

El Arte del Camino: Viajes y Trans-formación del sí

Dr. Pascal Galvani

Por: Pascal Galvani¹

La ruta, es la vida (Kerouac, 2003, p.262).

*El hombre sigue las vías de la Tierra,
la Tierra sigue las vías del cielo,
el Cielo sobre las vías de la Vía
y la Vía sigue sus propias vías.*

Lao-Tzeu ch.25 (Granero, 1973, p. 189).

Viajero viene en efecto de vía y es de la vía que él tiene su ser de viajero. El viajero es, pues, el que anda, es decir, que se mueve sobre una vía infinita. Si uno le pregunta dónde está, él responde: sobre la vía; si uno le pregunta de dónde viene, él responde: de la vía, y si uno le pregunta a dónde va, él responde: hacia la vía. Y así es como una vía infinita es llamada el lugar del viajero... Nicolás de Cusa (citado por: White, 1987, p. 54).

Introducción²

Desde las búsquedas míticas de Ulises, los viajes iniciáticos del Buda, pasando por los peregrinajes espirituales, las errancias de los poetas como Rimbaud o Thoreau, y más

recientemente el de Kerouac, iniciador de las grandes migraciones *beatniks* y *hippies*, el viaje aparece como una de las mayores modalidades de la antropo-formación. La dimensión formadora del viaje, sancionada por la sabiduría proverbial de: *los viajes forman la juventud*, ha sido repetida tanto que devino en trivial. Pero, si esta verdad es evidente para el sentido común, queda asombrosamente ausente de la investigación sobre la educación, incluso si ha sido reconocida en los mitos y las filosofías de la educación.

...desde siempre, la formación se piensa como viaje simbólico, el viaje del alma: lo que los Griegos nombraban «psychagogie». Pero bastante a menudo, también, la formación se cumple en un verdadero periplo. ¿En qué se revela la experiencia del viaje como formadora? (Fabre, 2003, p. 43).

Este artículo quiere abrir unas pistas de reflexión sobre las prácticas de viaje desde el punto de vista de la formación permanente. En la postmodernidad y la mundialización de las humanidades, las transformaciones de las prácticas de viaje aparecen relacionadas a la emergencia de nuevas formas de autoformación.

¹ Pascal Galvani es Doctor en Ciencias de la Educación por la Université François Reblais, Tours, Francia. Autor de de varios libros en temas relacionados con la autoformación, fenomenología, reflexividad, intersubjetividad, transdisciplinariedad, cruzamiento de saberes con las tradiciones amerindias. Posee amplia experiencia como formador de formadores. Es miembro de diversos centros y grupos internacionales de investigación: entre ellos el Centro de Investigación Transdisciplinaria (CETRANS) de la Universidad de Sao Paulo, Brasil; el Grupo de Investigación para la Autoformación en Francia (GRAF) del cual es fundador; el Grupo de Investigación para la Ecoformación (GREF), Université de Paris VIII et Tours; del Grupo de Réseau Québécois pour la Pratique des Histories de Vie (RQPHV). Actualmente es profesor del Departamento de Ciencias Humanas de la Universidad de Québec en Rimouski, Canadá.

² Traducción al español por: Ana Cecilia Espinosa Martínez.



Cuando se contempla la dimensión formadora del viaje es útil comprenderla bajo la forma de la aventura y de la búsqueda heroica como la de Ulises, en referencia al mito de Ulises o de Jason. En su obra sobre la formación del hombre moderno, Michel Fabre muestra que el viaje presentado por Julio Verne a principios de la modernidad se constituye así a partir de cuatro elementos fundamentales: *el desplazamiento, los acontecimientos, el deseo de saber y la búsqueda.*

...la existencia itinerante nos pone completamente fuera de nosotros. Ella nos proyecta y nos "expone". No sólo nuestra presencia se oculta, sino igualmente nuestro aquí. La existencia del viajero se define integralmente como un pasaje. Decimos, por otra parte, que él está de paso, que es un pasante. Este pasaje es una forma de sobre-existencia, porque él porta en los extremos este «ser fuera de sí» que nos constituye. Y, al mismo tiempo, él revela la vida humana en sí misma. Llamaremos "aventura" a esta mezcla de exposiciones, de acontecimientos y de proyectos que definen el viaje (Fabre, 2003, p. 44).

Aquí aparece la noción de prueba existencial que forma a la persona en un combate heroico de la voluntad moderna frente a los elementos del medio ambiente donde los acontecimientos son percibidos como peripecias hostiles.

...la experiencia es una prueba, en la medida en que ella integra una negatividad esencial, como bien lo había visto Hegel. La experiencia inevitablemente es duda de sí, decepción, desilusión. Contraria una esperanza: «implica siempre que se vuelva a empezar sobre una cosa de la cual, por una suerte de ceguera, estábamos presos» (ibid).

Si la dimensión heroica del enfrentamiento y la voluntad individual constituyó lo esencial de la formación del hombre moderno, la época *postmoderna* abre una perspectiva más orientada sobre la fluidez y la metamorfosis de sí en religancia con los otros y los acontecimientos.



1. Las artes de la Vía en la postmodernidad

Entreveo la gran revolución de las mochilas. Millares, millones de jóvenes Americanos, cerrando mochilas y emprendiendo la ruta, escalando las montañas para implorar, hacer plegarias, haciendo reír a los niños, regocijando a los viejos, haciendo felices a las muchachas y más todavía a los viejos; todos transformados en locos del zen, lanzados al mundo para escribir poemas inspirados, sin rima ni razón, practicando la bondad, dando la imagen de la libertad por sus actos imprevistos a todos los hombres y a todos los seres vivos... (Gary Snyder citado por: Kerouac, 2003, p. 723)

El período postmoderno ha sido definido por el fin de los *grandes discursos* de la *razón* y el *progreso* que organizaron el horizonte del sentido de la época moderna (Lyotard, 1979). La postmodernidad se caracteriza por la multi-referencialidad en un mundo multicultural. La identidad se vuelve frágil y se constituye en el *mestizaje* y la *heterogeneidad*. Los sociólogos del imaginario social caracterizan este cambio de paradigma cultural por una transformación de los valores del esfuerzo por un progreso futuro hacia uno centrado sobre el *presente* y la *calidad de vida*, de los valores paternalistas hacia la *feminidad*, de los valores identitarios de estabilidad hacia *el cambio* y *el movimiento*. En el re-encuentro generalizado de las culturas y humanidades (Glissant, 2009), la identidad etnocéntrica se abre a una ética del re-encuentro intercultural (Morin, 2004).

La nueva dimensión formadora del viaje en la postmodernidad ha sido identificada como el mestizaje cultural del '*Tercero-instruido*' (Serres, 1992) en y por el crecimiento de las migraciones y la democratización de los viajes aéreos (Serres, 1993). Para Maffesoli, es el *renacimiento del deseo de lo otro* que se manifiesta en el *politeísmo de los valores* y el *mestizaje*, que permite *escapar a la vez del encierro del tiempo individual, del principio de identidad y de la asignación de residencia social y profesional*. El viajero contemporáneo *nace en los mundos plurales donde la errancia, la travesía*, es una nueva cultura que escapa de las lógicas de poder de la modernidad (Maffesoli, 1997).

Para Morin, esta nueva *era planetaria* está constituida por dos mundializaciones antagonistas (Morin, Motta, y Ciurana, 2003). La primera mundialización, iniciada por Cristóbal Colón, se plasmó en la explotación y la *occidentalización del mundo*.

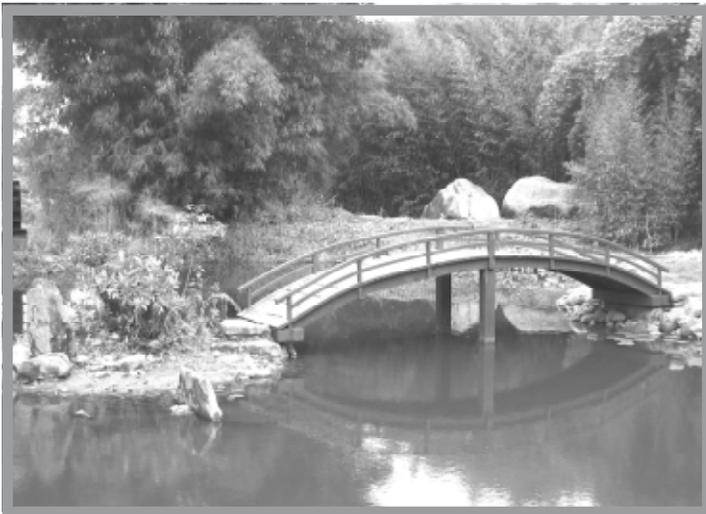
La segunda, se plasma en una mundialización del humanismo y la emergencia de contracorrientes que *sobrepasaron el encerramiento local, de sus culturas, sus etnias, sus naciones* (ibid, p.119). Estas contracorrientes de la modernidad nacidas en la segunda mitad del siglo XX son: la contracorriente ecológica, la contracorriente *cualitativa*, la contracorriente poética *de resistencia a la vida prosaica puramente utilitaria*, la contracorriente de la sencillez y de intensidad vivida *de resistencia al consumo*, la contracorriente solidaria *de emancipación con respecto a la tiranía del dinero*, la contracorriente de la ética intercultural. Estas contracorrientes, *consagradas a intensificarse*, son para Morin la base de una nueva *identidad terrena* (Morin, 2000, pp. 77-78).



En esta lógica postmoderna el viaje se refiere menos a la afirmación del *mí* que a la emancipación de los constreñimientos y de las costumbres. Se trata menos de consolidar una identidad que de abrirla al mundo.

Andando, escapamos de la misma idea de identidad, de la tentación de ser alguien, de tener un nombre y una historia (...) La libertad, andando, es no ser nadie, porque el cuerpo que anda no tiene historia, justo una corriente de vida inmemorial» (Gros, p.15).

En la mundialización de las humanidades (Glissant, 2009), el viaje no es más una conquista, él devino en una exploración interior que pretendía probar su identidad en la espontaneidad de la emergencia de los acontecimientos (Kerouac, 2003), o de disolverla en una embriaguez dionisiaca (Maffesoli, 1997).



2. Sobre la Ruta: La inmersión en el instante vivido

¿Quieres decir que acabaremos como viejos vagabundos? (...) Él venía de allí a la resolución taoísta por la vía más simple y directa. « ¿Cuál es tu ruta, hombre? Es la ruta del santo, la ruta del loco, la ruta del arco iris, la ruta idiota, no importa qué ruta. Es una ruta de no importa donde, para no importa qué, ni importa cuándo (Kerouac, 2003, p. 303).

En la segunda mitad del siglo XX se desarrolló una aproximación del viaje como *despertar de sí para la apertura al mundo*. El viaje no es más conquista de un objeto lejano sino inmersión a la *extrañeza del aquí y ahora*. Este cambio profundo es, en parte, debido a la influencia de las filosofías orientales sobre los movimientos contra-culturales pero también, paradójicamente, a los efectos de la mundialización económica: desarrollo de las tecnologías de la comunicación, democratización de los viajes aéreos, y migraciones de poblaciones.

Esta renovación postmoderna de las prácticas del viaje ha sido iniciada por los poetas y los filósofos de los movimientos *beatniks* y *hippies*. 'Sobre la ruta', la obra fundadora de Kerouac, constituyó para generaciones el manifiesto de este nuevo *espíritu del caminante* inspirándose en las filosofías de la India, del taoísmo chino y del budismo zen japonés. En 'Los vagabundos celestes' cuyo título original podría ser traducido 'Los vagabundos de la Vía', Kerouac desarrolla este nuevo *arte de la vía* como modo de transformación de sí a partir de sus lecturas sobre el budismo zen. El joven héroe de 'Los vagabundos celestes' es un «poeta montañés, un leñador, un sabio oriental y un budista zen convencido» (Kerouac, 2003, p. 724).

En los años cincuenta, Kerouac y otros pensadores de la 'generación beat', desarrollaron una nueva visión.

...una generación de personas 'frescas', iluminadas y locas que de pronto se levantarían para recorrer América; una generación seria, curiosa, vagabunda, que para movilizarse solicitaba 'aventones y rrides' en todas las direcciones, vestía en andrajos, beata, plácida, de una fealdad bella en su gracia y su novedad. (...) Beat significa vivir en la calle pero pleno de una convicción intensa (...) contemplando la ventana tapiada de nuestra civilización. Los héroes subterráneos que se habían finalmente apartado de la máquina "libertad" de Occidente (...) y hacían la experiencia del «desarreglo de todos los sentidos», que hablaban raro, que eran pobres y orgullosos de serlo, (...) profetizando un nuevo estilo (...) un nuevo encantamiento (p. 439).

El viaje deviene en la ocasión de un desapego, es una reacción contra el consumismo y el conformismo. Inspirándose en los ejemplos de los grandes monjes errantes del taoísmo y del zen, se trata, para Kerouac, de probar la impermanencia del sí en la interdependencia con los seres y las cosas. La errancia es un modo de subjetivación por inmersión en el flujo original de los fenómenos en ruptura con las determinaciones sociales heredadas. Esta visión del viaje como adhesión a la inmediatez de lo vivido se traducirá también en la utilización literaria de *haikus*, estos poemas breves nacidos de la tradición zen. Para estos poetas, el *haiku* es el medio de expresar la intensidad epifánica de los momentos de adhesión al flujo de la vida.

3. Taoísmo Zen y el Arte de unirse a la Vía

Un momento de tregua, y me voy, sin prisa y sin fin, me paseo, libre y despreocupado. (...) Me dilato en el soplo cósmico hasta el infinito. Soy feliz como si me paseara con el creador, sin saber cuando él se parará (...) Mi espíritu se condensa y mi cuerpo se diluye. Me confundo con las diez mil criaturas. Ahora lo sé, nunca antes había andado el camino, ésta es la primera vez. Liu Zongyuan (Vallette-Hémery, 2007, pp. 30-31).

El gran arte de la vía, ha sido la inspiración central de la China a través de la noción de Tao. El ideograma de la palabra Tao se forma de dos caracteres, uno que representa la cabeza y otro que representa dos pies. El sentido usual de la palabra Tao reenvía a todo lo que sigue un movimiento: los caminos, las vías de circulación, el sedimento de un río, pero también su curso o el de un alimento (Javary, 2008). Las nociones de camino y de caminante tienen también un sinónimo de proceso, de métodos, de maneras de hacer. En la filosofía taoísta Tao designa el movimiento espontáneo que anima todo lo que existe (ibid p. 300). Pero este movimiento inmanente y transcendental en el mundo de las formas es inasequible por los conceptos y el lenguaje, podemos intentar solamente rendirnos al vacío y disponernos a su movimiento.



El arte de la Vía no es la proyección de un «querer ir hacia» sino el abandono en un «dejarse conducir», un abandono al movimiento vital que nos atraviesa.

Entonces viajar, pasear, caminar no designa ya solamente el desplazamiento exterior sino la movilidad interior hecha de una suspensión de las proyecciones, las pre-comprensiones y las pre-ocupaciones egocéntricas.

Al principio, Lié-tseu estimaba las travesías. “¿Te gusta viajar?, le preguntó el Maestro Hou-ts’ieau; pero ¿qué es exactamente lo que te gusta tanto en los viajes?” -el placer de los viajes, respondió Lié-tseu, es decir, probar lo desconocido. (...) Pruebas la renovación de las cosas e ignoras la renovación que está, manos a la obra, en ti. Te consagras a tus viajes sin saber todo lo que tú mismo podrías contemplar (kouan) en ti. El que viaja fuera busca la completud en las cosas, el que mira dentro la busca en sí mismo. La forma lograda del viaje es encontrar la completud en sí. Buscar la completud en las cosas no es sino una forma inferior.” Convencido de que no había comprendido nada el arte de viajar, Lié-tseu se quedó encerrado en sí hasta el final de sus días. Tchouang Tseu (Billeter, 2004, p. 117).

Kenneth White: El espíritu nómada y los libros-de-la-vía

Mucho más que un simple cambio en las prácticas de viaje, el *espíritu nómada* representa para Kenneth White un nuevo paradigma transdisciplinar que toca tanto la epistemología científica como las artes y la filosofía. Esta itinerancia a la vez física y mental, exterior e interior, Kenneth White la nombra *geopoética* (White, 1987).

Lo que marca este fin del siglo XX, más allá de todas las habladurías y todos los discursos secundarios, es el retorno de lo fundamental, es decir, de la poética. (...) Si, hacia 1978, comencé a hablar de "Geopoética" es, por una parte, porque la tierra (la biosfera) está, a todas luces, cada vez más amenazada, y porque había que preocuparse de eso de manera a la vez profunda y eficaz, por otra parte, porque siempre me había parecido evidente que la poética más rica venía de un contacto con la tierra, de una inmersión en el espacio biosférico, de una tentativa para leer las líneas del mundo (White, 1989).

Kenneth White erige el retrato de este *espíritu nómada* que transforma la concepción del saber, las relaciones del sujeto y del objeto, la posición existencial y, finalmente, la cosmovisión. Esta *geopoética* sobrepasa la modernidad y el cientificismo positivista que instauraron el corte del sujeto y del objeto.

"El subjetivismo de la subjetividad del sujeto, y el objetivismo de la objetividad del objeto están ligados, y su relevo no puede ser efectuado sino por un pensamiento que remonta a su fuente común y se refiere a un horizonte más vasto" (Kostas Axelos, citado en White, 1987, p. 225).

Para Kenneth White, las fuentes múltiples de este nuevo paradigma van del romanticismo a la física cuántica pasando por la fenomenología. Pero ellas son, sobre todo, transculturales con influencias asiáticas, africanas y amerindias. El *espíritu nómada* no busca ya la verdad definitiva sino un *camino de conocimiento* (White, 1987, p. 102). Es un método sin método, un camino que se crea andando, inspirado del paradigma de la complejidad de Edgar Morin donde la *auto-poiesis* es precisamente la *capacidad de reproducirse de modo permanente* (ibid p. 59). Sobre el plano literario el *espíritu nómada* se traduce en los *libros-de-la-vía* (*way-book*). Esta literatura itinerante no está basada en la mimesis para describir el *estado de las cosas* sino al contrario sobre la *kinesis*, y se refiere al movimiento, a la liberación, a la *apertura del ser a dimensiones inhabituales*.

Conclusión: El Arte de la Vía como Viaje Interior

En lo que precede al lenguaje y al pensamiento descansa el problema crucial (Kostas Axelos, El juego del mundo).

Este trayecto, demasiado corto, sobre *las artes de la vía* nos hace ver una transformación de las prácticas del viaje, de la conquista exterior, hacia la experiencia interior. Esta tendencia es todavía más fuerte en las obras de reflexión y los testimonios centrados sobre el caminar, las excursiones, las travesías y la renovación de los peregrinajes (Dionne, 2005). El caminar, la marcha, es recuperada como experiencia filosófica (Gros, 2009; Lamoure, 2007), como experiencia de auto-eco-formación (Fisset, 2008; Thoreau, 2003; Verrier, 2010), como mestizaje intercultural (Fernández, 2002) así como arte de la reflexividad existencial (Breton, 2000; Solnit, 2004) e incluso como práctica meditativa (Brissiaud, 2004; Jourdan, 2008).

Estas prácticas del viaje formador no trabajan solamente el desapego exterior a los objetos materiales, sino también el desapego interior a las proyecciones y las identificaciones. El arte de la vía reposa en la suspensión de las intencionalidades egocéntricas y se abre a una disponibilidad del acontecimiento.

La marcha es una experiencia de vida y de pensamiento a la vez. Ella ofrece una disponibilidad al exterior, al exilio, a lo inesperado (Gros, 2009).

Peregrinajes, travesías o paseo, la experiencia de caminar disuelve las imágenes de sí y las representaciones del mundo. La relación con el paisaje no es más una relación de representación, el paisaje se incorpora (Gros, 2009). La experiencia psico-corporal de la marcha reencuentra la intuición fenomenológica biocognitiva de la co-emergencia de sí y del mundo (Varela, Thompson, y Rosch, 1993) donde la identidad del viajero tiende a disolverse.

...mis pasos «se rinden al mundo», se abandonan, sin pedir nada del otro, y sobre todo sin ninguna elucidación ni identificación. Andar sobre el camino dirige hacia sí, al centro de sí, viajar al centro de sí, (...) La puesta del cuestionamiento del «qué», devino en demasiado pesada, insoluble, parecía finalmente irrisoria, casi vanidosa frente a la inmensidad y a la profundidad de la naturaleza. (...) El «¿qué soy?» devino en una pregunta cuyo paso en el espacio no tenía nada más que hacer (Verrier, 2006).

Suspendiendo las costumbres, los hábitos y las referencias identitarias cotidianas, el viaje permite una co-emergencia de sí y del mundo. Exige también una capacidad de asombro y de atención más allá de la conciencia diaria ordinaria.

Lo ordinario en nuestro ser reduce al mínimo lo que vivimos; la mayoría de nuestras facultades permanecen dormidas, porque ellas descansan sobre la costumbre que sabe lo que hay que hacer y no necesita de ellas (Proust, 1992, p. 216).

Si la sabiduría del viaje tiene bien que ver con la atención y la presencia, la apuesta formadora se refiere bien a mantener esa capacidad de estar allí. La capacidad de apertura al acontecimiento (Romano, 1998) se abre a la vida viviente haciendo de cada momento de nuestra vida diaria un instante potencialmente festivo (Depraz, 2006, p. 194).

- “¿Qué es pues, según usted, esta vida viviente?”

- “No lo sé tampoco, Príncipe, sé solamente que debe ser algo infinitamente simple, completamente ordinario, que saltara a la vista cada día, a cada minuto. Tan simple que nos negamos a creer que sea tan simple, y que pasamos naturalmente frente a él desde hace muchos miles de años sin observarlo, ni reconocerlo.” (Dostoievski, el Adolescente).

El aprendizaje paradójico mayor del arte de la vía es, tal vez, que no se despliega verdaderamente sino al retorno, en la capacidad de mantener el asombro, que transforma lo cotidiano mismo en un viaje interior.



Bibliografía

- Billeter, J.-F. (2004). *Leçons sur Tchouang-tseu*. Paris: Allia.
- Breton, D. L. (2000). *Eloge de la marche*. Paris: Métailié.
- Brissiaud, P.-Y. (2004). *Marche et méditation*. Paris: Trois Fontaines.
- Depraz, N. (2006). *Comprendre la phénoménologie: une pratique concrète*. Paris: Armand Colin.
- Dionne, H. (2005). *Au bout de l'humain: essai autobiographique sur le chemin de Compostelle*. Québec: Médiaspaul.
- Dostoïevski *L'adolescent*.
- Fabre, M. (2003). *Le problème et l'épreuve: formation et modernité chez Jules Verne*. Paris: L'harmattan.
- Fernández, B. (2002). *Identité nomade*. Paris: Economica.
- Fisset, É. (2008). *L'ivresse de la marche*. Paris: Transboréal.
- Glissant, E. (2009). *Philosophie de la relation*. Paris: Gallimard.
- Grenier, J. (1973). *L'esprit du Tao*. Paris: Champs Flammarion.
- Gros, F. (2009). *Marcher, une philosophie*. Paris: Carnet Nord.
- Javary, C. J.-D. (2008). *100 mots pour comprendre les Chinois*. Paris: Albin Michel.
- Jourdan, M. (2008). *Marcher, méditer*. Paris: Albin Michel.
- Kerouac, J. (2003). *Sur la route et autres romans*. Paris: Gallimard Quarto.
- Lamoure, C. (2007). *Petite philosophie du marcheur*. Paris: Milan.
- Liotard, J.-F. (1979). *La condition postmoderne : rapport sur le savoir*. Paris: Minuit.
- Maffesoli, M. (1997). *Du nomadisme - vagabondages initiatiques*. Paris: Livre de poche, Biblio-Essai.
- Morin, E. (2000). *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*. Paris: Seuil.
- Morin, E. (2004). *La Méthode T6 Éthique*. Paris: Seuil.
- Morin, E., Motta, R., & Ciurana, É.-R. (2003). *Éduquer pour l'ère planétaire: la pensée complexe comme méthode d'apprentissage dans l'erreur et l'incertitude humaine*. Paris: Balland.
- Proust, M. (1992). *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*. Paris: Gallimard.
- Romano, C. (1998). *L'événement et le monde*. Paris: PUF.
- Serres, M. (1992). *Le Tiers-Instruit*. Paris: Gallimard.
- Serres, M. (1993). *La légende des anges*. Paris: Flammarion.
- Solnit, R. (2004). *L'Art de marcher*. Paris: Actes Sud.
- Thoreau, H. D. (2003). *De la marche*. Paris: Mille et une nuits.
- Vallette-Hémery, M. (2007). *Les formes du vent : paysages chinois en prose*. Paris: Albin Michel.
- Varela, F., Thompson, E., & Rosch, E. (1993). *L'inscription corporelle de l'esprit : Sciences cognitives et expérience humaine*. Paris: Seuil.
- Verrier, C. (2006). *Expérience réfléchie et expérience non réfléchie*. In H. Bézille & B. Courtois (Eds.), *Penser la relation expérience-formation*. Lyon: Chronique Sociale.
- Verrier, C. (2010 à paraître). *essai sur l'écoformation par la marche*. Paris: L'Harmattan.
- White, K. (1987). *L'esprit nomade*. Paris: Grasset.
- White, K. (1989). *Texte inaugurale de l'institut international de géopoétique*. <http://www.geopoetique.net>