

**Carrizo Rueda, Sofía M.**

*Una propuesta para la hermenéutica del viaje desde la teoría de los “símbolos primarios” de Paul Ricoeur. Abordajes en Sta. Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz, Fr. Luis de León y el Quijote*

V Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología, 2013  
Facultad de Filosofía y Letras - UCA

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Carrizo Rueda, Sofía M. “Una propuesta para la hermenéutica del viaje desde la teoría de los “símbolos primarios” de Paul Ricoeur : abordajes en Sta. Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz, Fr. Luis de León y el Quijote” [en línea]. Jornadas Diálogos : Literatura, Estética y Teología. La libertad del Espíritu, V, 17-19 septiembre 2013. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires. Disponible en:  
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/propuesta-para-hermeneutica-viaje.pdf> [Fecha de consulta: ....]

**“Una propuesta para la hermenéutica del viaje desde la teoría de los “símbolos primarios” de Paul Ricoeur. Abordajes en Sta. Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz, Fr. Luis de León y el *Quijote*.”**

Sofía M. Carrizo Rueda

Universidad Católica Argentina

CONICET

En sus investigaciones medulares sobre “símbolos primarios” y “relato mítico”, Paul Ricoeur no desarrolla, específicamente, una hermenéutica del viaje en relación con aquellos grandes interrogantes existenciales cuya universalidad fundamenta sus estudios. Sin embargo, he comprobado que es posible espigar a través de los “símbolos primarios” que examina detenidamente, una serie de elementos suficientes para reconstruir un abordaje de la experiencia viajera que no solo implica su reconocida dimensión simbólica sino también el carácter “primario” de ésta.

Por razones de tiempo, es preciso acotar el campo de las referencias a las indagaciones del pensador francés. Pero dado que su texto presenta fragmentos particularmente fecundos para nuestros propósitos, considero que podemos seleccionar entre ellos, un punto de partida que permita desplegar la presente propuesta. Es así que he optado por una descripción que hace Ricoeur de los cambios producidos entre una concepción del “mal” referida a una sustancia que está “manchada”, contaminada, y otra que se basa en las consecuencias de una alianza que se ha roto por el pecado.

Así es como se va perfilando, por múltiples conductos, en el plano de los símbolos, una primera conceptualización del pecado radicalmente diferente de la impureza: falta, infracción, desviación, rebelión, extravío constituyen otros tantos símbolos con los que se designa, más que una sustancia perniciosa, una relación lesionada. [...] el camino, la línea recta, el extravío y la metáfora del viaje representan, analógicamente, el movimiento de la existencia considerada globalmente; y así, automáticamente, pasa el símbolo del espacio al tiempo: el

“camino” es la trayectoria espacial de un movimiento que constituye por identidad el desarrollo de un destino (*Finitud* 330-331).

Puede comprobarse que, como decíamos antes, si bien Ricoeur no desarrolla una propuesta dedicada, especialmente, al viaje, nos proporciona fructíferas claves para su estudio. En este caso, se trata de menciones explícitas e identificaciones de “la metáfora del viaje” y el “camino” con el trayecto existencial. Pero me interesa subrayar, en particular, que las relaciones de estas espacializaciones simbólicas con el “mal” implican la desviación y el extravío. Es decir, la pérdida o carencia de metas para un viajero. Y es en este punto en el que deseo articular mi propuesta. Para ello, pasaré a exponer ciertos aspectos de la simbología del viaje presentes en diferentes contextos culturales.

Chevallier señala que la riqueza del simbolismo del viaje se resume en una búsqueda dirigida hacia el descubrimiento de un centro espiritual (1065, col. b). Comienza ejemplificando con viajes de la tradición china como los dirigidos hacia el monte K'uen-luen, centro y eje del mundo, a la isla de Kuche que corresponde al centro de las esencias, y a la Ciudad de la Pureza que es el centro del origen. Respecto a los viajeros, menciona a algunos que arriban a sus objetivos mientras otros fracasan porque el centro del mundo se les ha vuelto inaccesible. En estos casos, en realidad, lo que ha sucedido es que tales viajes no alcanzan su meta si ella no se revela en el interior del ser; pero si el viaje, por el contrario, se ha concebido como huida de sí mismo, no podrá llegar nunca su consumación (1065, col. b - 1066, col. a). Chevallier continúa en esta línea de la búsqueda de un saber trascendente, con la del Santo Grial y con viajeros paradigmáticos como Ulises, Eneas y Dante (1066, col. a). Incluye, luego, como expresiones de la marcha hacia un centro esencial, la búsqueda de la Tierra prometida, las peregrinaciones y otros periplos espirituales de diversa procedencia, como el *Relato del pájaro* de Avicena. Finalmente, no deja de citar obras literarias posteriores al Renacimiento, como *Gargantúa y Pantagruel* de Rabelais y los *Viajes de Gulliver* de Jonathan Swift, en donde persiste, aunque desacralizada, la búsqueda de la verdad como una finalidad del viaje (1066, col. a – col. b). El nutrido corpus presentado por Chevallier avanza desde Oriente hasta Occidente, de la edad antigua hasta la gestación de la modernidad y desde mitos arcaicos hasta obras literarias de autor conocido. No obstante, un motivo permanece a través de tan amplísimas

coordenadas de tiempos y espacios es el del viaje en cuanto búsqueda de un centro que trasciende lo material, centro que solo se alcanza por una experiencia de interiorización en sí mismo y que da acceso a dimensiones esenciales del conocimiento.

Si retomamos las citadas reflexiones de Ricoeur, puede comprobarse en ellas que “la metáfora del viaje” y el “camino” identificados con el desarrollo de la existencia, por ser considerados dentro del estudio de una espacialización simbólica del “mal”, implican las desviaciones y la desorientación de quien ha perdido su norte o, en otras palabras, un centro de referencia. Sin embargo, aunque solo aparezcan formulados los aspectos negativos propios de un extravío, es reconocible en el simbolismo del viaje que se transparenta, el mismo que generó, como se ha visto, una larguísima y expandida tradición cultural. Por otra parte, sus aspectos positivos, los que derivan de lograr, efectivamente, el acceso a un centro fundamental, puede afirmarse que también están presentes en Ricoeur. Aunque, como siempre nos hallamos en la órbita de la simbólica del mal, aparecen desarrollados bajo el concepto del “retorno”, en estrecha relación con el arrepentimiento y el perdón divino. Al respecto, dice el estudioso francés:

El símbolo del “retorno” es rico en armónicos. Por una parte, pertenece al ciclo de las imágenes referentes al “camino”. De la misma manera que el pecado está representado por el “camino torcido”, así el retorno está simbolizado por una rectificación del mal camino: “Que cada cual se desvíe de su mal camino” dice Jeremías. [...] Por otra parte, el retorno es la reanudación del vínculo primitivo, una restauración. Bajo este aspecto, se lo asocia frecuentemente con imágenes de tranquilidad y de reposo junto a la “Roca”, cabe las fuentes de la vida. [...] Así el retorno equivale al restablecimiento de la estabilidad; es el fin del andar errante de Caín. (*Finitud* 339).

Se aprecia que, desde la perspectiva de las simbolizaciones del problema del mal, el estudio de Ricoeur reitera los elementos sustanciales de aquella sólida tradición de la simbólica del viaje: un centro de significado espiritual como última meta, la posibilidad de alcanzarla mediante una transformación interior y el fracaso de un errar desorientado cuando dicha meta es reemplazada por propósitos espurios. Es preciso señalar, además, que Ricoeur reconoce, explícitamente, el extraordinario arraigo de los símbolos del camino y el viaje, y aporta un testimonio griego que abunda en los aspectos que venimos destacando:

Por lo demás, los pitagóricos conocían perfectamente el simbolismo del “camino” que, por otra parte, es de carácter casi universal. Con él está relacionado también el concepto de “viaje” que suministró al *Poema de Parménides* el esquema clave del Preludio: “Los caballos que tiran de mi coche me arrebatan respondiendo al ardor de mi deseo; así, guiándome ellos, me han conducido sobre la célebre ruta –la ruta de la diosa que conduce a los hombres iluminados por las luces del saber a través de todas las ciudades” (*Finitud* 328).

Puntualiza Ricoeur las diferencias entre el simbolismo de los griegos encaminado a la problemática de la verdad y la simbología de los hebreos relacionada con la obediencia ética; pero subraya que en un caso y otro están presentes la opción entre el camino recto y el desviado o aberrante (*Finitud* 328). Búsqueda de la verdad y mandatos éticos constituyen los respectivos centros reguladores de estos dos sistemas simbólicos.

Entraremos ahora en el contexto de la literatura de los Siglos de Oro españoles. Ya desde la Edad Media, la experiencia de los viajes moldeó la cultura de la península ibérica. Atravesada por las tres rutas de las peregrinaciones a Santiago de Compostela, en el extremo del Finisterre, conoció un trasiego de gentes de las más diversas procedencias con muy diferentes intereses, ya que los fines religiosos, en muchos casos, se emparejaban con propósitos políticos, comerciales y de búsqueda de trabajo. Ésta, a veces, se relacionaba con el arte como en el caso de juglares, trovadores y constructores de templos. Tampoco faltaban quienes encontraban en la soledad de los caminos o entre las multitudes, la oportunidad de delinquir. La tradición conservó muchísimas historias en las que el viaje se corresponde con el antiguo sistema simbólico que hemos revisado. La tumba del Apóstol Santiago aparece en tales relatos, como el centro espiritual a alcanzar, con la promesa de una transformación interior que acercará al peregrino a Dios. Pero antes, a lo largo del camino, deberá pasar por pruebas que transforman las rutas jacobeanas en verdaderos itinerarios vitales donde, merced al libre albedrío, se podrá elegir entre el camino recto de la santidad o el extravío de las desviaciones morales. El arrepentimiento y la misericordia divina serán los medios para retomar la vía apropiada.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Santiago formaba con Roma y Tierra Santa el tríptico de los sitios más importantes para las peregrinaciones medievales. Pero existían muchísimos otros, tanto de alta o mediana relevancia para toda la cristiandad como de influencia acotada a una pequeña región. Sin embargo, en todos los casos, las historias que generaron

Con el Renacimiento, la época áurea de las peregrinaciones comenzó a decaer pero los viajes y su protagonismo en la configuración de la cultura mantuvieron su vigencia en Europa en general y en España en particular. El descubrimiento de América tuvo, por supuesto, una influencia decisiva. Sin embargo, hay que advertir que las actitudes ante aquellos viajes distaban de ser unánimes. Así, por ejemplo, los viajeros que buscaban gloria o riquezas suscitaban tanto ensalzamientos como severas críticas. Aunque, quienes mantenían esta última postura, defendían con fuerza los viajes inspirados por un propósito evangelizador. También cobraban protagonismo cuestiones relacionadas con la notable ampliación de los conocimientos. Y, por otra parte, el renovado interés por la cultura clásica aportaba nuevas perspectivas a los debates al entrecruzarse con los argumentos bíblicos y de los Padres de la Iglesia. Pronto veremos ejemplos de esta variedad de asuntos en la obra de Fr. Luis de León. Pero antes nos aguardan los viajes de Teresa de Jesús.

Su obra como fundadora la llevó por todos los caminos de España sin que la arredraran ni su mala salud, ni las dificultades de los traslados, ni los achaques que le iba trayendo la edad. Fueron cuarenta y cinco viajes, en quince años de vida fundacional, y recorrió, en total, 9.000 Kms. (Uriarte 1669). La Santa de Ávila describe sabrosas estampas de aquellos itinerarios. Por ejemplo, para la fundación de San José del Carmen, en Sevilla, en pleno verano, narra que sufrió “una muy recia calentura” y debieron detenerse en una posada donde les dieron una pequeña habitación de la que nos dice:

No tenía ventana, y si se abría la puerta, toda se henchía de sol. [...] Hiciéronme echar en una cama, que yo tuviera por mejor echarme en el suelo, porque era de unas partes tan alta y de otras tan baja que no sabía cómo poder estar porque parecía de piedras agudas; ¡qué cosa es la enfermedad, que con salud todo es fácil de sufrir! En fin, tuve por mejor levantarme, y que nos fuésemos, que mejor me parecía sufrir el sol del campo que no de aquella camarilla.”  
(Cit. en Uriarte 1669)

Pasaremos, ahora, de estas descripciones de viajes reales a la que hace Teresa de un periplo que acaece en otra dimensión. Se trata del itinerario del alma descrito por la Santa,

---

tenían las mismas características que hemos señalado e, incluso, encontramos las mismas en distintas regiones.

en *Las Moradas del Castillo Interior*: “No havéis de entender estas moradas una en pos de otra como cosa en hilado, sino poned los ojos en el centro, que es la pieza u palacio donde está el Rey, y considerad como un palmito, que para llegar a lo que es de comer tiene muchas coberturas, que todo lo sabroso cercan” (369). Las diversas etapas de este trayecto espiritual, en pos del encuentro místico con el Rey Esposo, presentan todos los rasgos simbólicos de los que venimos hablando: un centro como meta vital trascendente, la vía recta como opción moral frente a los errores de las desviaciones y una transformación interior que culmina en una radical conversión al producirse el encuentro con el Esposo, Centro de Luz, de Amor y de Vida para las almas peregrinas.

De la rica bibliografía sobre esta obra teresiana, elijo una cita de Secundino Castro quien, con extraordinario poder de síntesis, describe el final del proceso: “La meta se halla en la transformación en Cristo o matrimonio espiritual, narrado en séptimas moradas, cumbre del proceso, y consiste en un encuentro vital y esponsal con el Resucitado visualizado en el centro del hombre” (931).

Dentro de la literatura mística carmelita, la propia palabra “centro” es pasible de cargarse de connotaciones líricas cuando es empleada por San Juan de la Cruz en su poema *Llama de amor viva*,

¡Oh llama de amor viva

Que tiernamente hieres

De mi alma en el más profundo centro! (40)

Para describir este sistema simbólico al que no estamos refiriendo, recurrimos a términos como “centro”, “línea recta” y otros que constituyen conceptos genéricos, provenientes de las abstracciones geométricas. Pero es imprescindible recordar que, mediante nuestro lenguaje formalizado por los códigos científicos, estamos hablando de hechos humanos, a cuya hondura solo es posible acercarse mediante la densidad semántica del lenguaje de la poesía. Y más aún: cuando se trata de las experiencias de un éxtasis de suma contemplación, la expresión necesita recurrir, ineludiblemente, a las resonancias inaprensibles de un lenguaje poético-místico. Sin embargo, una peculiaridad del lenguaje

propio del discurso lírico es que puede emplear palabras absolutamente indiferenciadas y abstractas transformándolas en expresiones de fuerte vibración vital. Y esto lo logra en virtud del contexto de los términos que condicionan al que, de otro modo, representaría una extrema indeterminación formal. Si releemos la estrofa de San Juan, podemos comprobar que los sustantivos y adjetivos empleados así como el verbo “herir” ahuyentan toda denotación geométrica del término “centro” para referirlo a una experiencia sensorial y espiritual a la vez, de una profundidad que excede toda medida de comparación.<sup>2</sup> Por estos motivos, nuestro desafío como lectores es tratar no solo de entender intelectualmente sino de percibir “poéticamente”, sea en el trayecto hacia la Sala desde la que una Luz única atrae a quien se aventura por las moradas del castillo interior de Santa Teresa, o sea por los “montes y riveras”, “fuertes y fronteras” del recorrido cósmico que emprende el alma en el *Cántico espiritual* de San Juan, la inagotable carga de sentido de un simbolismo del viaje que fusiona el mundo interior de la criatura con el llamado de su Creador, de una paradoja donde lo infinito anida amorosamente en lo finito.

Si Teresa de Jesús había conocido las duras pruebas que se presentaban en los caminos de su época, Fr. Luis de León, por su parte, experimentó en carne propia, los padecimientos de yacer en prisión, estado que constituye otro de los símbolos primarios del mal en el sistema propuesto por Paul Ricoeur (*Finitud* 357). Contamos, también, en este caso, con testimonios del autor donde describe, de forma conmovedora, los sentimientos del prisionero. Se trata del poema XVII, “En una esperanza que salió vana”.

No pinta el prado aquí la primavera

Ni nuevo sol jamás las nubes dora

Ni canta el ruiseñor lo que antes era.

La noche aquí se vela, aquí se llora

---

<sup>2</sup> Me he ocupado de estas propiedades del lenguaje lírico al estudiar el de Garcilaso de la Vega. (Carrizo Rueda *Las Transformaciones*) y (Carrizo Rueda “El concepto...”).

El día miserable sin consuelo

Y vence al mal de ayer el mal de agora (234).

Respecto al símbolo de la cárcel, Ricoeur estudia, particularmente, el sentido referido al pecado, y destaca el exordio con que se abre el Decálogo: “Yo soy Yavé, tu Dios; Yo el que te saqué del país de Egipto, de la casa de la esclavitud (Éxodo, 20,2)”. Y puntualiza a continuación:

La cautividad en su sentido literal es una situación social, intersubjetiva; al convertirse en símbolo del pecado, ha expresado también el poder de alienación propia del pecado; el pecador se encuentra “en” el pecado igual que el hebreo se encontraba “en” la cautividad; así se presenta el pecado como un mal “en el que” el hombre se ve cogido. [...] Por eso también constituye un poder que “ata” al hombre, que lo endurece y lo tiene cautivo (*Finitud* 357).

Podemos agregar, en relación con nuestros propósitos, que la salida del cautiverio de Egipto significó un camino para los hebreos en el que se sucedieron los hechos más importantes de la historia de Israel. Y que del mismo modo, la salida de la prisión del pecado para quien lo intenta, es también un camino en el que comenzará una nueva historia personal. Por lo tanto, considero que a partir del simbolismo de la cárcel y de la búsqueda de la liberación también podemos acercarnos a una hermenéutica del viaje. Pero en el caso particular de Fr. Luis, es necesario recordar que el propio Ricoeur señala, al hablar del *Poema* de Párménides, que entre los griegos el camino estaba mucho más relacionado con la búsqueda de la verdad que con la obediencia ética como en los hebreos. Y ésta inquietud intelectual de resonancias clásicas se fusiona con el viaje del alma libre ya de la prisión de las limitaciones del cuerpo, al encuentro con el Dios cristiano, en la Oda X, “A Felipe Ruiz” (222):

¿Cuándo será que pueda

Libre desta prisión volar al cielo,

Felipe, y en la rueda,

Que huye más del suelo,  
Contemplar la verdad pura sin duelo?  
.....  
Veré las inmortales  
Colunas, do la tierra está fundada;  
Las lindes y señales  
Con que a la mar hinchada  
La Providencia tiene aprisionada  
Por qué tiembla la tierra;  
Por qué las hondas mares se embravecen  
Dó sale a mover guerra  
el cierzo, y por qué crecen  
las aguas del océano y descrecen.  
De dó manan las fuentes,  
Quién ceba y quién bastece de los ríos  
Las perpetuas corrientes;  
De los helados fríos,  
Veré las causas, y de los estíos.

Los versos continúan desgranando briosas descripciones de la naturaleza que se entrelazan con un acucioso deseo de conocerla en sus orígenes, para culminar con una alusión al Cielo cristiano:

Veré sin movimiento

En la más alta esfera las moradas

Del gozo y del contento,

De oro y luz labradas,

De espíritus dichosos habitadas.

Las raíces de esta exposición del tema de la omnipotencia divina son dobles: textos sagrados y mundo clásico-pagano. Los capítulos XXXVII y XXXVIII del *Libro de Job*, con las traducciones y exposiciones realizadas por Fr. Luis, resultan una fuente extraordinaria para el comentario de esta Oda. Pero, también, la presencia de Virgilio, de Cicerón y de otros autores clásicos es fundamental en su composición.<sup>3</sup> Y la auténtica inquietud existencial que significaba esta concepción del Paraíso para el agustino, queda de manifiesto en palabras como éstas de su explicación *In Psalmum XXVI*:

En estas dos cosas consiste la absoluta y completa beatitud: en la contemplación de Dios, del que nacen deleites sin número, y en el conocimiento del templo divino, que en fin es este universo nuestro, [...] En efecto, tal conocimiento de la naturaleza se añade para completarla, a aquella visión y conocimiento de Dios, en que propiamente consiste la verdadera dicha. Así que estas partes y leyes de la naturaleza los hombres bienaventurados las conocerán en aquella vida celestial y futura, y de tal conocimiento recibirán deleite sumo (Cit. Macri 315-316).”

Pero existe, asimismo, una vertiente del tema de los viajes en Fr. Luis, que se refiere, explícitamente, a los que se realizan por este mundo y a la ética del cristiano. Se trata de frecuentes referencias a las expediciones guiadas por el deseo de riquezas materiales, como la Oda XII, también dedicada a Felipe Ruiz:

¿Qué vale cuanto vee

Do nace y do se pone el sol luciente

---

<sup>3</sup> Para todo lo relativo a las fuentes y la abundante crítica sobre esta Oda, ver la edición de Oreste Macri (313-321).

Lo que el Indio posee

Lo que da el claro Oriente

Con todo lo que afana la vil gente? (226)

Fr. Luis fustiga, asimismo, en otras oportunidades a quien confía su vida a “un flaco leño” (Oda I, v. 63) o “el mar fatiga” con sus velas (Oda V, v.1) en búsqueda de bienes materiales, olvidando su alma inmortal. Los diferentes ejemplos presentados son testimonios de que la obra del agustino asume las nuevas perspectivas que, como decíamos en páginas anteriores, el Renacimiento aportó a la hermenéutica del viaje, tanto por las intervenciones de la cultura clásica como por la revolución en las costumbres que significaron los viajes de expansión colonial.

Es ahora el momento de ocuparnos de Alonso Quijano, el principal viajero de la literatura española de los Siglos de Oro. Al igual que para todo lo relacionado con la obra cervantina, requeriría mucho tiempo profundizar los distintos niveles y matices que en ella reviste la escritura del viaje y sus simbolismos. Por lo tanto, como en otras oportunidades he abordado varios aspectos de esta dimensión de la novela, me limitaré a reproducir las conclusiones del último artículo de la serie que he dedicado a los viajes en el *Quijote*. Dicho trabajo aborda, en particular, la aventura del barco encantado (parte II, cap. XXIX). Recordemos que en este episodio, el hidalgo encuentra la barca de unos pescadores y cree que es una nave mágica que ha sido enviada para conducirlo a una aventura misteriosa. Sin embargo, cuando se embarca con Sancho, su imaginación se desliza de los libros de caballerías a los tratados de geografía y de navegación<sup>4</sup>. Comienza, entonces, a fantasear que es como uno de aquellos de sus contemporáneos que cruzaban el océano para descubrir nuevas tierras. La travesía por el río acaba pronto al quedar deshecha la barca por las ruedas de un molino hidráulico, y el frustrado viajero debe pagarla a los pescadores. A mi juicio, este breve episodio anuda una pluralidad de significados relativos al viaje, transversales a

---

<sup>4</sup> Hay que recordar que D. Quijote poseía una amplia cultura y que sus lecturas no se limitaban a las ficciones que lo trastornaron.

la obra. Pero antes de exponerlos es necesario que me refiera a ciertos elementos basales con los que fundamento mis conclusiones.

Al hablar Ricoeur de la articulación de los símbolos primarios en un tipo particular de relato al que llama “mítico”, señala que tiempos, espacios y acciones de variados personajes se estructuran en función de la aventura de un hombre que resultará, en definitiva, un referente del género humano. Estamos, dice el pensador francés, ante “un Antropos, un Adán que representa en forma simbólica el universal concreto de la experiencia humana” (*Introducción*, 31). Y para el interrogante de si podemos considerar a D. Quijote un representante de experiencias universales que convocan a la identificación de sus lectores, encontramos una respuesta afirmativa en buena parte de la bibliografía sobre la novela, donde ha llegado a constituir un tema clásico.

Por otra parte, señala Ricoeur que: “Estas tres dimensiones –cós mica, onírica y poética- se encuentran presentes en todo símbolo auténtico” (*Finitud*, 245). Y puede constatar que en el viaje de D. Quijote se integra una dimensión onírica representada por el descenso a la cueva de Montesinos (parte II, cap. XXII), una dimensión cósmica en las coordenadas horizontales y verticales de sus desplazamientos que se completan con el viaje celeste a lomos de Clavileño (parte II, cap. XLI) y una dimensión poética que es la forma paródica y burlesca que da vida al relato.

Un tercer aspecto a considerar es el del carácter sapiencial del viaje. Se trata de una larga tradición medieval respecto a la progresiva maduración de un viajero mediante experiencias que desembocan en una comprensión profunda del sentido de las cosas y la vida<sup>5</sup>. Hay que agregar que cuando Ricoeur se refiere a la sabiduría, señala desde las enseñanzas del *Eclesiastés*: “Como se ve, el saber uno su propia vanidad no es convertirse en objeto, sino penetrar en el santuario de la salvación por la puerta estrecha de la verdad”

---

<sup>5</sup> Una descripción de las características del viaje sapiencial es incluida en el *Libro de Apolonio*, (siglo XIII) “Los que las aventuras quisieron ensayar,/ a las vezes perder, a las vezes ganar,/ por muchos de trabajos hobieron de pasar,/ quequier que les avenga, hanlo de endurar./ Nunca sabrién los homnes que' eran aventuras/ si non probassen pérdidas o muchas majaduras/ cuando han passado por muelles e por duras/ después s' tornan maestros e cren las scripturas (135-136).”

(*Finitud* 346). A mi juicio, al recobrar la cordura, D. Quijote termina un trayecto interior que lo ha ido liberando del narcisismo, la omnipotencia y otros lastres que había cultivado en su aislamiento libresco. Y no estoy de acuerdo con los críticos que sostienen que el final de la novela lo muestra fracasado y vencido. Por el contrario, considero que ha obtenido una victoria difícil que es sobre su autoengaño y que, por eso, entrega el alma en absoluta paz consigo mismo, con su mundo y con Dios. Como dice el viejo proverbio castellano: tiene “poco mal y buena muerte”.

A partir de todos estos aspectos, he elaborado las siguientes conclusiones del citado artículo sobre la aventura del barco:

En el nivel de la travesía imaginaria del barco encantado, se entrecruzan las referencias a viajes mágicos propios de los libros de caballerías y las de viajes históricos de navegantes que se aventuraban más allá del Ecuador. Pero al final del episodio, eclosiona la fusión de estos trayectos fantaseados por el hidalgo merced a un suceso de su viaje real, cuando naufraga y debe resarcir a los indignados pescadores. La frustrante experiencia lo lleva a reconocer, entonces, la complejidad del mundo y la incapacidad de él para controlarlo y cambiarlo<sup>6</sup>. Es decir que terminaría irrumpiendo un nuevo nivel del viaje que sería el de la vía sapiencial. [...] Como conclusión propongo distinguir, en principio, dos tipos de escrituras del viaje que atraviesan la construcción de la novela: uno es el de los momentos de desvarío del sujeto del enunciado, cuando éste imagina que sus desplazamientos se desarrollan dentro del mundo libresco de las novelas de caballerías y de otras lecturas. Es en ellos donde el narrador extradiegético subraya los aspectos paródicos. El otro nivel de escritura está referido a aquellos momentos en que el personaje, sin la interferencia de su monomanía autoidealizante, va asimilando las experiencias que le depara el conocimiento directo del mundo que recorre. Es desde este nivel que va cobrando cada vez más protagonismo, una tercera escritura del viaje que es el de sus consecuencias a partir de una perspectiva sapiencial. Pero, además, aparecen también otras escrituras del viaje que podríamos considerar como unidades narrativas subordinadas a estos tipos más relevantes. En el caso del itinerario ficcional del caballero por ejemplo, se inscriben las unidades del descenso a las profundidades de la tierra, del viaje astral y de la navegación mágica.

---

<sup>6</sup> "Todo este mundo es máquinas y trazas, contrarias unas de otras. Yo no puedo más (parte II, cap. XXIX) (874)."

[...] Finalmente, es posible percibir que la red generada por estos diferentes y entreverados discursos sobre el viaje articulan, desde las teorías de Ricoeur, todas las complejidades de un tipo de "relato mítico" donde lo cósmico, lo onírico y lo estético configuran una narración en el que un "anthropos" cumple con su itinerario vital. Se incorpora así, otro discurso sobre el viaje que es el de símbolo de la existencia, llevado a cabo, en este caso, por un hombre cuyos aspectos burlescos están magistralmente integrados en una dimensión adánica ("La aventura" 82)<sup>7</sup>.

Los "símbolos primarios" corresponden a lo que Ricoeur llama una "experiencia antropocósmica" (*Finitud* 245) y, por lo tanto, no pueden confundirse con el símbolo arbitrario, surgido de convenciones codificadas en un momento dado por una comunidad y pasible de cambios radicales en los significantes y significados. Pero la marca de sus orígenes primigenios no redundaría en que los símbolos primarios se expresen independientemente de los contextos culturales. Éstos, por el contrario, nutren cada una de sus renovadas manifestaciones. Por ese motivo, he señalado el conocimiento directo que tenía Santa Teresa de las asperezas de los caminos de su tiempo y el que poseía Fr. Luis sobre los sufrimientos de la cárcel. No se trata de hacer una crítica biográfica como la que hace 100 años trataba de explicar una obra mediante datos de la vida del autor. Lo que me interesa subrayar es que las experiencias directas son materiales transmutables en algo nuevo que las trasciende, y que pueden llegar a expandirse, inabarcablemente, en la categoría del símbolo. Al respecto, considero que resultan iluminadoras las referencias de Ricoeur a "la manifestación simbólica como cosa", y puntualizaciones como la siguiente: "La manifestación hecha a través de la cosa es como la condensación de un razonamiento infinito: manifestación y significación son estrictamente coetáneas y recíprocas. [...] De esta manera el símbolo-cosa es, en potencia, un sinnúmero de símbolos hablados, los cuales cristalizan a su vez compactamente en una manifestación del cosmos" (*Finitud* 246).

Por lo que concierne a los Siglos de Oro españoles y las potencialidades de la simbología del viaje, puede comprobarse que se produjo una confluencia privilegiada. La frecuencia y variedad de los desplazamientos que tenían la realidad por escenario propiciaron, entre la pléyade de escritores de la época, un rico desarrollo de la simbólica del

---

<sup>7</sup> Véanse los otros dos artículos anteriores que éste completa: (Carrizo Rueda "Construcción del personaje...") y (Carrizo Rueda, "Una etapa...").

viaje, cuyo florecimiento más extraordinario fue el de los itinerarios del alma hacia la plenitud mística, en la poesía del Carmelo.

Una última pregunta que podemos formularnos es qué queda del simbolismo negativo del vagabundeo sin norte, en un contexto como el del siglo XXI, que parece optar por situaciones caracterizadas, precisamente, por la carencia de metas. Es el caso, por ejemplo, de los desplazamientos que realizan los personajes de *Los detectives salvajes* de Enrique Bolaños. Supuestamente, ese vacío representaría una disponibilidad indefinida, preferible a la búsqueda tradicional de centros, aún de aquellos laicizados por la modernidad. Sin embargo, creo que la valoración positiva de una falta de aspiraciones que trasciendan el movimiento por el movimiento mismo, queda cuestionada por un poeta cuyas actitudes, en todos los aspectos de su vida y su obra, distaron mucho de ser conservadoras. Se trata de los siguientes versos de Charles Baudelaire:

¡Amargo saber el que sacamos del viaje!

El mundo, monótono y pequeño, hoy

Ayer, mañana y siempre, nos hace ver nuestra

Imagen:

¡Un oasis de horror en un desierto de aburrimiento! (Cit. Chevallier, 1067, col. a)

La expresión lapidaria, por contraste, parece aludir a una carencia que no es celebrada sino padecida con todo su peso. Y nos permitimos preguntarnos si la antiquísima concepción de la simbólica del viaje no vuelve a hacerse manifiesta a través de estos versos como aquello que se echa, dolorosamente, en falta<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Este artículo fue terminado el 30 de julio de 2013, cuando concluía la histórica visita del Papa Francisco a Brasil. Y en un comentario sobre el acontecimiento, el periodista Riccardi, A., del *Corriere della sera*, expresaba “Con su mensaje, Francisco busca crear un centro en un mundo sin centro. [...] Porque quien se abre a Dios reencuentra con otros un centro en la vida y se abre también a los pobres.” Este comentario reproducido en *La Nación*, el 29-VII-13, p. 5, parece corroborar, una vez más, la permanencia ilimitada de los “símbolos primarios.”

## **Bibliografía:**

Carrizo Rueda, Sofía M., "Construcción del personaje y entrecruzamiento de discursos en el *Quijote* desde una poética del relato de viajes", *LETRAS*, No. extraordinario, *Libros de caballerías. El Quijote. Investigaciones y relaciones*. Coordinadores, Carrizo Rueda, Sofía M. y José Manuel Lucía Megías, N°50-51, julio 2004-junio 2005, 81-97.

--- "El concepto de "transformación" y sus aplicaciones al análisis de la poesía de Garcilaso", *LETRAS* No. monográfico dedicado a los siglos XVI y XVII, N°. 42-43, julio 2000-junio 2001, 5-16.

--- "La aventura del barco encantado y nuevas notas sobre la escritura del viaje en el *Quijote*", *Studia Hispánica Medievalia VIII*, vol. II. , *LETRAS*, No. monográfico, N° 61-62, enero-diciembre 2010, 75-84.

--- *Las Transformaciones en la Poesía de Garcilaso de la Vega*, Kassel, Reichenberger, 1989.

--- "Una etapa en la vida de D. Quijote (II, 20-29)." *Studia Hispánica Medievalia VII.*, *LETRAS*, No. Monográfico, N° 52-53, julio 2005-junio 2006, 146-155.

Castro, Secundino, "La experiencia de Cristo, centro estructurador de *Las Moradas*", *Actas del Congreso Internacional Teresiano*. Editores Egido, Teófanos *et al.*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1982.

Cervantes, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*. Edición del "Instituto Cervantes", director, Rico, Francisco, Barcelona, Crítica. 1999,

Chevallier, Jean y Allain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder, 2003.

Juan de la Cruz, *Obras completas*. Edición crítica, P. Lucinio de la Iglesia, Madrid, BAC, 1982.

*Libro de Apolonio*. Edición, introducción y notas, Alvar, Manuel, Barcelona, Planeta, 1991.

Luis de León, Fr, *Poesías*. Estudio, texto crítico, bibliografía y comentarios, Macri, Oreste, Barcelona, Crítica, 1982.

Ricoeur, Paul, *Finitud y Culpabilidad: La Simbólica del Mal*, Madrid, Taurus, 1982.

--- *Introducción a la Simbólica del Mal*, Buenos Aires, Megápolis, 1976.

Teresa de Jesús, *Las Moradas del Castillo Interior*, en *Obras completas*, Edición manual, transcripción, introducción y notas, PP. Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink, Madrid, BAC, 1977, 363-450.

Uriarte Rebaudi, Lía, “Ejemplaridad y Sabiduría en Santa Teresa de Jesús”, *Actas del Congreso “El Siglo de Oro en el Nuevo Milenio”*. Editores, Mata, Carlos y Miguel Zugasti, Pamplona, EUNSA, 2005, 1667-1682.