una meta*, y que su objetivo es llegar a ella. El tránsito nos lleva por caminos desconocidos, cada vez más alejados de nuestra propia morada, *hacia la morada del otro*. El viaje es, entonces, proceso y culminación de un extrañamiento que el yo puede *asumir* como espacio diferente del punto de partida, pero que ofrece su acogida, porque *repite* o *sustituye* a la morada del yo. También puede asumirlo con indiferencia que sólo despierta su curiosidad -esa curiosidad espectadora de la que antes hablábamos. O *no asumirlo*: vivirlo como una penetración imposible en la que la morada del otro, superficie lisa e inasible, rechaza su abrazo y no le brinda su condición de nido al yo itinerante.

La morada del otro repite o sintetiza, magnífica, la morfología real y simbólica del soporte del tránsito. Es evidencia y metáfora del *otro político*: familia, tribu, nación (un entramado étnico de raíces que sustentan el existir del individuo en colectividad y le dan apoyatura social, señas de identidad, a partir de conceptos como patria, patria y Dios). Semiología del otro vivida como positiva o negativa; *fundadora de un nuevo espacio del yo*, a veces esencial si el espacio de partida fue vivido como expulsión o como necesidad de partida en negativo; o experiencia que pone de manifiesto una nueva frustración del yo en su salida, que se sentirá definitivamente huérfano -sin señas de identidad- o que añorará, a pesar de haberlo perdido, un punto de partida que, en principio, fue vivido como negativo.

La experiencia del otro en el viaje es similar a la experiencia del otro en el amor, y ello porque dicha experiencia está en ambos casos regida por *la identidad* del yo viajero o amante, que necesita o tolera, exige o aborrece, asume o rechaza, en plan de igualdad consigo mismo, *la diferencia*, la alteridad; aunque a veces el otro no es sino un pretexto para alimentar la curiosidad del yo con un simple escaqueo turístico o galante, pero entonces no se puede hablar ni de viaje ni de amor.

El trayecto esbozado por la morfología del punto de llegada nos devuelve inevitablemente al punto de partida. ¿Acaso la identidad del yo sólo busca en el punto de llegada los elementos que lo fundamentaban y/o simplemente lo aliviaban, en aquél, de la soledad del ser? - Una patria, una casa, una habitación que acarician con sus manos multiplicadas la superficie

de una piel que añora suavidades primeras, primarias, más compensadoras. Antes vivíamos y moríamos juntos, dice Chateaubriand - éramos como un entramado césped; ahora vivimos y morimos solos - como el roble. Antes y allí; ahora y acá. Espejismo del origen que el yo quiere convertir en una realidad, no sólo pretérita sino permanente.

Du Bellay abandona Francia -*su pequeño rincón de Francia, suave y cálido, del Anjou*- y se va a Roma. A pesar de las apariencias, a pesar de vivir en Roma durante una larga temporada, nunca llegará a la meta de su viaje. Físicamente en Roma, al menos en apariencia, su cuerpo real añora *la patria material* (la madre patria, dicho con ese oximorón magnífico que devuelve a la madre lo que es de la madre, tras un intento fallido de instalarlo en el espacio de la paternidad, que está más allá, en otro sitio diferente, si no contrario, del que nacimos). Desde Roma sólo vive en su *Loir gaulois*, en su *petit Liré*, prefiriendo al *air marin* la *douceur angevine*: prefiriendo a la apertura soleada e infinita del mar, sin raíces, sin cimientos, sólo olas y deriva, la clausura del valle minúsculo, enclaustrado. Y desde Roma, en su viaje fallido, nadie expresa mejor que él la calidad de nido que tiene la *matria* abandonada.

Pero su fracaso viajero total no para aquí: si bien podemos decir que su cuerpo está físicamente en Roma, del mismo modo que su cuerpo añoraba la patria material, también su mente añora la patria espiritual, *la auténtica*, la Roma antigua (de la que Francia, por otro lado, es réplica exacta, como podemos ver en el Soneto IX de sus *Regrets*)⁵. El viajero nada podrá encontrar en Roma para afianzar su yo, ya que incluso Roma está ausente en esta Roma que él tiene ante los ojos: *Nouveau venu qui cherches Rome en Rome / et rien de Rome en Rome n'aperçois*.

¿Problemas de época? No. Se trata aquí, como casi siempre, de un problema cuya raíz está en la vivencia que el yo tiene de su propia identidad. El viaje de Du Bellay, poeta nocturno, se diferencia totalmente del de los dos grandes autores franceses que son sus contemporáneos. Rabelais construye su *Gargantua et Pantagruel* como un viaje constante de los protagonistas, y este viaje tiene como objetivo, a través del conocimiento de la realidad que no se encuentra en el yo, sino en la alteridad, no sólo ese conocimiento, sino, en él, la organización misma del yo: el viaje es heurístico, tanto desde el punto de vista epistemológico como desde el

⁵ Y así le atribuye a Francia cualidades que sólo debería atribuir a Italia: *France, mère des arts, des armes et des Lois, tu m'as nourri longtemps du lait de ta mamelle*.

ontológico: construye la realidad y propicia la emergencia del yo. Montaigne organiza sus *Ensayos* como un viaje divagante a través del *anthropos* y a través del yo (pero luego hablaremos de eso), y lleva a cabo un viaje en el que cualquier añoranza del punto de partida será desterrada, como veremos.

La nostalgia del viajero que intenta recuperar en el viaje los recuerdos del punto de partida que abandonó, creyendo recomponer con estas migajas la identidad de un yo que la experiencia del otro, convulsa, fragmenta y dispersa, no es sino nostalgia del cobijo del que heredamos nuestras aparentes o prestadas señas de identidad.

Abraham -y los judíos en él-, elegido de Dios que quiere construir, fundar y fundamentar un pueblo en él y a partir de él (lo que implica que Abraham no tiene su origen en un pueblo que lo fundamente, sino que él es el origen de un pueblo que a partir de él se fundamentará -algo que implica una dinámica totalmente distinta en la relación que une los individuos normales con su origen étnico), Abraham sabe que la ciudad que abandona no es matriz de su futuro, sino punto de partida, y que la matriz de su futuro y de su pueblo está en él o en el proyecto que Dios ha trazado míticamente para él: *esté donde esté, imponiendo a su devenir un desplazamiento continuo, una itinerancia continua por tierras prestadas, sin añoranzas de pasado: la patria está en el futuro, por eso puede ser, y es necesariamente tierra prometida.*

Tal vez el error de los judíos, con el pasar de los siglos, ha consistido en considerar que la patria es algo material -una *matria*-, un espacio concreto, una tierra concreta, cuando la *patria* del proyecto divino sólo puede ser espiritual, y bien lo recuerda Cristo; desde este punto de vista, la aventura itinerante del pueblo de Israel, aún hoy, no es en la historia de Occidente sino la metáfora fundacional de la aventura *proyectiva* del hombre occidental⁶: ir de la *madre tierra* -pertenencia a la especie a través de la materia, del cuerpo- a la *patria celestial* -liberación de dicha pertenencia originaria, gracias al espíritu: *la libertad de los hijos de Dios*, aunque Dios sólo sea una metáfora del deseo trascendente del espíritu humano; pasar del espacio de la Madre al espacio del Padre, como las antiguas mitologías del espacio de la *Diosa* (cósmica, originaria, tangible) al espacio de *Dios* (espiritual, final e imaginario).

⁶ Algo que sólo nos ofrece el mundo judeocristiano y que en nada contempla la otra raíz del mundo occidental, la grecolatina.

Frente al viaje del eterno retorno (y todo retorno es eterno, ya sea porque el yo vuelve a las matrices arquetípicas primarias, o porque las matrices arquetípicas primarias se acercan hasta él, fundamentando su identidad, pero sustrayéndole en esa fundamentación su libertad de hijo del logos), el posible/imposible viaje sin retorno del yo a la búsqueda y creación de su propia identidad.

El viaje sin retorno puede llevarnos a la utopía -a un paraíso futuro, Cielo (Cristo), o gran ??? (Marx)-, en el sentido político que esta palabra tiene en la modernidad. El viaje que se inicia con la necesidad del retorno nos devuelve a la utopía perdida, al *paraíso perdido* que nunca existió.

En el primer caso, el viajero sabe que la llegada a la utopía es un imposible *material*. Por eso dilata el viaje o lo construye en su cabeza: la utopía es siempre espiritual, en el deseo o en el intelecto, y su única realización posible es la escritura. Por ello, lo que parecía ser meta en el viajero sin retorno sólo es parada, *relais*, para iniciar un nuevo trayecto y esbozar la ensoñación de un nuevo más allá.

Por eso el cristianismo ha podido convertirse -mientras Occidente ha estado dominado por la fe en el *logos*- en la esencia metafórica misma de la conciencia occidental. El cristianismo desvela la metáfora material del pueblo judío, y se inventa ese vector de existencia optimista: el sueño de la patria celestial: por ello puede haber una espiritualidad y una mística, como ya he dicho en otras ocasiones, del trayecto, de la tensión, y no sólo una espiritualidad de la realización, de la llegada, de la posesión. A partir de este momento, según las palabras de Jesús a la Samaritana, ni Dios ni la tierra prometida estarán en Jerusalén o en Garaitzin, sino en espíritu y en verdad.

El marxismo devuelve a la carne -a la historia- el sueño judeocristiano, pero se lo arrebató a todas las madres (patrias) de cara a un proyecto universal, sin fronteras, es decir, sin señas de identidad tribales o, mejor, en el interior de una identidad *internacional* en la que las diferencias no las fundamentan las patrias, sino el proyecto del yo.

Por ello, puesto entre paréntesis el ideal metafísico del cristianismo; abolido (y con gran regocijo para algunos) el ideal metahistórico del marxismo, nuestra época es una época del goce presente, pero sin esperanza de futuro; sólo en algunos casos completa su presente material con añoranzas de paraísos étnicos perdidos, en una vuelta a la madre tierra; espacio del instinto y de la irracionalidad de la carne, siempre peligrosos.

1.2. El sujeto de la itinerancia.

Desde que empecé a hablar del soporte de la itinerancia, no he hecho sino hablar del sujeto de ésta; ¿cómo podría ser de otro modo? Raramente el soporte asienta su semiología en su realidad material sin proyección significante; positiva o negativa, ésta le viene de la lectura que el yo y su contexto hacen de ella.

La *semiología de la itinerancia* está determinada no sólo por las condiciones culturales en las que vive el yo (si éstas influyen, influyen esencialmente desde los puntos de vista que analizábamos al explicar la morfología del paisaje), sino de un modo especial por *el modo en que el yo asume su identidad*.

El yo puede vivir su identidad como una *transcendencia* o como una *inmanencia*.

En el segundo de los casos, el yo es -o al menos pretende o sueña ser- un yo sin raíces que se basta o que pretende bastarse a sí mismo -*como Dios*, según la expresión de Rousseau, tan manida por la crítica. No existen, en este caso, ni asentamientos ni raíces tribales de sangre o lengua, o al menos éstas se han roto, se han diversificado en los múltiples procedimientos del mestizaje o de la orfandad. Ni asentamientos geográficos, climáticos, ni adherencias étnicas de las que uno no se pueda liberar; no es preciso entonces que el yo viajero vaya con sus dioses al hombro, como las tribus para las cuales un dios minúsculo -su ídolo- no era sino una manifestación particular y determinante de su etnia, y no la ensoñación de una identidad divina única y general.

Si el yo vive su identidad desde esta perspectiva, es decir, si su fundamento reside en su propia esencia, aunque ésta sea un hueco, el viaje puede ser un viaje libre y el yo se acomoda en cualquier lugar. El retorno, si existe retorno, estará regido por una necesidad circunstancial, económica, laboral o social, pero no por una necesidad ontológica. Mi patria está allí donde yo estoy. La itinerancia y el lugar de llegada se convierten en la ofrenda del descubrimiento de la alteridad que permite la creación de otros espacios en los que nace una nueva identidad del yo o que simplemente son banalizados en exotismo.

Con los restos que me han ido deslumbrando y desvelando a lo largo de mi viaje construyo mi patria, que es el fruto de una elección; patria espiritual o de ficción, evidentemente, a no ser que tenga la suerte de Adriano y pueda construirme mi *villa*, en la que intento recuperar en edificios, jardines y estanques todos aquellos lugares -Egipto, Grecia, Asia Menor,

Germania- en los que el yo se ha ido creando en itinerancia -pero a Italia no volveré nunca. A falta de *Villa Adriana*, recuperando la frase que Yourcenar pone en boca de su protagonista al principio de la novela, al viajero le queda crearse su patria en el libro: ¿qué otra cosa, si no esta nueva patria, es el libro de viajes, cuando la experiencia del otro ha sido positiva?

Si el yo asienta su identidad en una *transcendencia*, ésta puede ser de doble naturaleza. Es preciso distinguir cuándo el asentamiento del que se parte tiene una *base material*, tribal, geográfica y étnica, con las vinculaciones, arraigos y desarraigos de los que antes hablábamos. Pero la transcendencia puede ser también *metafísica*, al menos en la fe. Incluso en este caso es preciso tener en cuenta una doble articulación: el *dios* que asienta la identidad del yo puede ser un dios mínimo, restringido, que pertenece a la tribu, y entonces el viajero, como las hijas de Labán, tiene que llevárselo a costas cuando pretende ir hacia un nuevo espacio; o el dios puede ser un dios total, un *Dios* en espíritu y en verdad, desligado de cualquier concepto tribal, un dios que está en todas partes: los hijos de este dios pueden viajar libremente bajo cualquier cielo, porque siempre están bajo la mirada del padre.

En los *dos primeros casos* -cuando la transcendencia es material y cuando la transcendencia, aun siendo metafísica, se religa de manera determinante a esa materialidad étnica-, el yo no puede abandonar el soporte de su identidad sin sentir un *des-arraigo*, un *des-tiempo*, un *ex-ilio*, es decir, una *ex-pulsión*, que no sólo es expulsión del soporte de la identidad, sino que es también expulsión que lo lleva fuera del espacio que constituye la identidad profunda del ser.

La itinerancia no es, en estos casos, la ofrenda que nos hace el descubrimiento del otro, positiva para la emergencia de un nuevo yo, sino la manifestación dolorosa de *la esclavitud que nos liga a una identidad contingente y precaria*: el yo descubre que, frente al otro, sus señas de identidad son relativas y mínimas, cuando las había vivido como un absoluto, en unión y en unicidad.

El viajero, entonces, cierra los ojos o los abre hacia su interior; va sin ver, recordando, identificando aquello que nos recuerda el espacio perdido, como su réplica recuperada, o negándolo cuando no puede identificarlo; *negando*, por consiguiente, *la diferencia*.

El retorno, si es que ha habido partida real, es entonces una necesidad ontológica: soy allí donde está mi patria originaria, porque soy en ella y por ella, y fuera de ella no soy.

Contrariamente, si el yo asienta su identidad sobre una transcendencia *en espíritu y en verdad* (y no en patria y en etnia) -el Padre y, por consiguiente, la patria, estará en cualquier lugar del mundo-, el viajero podrá recorrerlo porque allá donde vaya se encontrará entre hermanos de espíritu. Es ejemplar, a este respecto, la imagen del misionero cristiano auténtico, fundando patria en las etnias a las que va y asimilándose a ellas, es decir, cobrando unas nuevas señas de identidad en la fusión de una doctrina espiritual y universal con los condicionantes materiales y culturales de la etnia que lo recibe. Ello, bien es verdad, en ausencia de perversión colonialista de su actividad misionera, porque entonces, como el viajero que considera que su patria es un absoluto, sólo intentará encontrar en el otro los signos que la repiten o, si ello es imposible, imponerle estos signos al otro.

2. MONTAIGNE Y EL VIAJE DE LA DOMESTICIDAD ITINERANTE.

2.0. Es preciso preguntarnos cómo se puede plantear el tema del viaje un filósofo para quien la vida es pura *domesticidad*, y que desde dicha domesticidad intenta crear una filosofía del hombre en su aquí y en su ahora que nos abre todas las puertas inmanentistas y relativistas de la filosofía moderna.

Como todos sabemos, la gran preocupación de Montaigne es la afirmación para el yo de un en sí ontológico y social que se asienta en los gestos más cotidianos de la actividad y del pensamiento. Su filosofía parte del acontecimiento diario e inmediato: los encuentros que ha tenido durante la jornada con amigos o sirvientes, las lecturas llevadas a cabo en la soledad de su *librairie*, que ha dispuesto en diferentes pisos en torno a su mesa de trabajo, o los incidentes que han trastocado la monotonía de dicha cotidianidad.

¿Qué problemas de identidad ligados al desplazamiento del yo puede tener una persona así? ¿En qué dimensión podemos hablar de la verdadera vida ausente, del verdadero *vrai lieu*, a cuya búsqueda hay que partir?

Da la impresión de que en Montaigne no es ni el origen ni la meta del viaje lo que interesa, sino la ida -ida cuyo significado, como trayecto o como errancia, tendremos que precisar.

Nada *a priori* nos permite ver en el *viaje* de Montaigne algo que nos recuerde a la *negación viajera* de Du Bellay, en eterna añoranza de un punto de partida hipotético. Con Rabelais, sin embargo, sí existen puntos de contacto: una cierta conciencia etnológica de la diferencia, un cierto

relativismo didáctico, una buena dosis de escepticismo, aunque, como ya han puesto de manifiesto autores que se han interesado por el *Journal de Voyage en Italie par la Suisse et l'Allemagne*, el escepticismo que se desprende de las observaciones de Montaigne a lo largo de su viaje es muy ligero, a veces incluso desaparece, frente al hecho religioso (piénsese en su peregrinación a Loreto), y nada tiene que ver con el escepticismo de los *Ensayos*.

Una pluralidad viajera y un conjunto de contradicciones que he intentado formular con la expresión tal vez chocante, pero perfectamente justificada, de *el viaje de la domesticidad itinerante*.