

QUAN EL CAMÍ ESDEVÉ PENSAMENT: CAP A UNA PEDAGOGIA ITINERANT¹

Jordi García i Farrero
Universitat de Barcelona

RESUM

Aquest article té el propòsit de percebre i reivindicar l'acte de caminar com una activitat plenament humana que constitueix una oportunitat per pensar o formar-se d'una manera més pausada. Aquesta temàtica s'aborda des d'una mirada filosòfica i pedagògica. A través d'autors com Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), Charles Baudelaire (1821-1867) o Friedrich Nietzsche (1844-1900), podrem copsar tres possibles maneres de camejar o desplaçar-se, que donen origen a tres cosmovisions de l'*homo viator*: el passeig romàntic, el *flâneur* o la peregrinació errant. Per tant, en aquest article, passejar tindrà ben poca semblança amb l'ús majoritari que se'n fa actualment —amb més preocupació d'arribar a un destí planificat prèviament o complir un objectiu aliè a la pròpia activitat— de manera que posar un peu a terra després de l'altre es convertirà en una vertadera aventura intel·lectual amb capacitat autoformativa.

PARAULES CLAU: pedagogia, experiència, caminar, Nietzsche, Rousseau, *flâneur*, autoformació.

WHEN THE PATH BECOMES THOUGHT: TOWARDS AN ITINERANT PEDAGOGY

ABSTRACT

The aim of this article is to perceive and reclaim the act of walking as a wholly human act that constitutes an opportunity to think or learn in a less hurried way. This topic is

1. Aquest article correspon al treball presentat per l'autor per a l'obtenció del diploma d'estudis avançats (DEA), al Departament de Teoria i Història de l'Educació de la Universitat de Barcelona el 22 de setembre de 2009.

dealt with from a philosophical and pedagogical viewpoint. Through authors such as Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), Charles Baudelaire (1821-1867) and Friedrich Nietzsche (1844-1900), we will be able to grasp three ways of walking or moving about, which give rise to three understandings of *homo viator*, such as the romantic stroll, the *flâneur* and the wandering pilgrimage. In this article, therefore, strolling will bear little resemblance to the majority usage currently made of it, where there is greater concern for arriving at a pre-planned destination or meeting an objective alien to the activity itself. Consequently, putting one foot in front of the other on the ground will become a veritable intellectual adventure with a self-educating capacity.

KEYWORDS: pedagogy, experience, walking, Nietzsche, Rousseau, *flâneur*, self-education.

INTRODUCCIÓ

Un cop pertany a la nostra quotidianitat, caminar no és un exercici que presenti gaires dificultats motores. Cadascú amb el seu estil, només cal posar un peu al costat de l'altre i, així, successivament. Ara bé, aventurar-se a escriure un article sobre el fet de «traslladar-se a peu d'un lloc a un altre»² des de la pedagogia ja comença a ser una empresa més feixuga. Fins i tot, en un primer moment, pot semblar un treball poc rigorós o de poca entitat a causa de la seva aparent lleugeresa. No obstant això, no convé oblidar la nostra perllongada tradició de caminants³ i que, possiblement, és una de les poques accions que podem fer amb el nostre cos sense cap mena d'artefacte prefabricat. Per la qual cosa, segurament, formaria part —i un lloc prou important— d'aquell grup de «cosas más cercanas, por ejemplo comer, vestirse, habitar una casa o alternar [...] que al considerarse indignas, la seriedad artística e intelectual se aparta de ellas» i, consegüentment, «persuaden al niño de que la cosa está en algo completamente distinto: en la salud del alma, el servicio al Estado, el fomento de la ciencia» (Nietzsche, 2003, p. 14 i 15).

Aquest moviment humà, en el seu camí per convertir-se en categoria, topa amb diferents obstacles que no li permeten ser tractat amb l'entitat que li cor-

2. *Diccionari de la llengua catalana*, Institut d'Estudis Catalans, 2007.

3. Tant és així, que George Steiner ho considera, juntament amb el café, la sobirania del record, la doble herència d'Atenes i Jerusalem i una visió pròpia de l'escatologia, un paràmetre per entendre la *idea d'Europa*. Ho justifica dient que el nostre paisatge «ha estat modelat, humanitzat per peus i mans» i perquè «les convencions mètriques i poètiques [...] ens recorden l'íntima relació existent entre el cos humà quan trepitja la terra, quan camina, i l'art d'imaginar. La major part de la teorització més incisiva està generada per l'acte de caminar» (Steiner, 2004, p. 20 i 22).

respon en el camp educatiu. Un és la constitució mateixa. Caminar no té cap propietat que la pugui convertir en un esdeveniment excepcional. Al contrari. És una activitat farcida de normalitat i, sobretot, d'inconsciència. Rarament som conscients de tots els mecanismes que es desperten quan el nostre aparell motor està en ple rendiment. A diferència dels infants, que fan seu el desplaçament mitjançant el joc, els adults caminem sense adonar-nos que ho estem fent. Tot i així, és sabut que «la tendència humana de interessar-se en minucies ha conduïdo a grandes cosas» (Vila-Matas, 2005, p. 55), tal com ho va demostrar Honoré de Balzac precisament amb aquesta qüestió.⁴

Un altre aspecte que cal considerar és que han estat altres disciplines que han estudiat aquest fet. Des del principi, la pedagogia sempre s'ha ocupat d'empreses i ha estat al servei d'empreses més grans. En un primer moment, trobaríem la psicologia evolutiva. És a dir, la voluntat d'estudiar aquesta manifestació just al moment del seu aprenentatge: quan assolim l'equilibri corporal, quan la nostra musculatura ja ens permet fer el primer pas o quan ja caminem sense cap crossa en forma de mà d'un adult. En definitiva, quan el nostre ésser destina tota l'energia i els esforços al fet que el seu cos es converteixi en un bípede més. També, des de l'arquitectura, la construcció de l'espai públic i la mobilitat ha desenvolupat força literatura respecte a aquesta activitat.⁵ Ara bé, quina mirada podria proporcionar la pedagogia i, més concretament, la filosofia de l'educació respecte a aquesta acció? Què succeeix si convertim el nostre acte de caminar en quelcom més excepcional o conscient, tal com fa la mainada? O què s'esdevé si escoltem el nostre interior durant el trajecte? No és cert que els nostres pensaments també caminen al mateix moment que ho fan les nostres cames? O, fins i tot, no és possible valorar les persones pel seu acte de caminar?⁶

Com a darrer entrebanc, hi hauria l'ús actual que se'n fa. En un context on la velocitat i la immediatesa han fet possible que «las flores al borde del camino

4. Vegeu la seva particular «Teoría del andar» al llibre: *Dime cómo andas, te drogas, vistas y comes... y te diré quién eres*, Barcelona, Tusquets, 1998. I també: M. CUESTA SALVADOR, (2003), «Honoré de Balzac: La Teoría del Andar», *Ágora para la Educación Física y el Deporte*, Valladolid: Foro para la Educación Física, la Actividad Física Recreativa y el Deporte de Castilla y León, núm. 2-3, p. 165-174.

5. Bona prova d'això va ser el Congrés Internacional Walk 21 que es va celebrar a Barcelona els dies 8, 9 i 10 d'octubre de l'any 2008. Segons els seus organitzadors, l'objectiu era: «augmentar el nombre de persones que es desplacen caminant i millorar les condicions de mobilitat i seguretat dels vianants».

6. Aquí cal recordar el moment en què Enees es troba amb la seva mare Venus i «destaca al andar su aire de diosa» (Virgilio, 2005, p. 152) o el reconeixement de Zaratustra per la seva manera de caminar dansant (Nietzsche, 2007a, p. 11).

ya no son flores sino más bien apenas unas rayas rojas y blancas» (Gawoll, 1994, p. 84),⁷ passejar ha quedat reduït a tres discursos que es postulen de més importància que el mateix acte en qüestió. Com a conseqüència d'això, restaria allunyat del procés de pensament i més concretament, de la filosofia de l'educació.

D'una banda, en podem localitzar el discurs mèdic. L'acte de caminar vist com un exercici més, que serveix per: baixar pes, refermar els músculs, elevar la freqüència cardíaca, millorar la tolerància a la glucosa...⁸ De l'altra, des del discurs del desenvolupament personal, donar un pas darrere l'altre es converteix en una teràpia més per aprendre a tenir el control de la teva vida, reduir ansietats, millorar el nostre estat depressiu o la fatiga emocional. I finalment, el caminar dels caps de setmana, el que pertany a l'oci. Seria el que fa referència a preparar una ruta, comprar tota una sèrie de materials i sortir a la muntanya a caminar. Una manera com una altra perquè sigui més suportable el cap de setmana i, per descomptat, preparar-se per una setmana més de feina monòtona i rutinària. Seria un caminar que tindria el dilluns com a horitzó. Nietzsche el descriu dient que «suben a la montaña a lo tonto y sudando como animales; nadie se ha acordado de decirles que por el camino había hermosas vistas» (Nietzsche, 2003, p. 94).

Atenent aquestes apreciacions, caminar ja no sembla un acte tan ordinari com abans. A poc a poc, les seves potencialitats comencen a quedar al descobert. És ben cert que caminar és i ha de ser una oportunitat per pensar, sentir. I, si és així, segur que podem coincidir que la pedagogia té moltes coses a dir-hi. Bona prova d'això són les tres maneres de fer via que tot seguit comentaré i, al mateix moment, diferenciaré resolent els temes següents: s'ha de passejar sol o amb companyia; la relació que s'estableix amb el món extern, i tipologia d'aventura intel·lectual que es produeix quan el nostre aparell locomotor està en funcionament. Començaré amb el passeig romàntic. Com podrem veure, Rousseau n'és

7. L'autor en qüestió, en aquest article, fa un repàs històric molt interessant d'aquesta activitat. Hi són presents figures tan importants com: els peripatètics, Sòcrates, Petrarca, Montaigne, Rousseau, els *flâneurs* i Robert Walser. Molts d'ells, com veurem més endavant, també figuren en aquest article. En la mateixa línia, també hi ha el llibre: Nicholson GEOFF (2008), *The last art of walking*, Nova York, Riverhead Books.

8. Paral·lelament a aquesta visió, també podem afegir la dimensió higiènica, tal com explica el professor Conrad Vilanou en l'article «Higiene, deporte y humanismo en el Renacimiento español», *Historia de la Educación: Revista Interuniversitaria*, núm. 28 (2009), p. 37-59. En aquest treball, podem veure com l'infant don Juan Manuel a l'obra *Libro Enferido* (1336-1337) era partidari de la «conveniència de desarrollar ejercicios físicos a pie o caballo antes de comer»; Joan Lluís Vives defensava que l'humanista «ha de tener en cuenta una vida que combine el trabajo intelectual con el pasatiempo honesto, como la conversación, el juego o el paseo, a fin de mitigar el cansancio intelectual»; finalment, Cristóbal Villalón recomana al segle XVI «pasear a las huertas y riberas en compañía de virtuosos que en todo tiempo los inclinen a bien».

un dels principals exponents. Més endavant, serà el torn dels *flâneurs*. Walter Benjamin serà l'encarregat d'oferir-nos una mica de llum a través de tots els seus treballs sobre l'origen del capitalisme i, concretament, dels passatges de la ciutat de París. Finalment, serà el torn de Friedrich Nietzsche, que durant tota la vida no va deixar de fer aquesta acció i, molts cops, aquesta és l'encarregada d'originar moments de lucidesa en el pensador alemany. En qualitat d'epíleg, en l'últim apartat d'aquest article reflexionaré sobre la possibilitat d'una *paideia in itinere* i la construcció d'un pensador, savi, que està constantment en moviment.

EL PASSEIG ROMÀNTIC: ELS SOMIEIGS DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Amb la publicació de l'obra *Els somieigs del passejant solitari*, Jean-Jacques Rousseau presenta una manera distinta d'estar en moviment. També és cert que a través d'aquests deu passeigs, que va fer a París durant els anys 1776 i 1778, aquest pensador del segle XVIII també posa al descobert la situació personal que va viure al final de la seva vida. És considerada, juntament amb *Les Confessions* i *Diàlegs: Rousseau, jutge de Jean-Jacques*, un testament ja que fa balanç de la seva trajectòria vital. És ben sabut que el conjunt d'aquestes obres convertiren Rousseau en un dels referents del gènere de l'autobiografia moderna.

Jean-Jacques Rousseau va néixer l'any 1712 a Ginebra. Seguint el *tercer passeig* de l'obra citada anteriorment, podem dividir la seva vida en tres moments.

En una primera etapa, hi trobem la seva infància i joventut. Malgrat la mort prematura de la mare, Rousseau en té molt bon record, un xic idealitzada en algunes ocasions. Són temps de «meditació en el recés, l'estudi de la natura, la contemplació de l'univers, que forcen a un solitari a enlairar-se contínuament cap a l'autor de les coses i a buscar amb una dolça inquietud la fi de tot el que veu i la causa de tot el que sent» (Rousseau, 1996, p. 49). Probablement, en la figura de madame De Warens i el seu refugi de Les Charmettes rauen els principals motius d'aquestes sensacions tan agradables que sent el pensador de Ginebra. Més endavant, arribaria el moment en què «el meu destí em tornà a llançar dins el torrent del món» (Rousseau, 1996, p. 49), i Rousseau inicià una etapa molt més acadèmica i formal. Abandonà Les Charmettes i es traslladà a París, on conegué Diderot, i a través del qual els enciclopedistes. Aquesta doble dicotomia (pobleciutat i món rural-món acadèmic) suposà una de les columnes principals del seu futur pensament filosòfic amb el retorn a la naturalesa com a bandera i, també, un dels arguments més rellevants de la tesi que anunciava que la seva felicitat era lluny d'aquell món de pompes, ornaments, espasa, rellotges, mitges blanques...

Finalment, els seus últims anys de vida, en els quals situem l'obra *Els somieigs del passejant solitari*, foren caracteritzats, en primer lloc, per les disputes amb Voltaire, el qual, arran de la publicació, *Discurs sobre l'origen de la desigualtat entre els homes* (1755), que qualifica les institucions polítiques i socials com les grans corruptores de la innocència i bondat naturals de l'home, va dir que era un llibre «contra el gènere humà» i que, quan es llegeix, «vénen ganes de caminar a quatre grapes». I, així mateix, per la renúncia dels enciclopedistes M. Diderot i M. D'Alembert.⁹ Com a conseqüència d'això, la vida de Rousseau va encetar una nova etapa caracteritzada per les crítiques constants provinents del món que havia rebutjat i per la seva nova condició de persona incòmoda a l'entramat intel·lectual de l'època. Podem dir que Rousseau vivia entre l'espasa i la paret i necessitava un caminar que li donés la possibilitat d'oblidar «les meves desgràcies, els meus perseguidors, els meus oprobis pensant en el premi que el meu cor havia merescut» (Rousseau, 1996, p. 24). No obstant això, aquesta situació que el convertia en «l'horror de la raça humana» (Rousseau, 1996, p. 18) també tenia quelcom de fantasia. És sabut que la persecució no va ser tan exagerada i la majoria de fets provenien del món dels somnis d'aquest autor, que percebia la realitat com un món hostil i, això, li va permetre desenvolupar diferents temes que el convertiren en un il·lustrat crític amb el projecte de la Il·lustració com poden ser: les virtuts del cor davant les de la raó, el rebuig d'allò real per tal de cercar el refugi en un mateix. I al mateix moment, va complir la seva principal finalitat: «sortir de la vida, no millor, això no és possible, sinó més virtuós que no hi vaig entrar» (Rousseau, 1996, p. 65).

Així, doncs, aquests *passeigs rousseauians* s'inicien en un moment molt concret de la seva vida, cosa que, lògicament, condicionarà molt aquesta activitat. Per això, serà un passejar força nostàlgic amb la voluntat de «sotmetre el meu interior a un examen sever» (Rousseau, 1996, p. 51). És ben sabut que l'obra *Els somieigs del passejant solitari* és percebuda com un annex de l'obra *Les Confessions*. Per tal de dur a terme aquest exercici, el mètode escollit fou el següent: «registre fidel dels meus passeigs solitaris i dels somieigs que els omplen quan deixo que el cap vagi completament lliure i que les meves idees segueixin el seu pendent sense resistència i sense destorb» (Rousseau, 1996, p. 29) amb l'objectiu de tenir una

9. Convé destacar que el trencament amb els enciclopedistes coincideix amb la publicació del manifest *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* (1758) i els quaranta anys de l'autor, que segons el seu parer sempre havia constituït aquell horitzó «com a terme dels meus esforços per triomfar i de les meves pretensions de tota classe» i el millor moment per fer balanç de «tot allò viscut: flotant entre la indigència i la fortuna, entre la saviesa i l'esgarriament, ple de vicis d'hàbit sense cap mala inclinació al cor, vivint a l'atzar, sense principis ben decidits per la meua raó, distret pel que fa als meus deures sense menysprear-los, però sovint sense conèixer-los bé» (Rousseau, 1996, p. 50).

vellesa més plaent i capgirar la situació desagradable d'aquell moment per aquella desitjada o, fins i tot, idealitzada: «sóc plenament jo» (Rousseau, 1996, p. 29). Com podrem veure a continuació, aquesta manera de circular també estarà constituïda per una sèrie de particularitats dignes de destacar que al mateix moment, manifesten aspectes importants del seu pensament.

Primerament, Rousseau és un caminant solitari. Ja el títol del llibre ens anuncia aquesta manera de fer. En cap moment, no va acompanyat de cap altra persona, cosa que l'autor utilitza per plantejar un dels pilars del romanticisme: l'etern jo davant la multitud, gairebé sempre representada de manera hostil i enemiga. Tot i això, encara que l'autor no ho desitgi, sovint els *somieigs* el duen a la «companyia» dels seus enemics, és a dir, a la multitud ja que no hem d'oblidar que, segons l'autor, és la gran responsable que comencés aquest exercici en preguntar-se: «què sóc jo mateix?» (Rousseau, 1996, p. 17). Val a dir que no sempre és així i, com succeeix al *quart passeig*, també la figura i el pensament de Plutarc jauen al seu costat i li possibiliten portar a terme gairebé un tractat sobre la veritat i la mentida. De totes maneres, ambdues situacions tenen molt present el perquè de la seva existència: la construcció de la societat.¹⁰

Amb aquest moviment solitari, l'autor d'*Emili o de l'educació* troba la situació ideal per pensar sobre la seva situació present i, sobretot, reflexionar molt sobre ell mateix. És l'inici del caminar subjectiu. D'una manera semblant, William Hazlitt o el genial escriptor de l'obra *L'illa del tresor*, Robert Louis Stevenson, faran el mateix. Amb la gran diferència que per a ells és una soledat voluntària i per a Rousseau, són «els homes que m'han reduït a viure sol» (Rousseau, 1996, p. 52). Tots tres autors coincidiran que la soledat és irrenunciable. Sense ella, sortir a passejar ja no té sentit, ja que «una excursión a pie, para disfrutarla debidamente, debe hacerse a solas. Si se va en grupo, o incluso en pareja, ya sólo de nombre no es una excursión; es algo distinto, más bien de la índole de un picnic» (Hazlitt i Stevenson, 2003, p. 38). Darrere d'aquesta forta convicció, hi descobrim la llibertat com quelcom essencial ja que «se debe ser capaz de parar y reanudar el viaje y seguir en ésta o en aquella dirección conforme nos lo dicte nuestro capricho y porque se debe llevar nuestro propio paso, ni trotar al paso de un maratonista, ni acloparse al paso de una muchacha» (Hazlitt i Stevenson, 2003, p. 38-39).

Els *somieigs* també serien una de les singularitats rellevants de l'univers del Rousseau en moviment. Com en el cas anterior, una altra vegada el títol de l'obra delata aquesta apreciació. L'autor, amb l'objectiu de diferenciar-se del pensament

10. Cal recordar que les seves dues obres més emblemàtiques, escrites al mateix any (1762), tenien aquest propòsit. *L'Emili* ho pretenia fer des de l'educació i *El Contracte Social*, des de la política. És per això, que la solitud de Rousseau en cap moment no es pot considerar des de paràmetres nihilistes.

de la seva època,¹¹ distingeix el *somieig* de la reflexió dient que: «el somieig em descansa i m'entreté, la reflexió em fatiga i m'entristeix; pensar fou sempre per a mi una ocupació carregosa i sense encant» (Rousseau, 1996, p. 127-128). Una altra vegada, la dicotomia entre la imaginació, la sensació, el sentiment i, en definitiva, el cor davant la reflexió, el judici, la racionalitat o, en un pla més concret, el cervell. Podríem dir que els *somieigs* són el resultat de tots aquests passeigs en solitari i, al mateix moment, també li donen tot el sentit. Passejar és la plataforma ideal que li permet pensar, recordar (cal destacar l'episodi que fa referència a l'accident amb un gos danès el 24 d'octubre de 1776 a Ménilmontant que recorda al *segon passeig*), posar ordre a totes les seves vivències i treure les seves particulars conclusions, les quals gairebé sempre tenen una tendència moralista ja que el seu to sembla que et vulgui dir el que està bé i el que no. Això és molt evident en el cas del *quart passeig* quan tracta els conceptes de *veritat* i *mentida* arran de l'experiència mencionada anteriorment. Per tant, per Rousseau passejar és recordar, ja que qualsevol temps passat sempre va ser millor; «es un nostàlgico que vive recordando los tiempos de la Antigüedad que, de alguna manera, se acercan a aquel momento inicial y originario» (Colleldemont i Vilanou, 2000, p. 191-192) i, a més a més, somiar amb un món ideal. Cal insistir que amb els *somieigs*, segueix amb la seva empresa de posar les bases d'una nova societat, procés que ja va iniciar amb la redacció de les seves anteriors obres.

D'una manera similar, aquests *somieigs* també són presents a la vida de Johann Gottfried Herder. Un exemple d'això és el viatge que va fer en vaixell de Riga a França l'any 1769. En una situació similar a la del pensador de Ginebra, aquest autor alemany —un dels grans estimuladors del moviment romàntic *Sturm und Drang*— abandonarà la seva vida de pastor ja que «no estaba satisfecho como miembro social ni en el grupo en que me hallaba [...] no estaba satisfecho como maestro de escuela [...] me hallaba insatisfecho como ciudadano» (Herder, 1982, p. 25). L'objectiu d'aquesta travessia era: «ver el mundo». No obstant això, tal com succeeix amb els passeigs de Rousseau, aquesta ruptura no és total. Ni el distanciament físic amb la terra ferma ni el trencament constant de les onades amb les parets del vaixell ni la seva autoproclamació de *filòsof sobre el vaixell* no van aconseguir que Herder seguís en contacte amb els assumptes de la *multitud*. I serà en aquesta situació, que fent un exercici propi del Romanticisme, plantejarà una alternativa a la qüestió: «qué hacer para eliminar la esclavitud,

11. Recordem que durant el segle XVIII, conegut com el segle de les llums a França, es va produir la irrupció del projecte de la Il·lustració, del qual, un dels pilars més importants fou la raó i la ciència. Bona prova d'això va ser la publicació de la primera *Enciclopèdia* de Denis Diderot i Jean le Rond D'Alembert entre els anys 1751 i 1771.

extirpar la ignorància, estendre la cultura y la llibertat, para que aparecieran en ti otros Zuinglo, Calvino, Lutero!» (Herder, 1982, p. 40). La naturalesa creadora tornarà a servir per posar les bases d'una nova societat i, en aquest cas, com va fer Rousseau amb l'*Emili o de l'educació*, Herder presentarà una proposta educativa en la qual «la primera subdivisió es para el sentido, la segunda para la visita del espíritu y para la imaginación, la tercera para el entendimiento y la razón!» (Herder, 1982, p. 40) i, al mateix moment, posarà fi a la pobresa i misèria de Riga. Tal com diu Nietzsche, tant el romanticisme com el classicisme sempre «cargan con una visión de futuro» (Nietzsche, 2003, p. 103).

Tanmateix, Jean-Jacques Rousseau expressa que els *somieigs*, que fan possible l'aparició d'«idees lleugeres i dolces, sense agitar el fons de l'ànima» (Rousseau, 1996, p. 105), precisen d'una actitud específica del passejant i, sobretot, d'un escenari concret. Totes dues són necessàries, imprescindibles. Tenint en compte les descripcions, totalment romàntiques, que hi ha a les obres *Els somieigs del passejant solitari* i *Les confessions*, no seria equivocac pensar que l'illa de Saint Pierre seria un dels indrets que donaria la possibilitat d'assolir aquests dos requeriments. Respecte al primer, es podria resumir de la manera següent: que «el cor estigui en pau [...] que cap passió vingui a torbar la pau [...] sentir-te deslliurat de totes les passions terrestres que engendra el tumult de la vida social» (Rousseau, 1996, p. 107). Quant a l'últim aspecte, els passeigs de Rousseau difícilment es podrien entendre sense la relació que estableix amb la naturalesa: «la terra ofereix a l'home en l'harmonia dels tres regnes un espectacle ple de vida, d'interès i d'encant, l'únic espectacle del món del qual els seus ulls i el seu cor mai no es cansen» (Rousseau, 1996, p. 129).

La naturalesa és un tema recurrent en l'obra de Jean-Jacques Rousseau.¹² Conseqüentment, aquest retorn a la naturalesa també és present en els seus passeigs; i és, des d'aquesta visió, que caminar gairebé es converteix en sinònim d'*herboritzar*. Sortir a passejar és quasi el mateix que sortir a descobrir les plantes de la rogalia de París o de l'illa de Saint Pierre, enmig del llac de Bienne. Defensa, però, que la mirada sempre ha de ser desinteressada perquè ja no seria el mateix observar la naturalesa amb ulls els propis de la medicina o de la farmàcia. Tot i que l'autor diu que «la botànica és l'estudi d'un solitari ociós i peresós» (Rousseau, 1996, p. 139) i «em fa oblidar les persecucions dels homes, el seu odi,

12. Així, doncs, tant l'idíl·lic estat de la naturalesa com l'home natural són «puras ficciones literarias» i, en cap moment, «no comporta un retorno a un estado primitivo y salvaje». Ambdues són «hipòtesis especulativas, según la cual el hombre natural no era solamente libre, sino también feliz». En resum, la seva idea principal és un «hombre natural ideal proyectado hacia el futuro» (Collèllemont i Vilanou, 2000, p. 192).

el seu menyspreu, els seus ultratges i tots els mals amb els quals han pagat la meua tendra i sincera afecció envers ells» (Rousseau, 1996, p. 146), diríem que el passeig de Rousseau «se acerca a lo originario y se siente un bienestar inmediato, una sensación de felicidad pura y, por añadidura, se es libre» (Espedal, 2008, p. 29). En definitiva, passejar acompanyat de la naturalesa, a diferència de quan es fa al costat del *torrent del món*, fa possible sentir la comunió permanent amb la llibertat i la felicitat.

EL FLÂNEUR: EL VAGAREIG DE CHARLES BAUDELAIRE

És sabut que aquesta paraula va associada a la vida i a l'obra del poeta francès Charles Baudelaire que «amaba la soledad pero la quería en la multitud» (Benjamin, 1972, p. 65). Entenem per *flâneur* aquella persona, típicament urbana, que vagareja per les ciutats i troba goig en la condició d'anònim que li ofereix la multitud. Representa un altre ritme, una altra vida davant la que imposa el capitalisme, les lleis del mercat. Viu «al margen de las leyes» (Balzac, Baudelaire i Barbey d'Aureville, 1974, p. 107). Edgar Allan Poe, amb el conte *El hombre de la multitud*, fa un molt bon retrat d'aquest personatge.¹³

Tot i que el *flâneur* és un personatge completament *modern* i el seu origen s'ha d'entendre des de les condicions que va imposar el capitalisme, tampoc no és de rebut associar aquest sistema econòmic amb aquesta figura. Fou un petit-burgès però no un capitalista.¹⁴ El capitalisme significà un canvi de regles de joc i infringí un nou model d'home. La imposició de jornades laborals interminables obligà a tenir una relació diferent amb el temps en comparació amb altres temps no industrials. La construcció del temps com allò que s'ha d'aprofitar al màxim i que n'ha de ser el valor més preuat provocà que els desplaçaments de les persones també passessin a ser mediats pel món laboral i, com a conseqüència d'això, només es transitava de la feina a casa i a l'inrevés. En canvi, el *flâneur*, per la seva manera de viure, representà el contramodel d'aquest home víctima de les regles del joc capitalista. Si en el model d'home industrial, el quotidià es construïa a partir de les obligacions laborals; tot el contrari succeí amb aquest personatge.

13. Vegeu Edgar ALLAN POE (2004), *Todos los cuentos*, Barcelona, Galaxia Gutenberg i Círculo de Lectores.

14. «El dandy no aspira al dinero como algo esencial» (Balzac, Baudelaire i Barbey d'Aureville, 1974, p. 108). Les seves aspiracions i motivacions s'encaminen més cap al conreu de les passions, l'amor, la bellesa i l'oci. Una mostra d'això és com Baudelaire usà l'herència que va cobrar l'any 1842. L'any 1844 quedà reduïda a la meitat, i al final de la seva vida el desastre econòmic fou total. Per tant, la seva manera de circular posseïa totes les característiques d'un rebel contra la lògica del capitalisme.

Per al *flâneur*, l'oci és el valor més important, amb la qual cosa, tot i que els recorreguts del *flâneur* coincideixen amb la resta de la població, tan sols aquest personatge serà conscient d'aquesta coexistència, ja que les seves caminades no anaven enlloc però anaven a tot arreu. Es dedicava a observar-ho tot, petits i grans detalls mentre circulava. I, sobretot —segurament era la gran diferència de l'home víctima del capitalisme—, no tenia pressa. La seva lentitud era una de les seves característiques. Bona prova d'això, és l'anècdota que explica Walter Benjamin: «Hacia 1840 fue, por poco tiempo, de buen tono llevar de paseo por los pasajes a tortugas, El flâneur dejaba de buen grado que éstas le prescribiesen su “tempo”. De habersele hecho caso, el progreso hubiera tenido que aprender ese paso. Pero no fue él quien tuvo la última palabra, sino Taylor, que hizo una consigna de su abajo el “callejeo”» (Benjamin, 1972, p. 70).

Reprement el primer tema, la gran aportació de Charles Baudelaire (1821-1867) a la poesia moderna fou la transformació que va fer del mètode poètic. Bohemi i urbanita per excel·lència,¹⁵ desenvolupà una poesia realista no coneguda fins aquell moment. En la seva obra, hi trobem elements tan importants com la concepció de la modernitat, la bellesa i la multitud.

Per a l'autor de *Les flors del mal*, la modernitat representava una oportunitat per despendre's del feixuc pes del passat, el record, i viure lliurement «un deseo original: la aspiración a una perpetua novedad» (Azúa, 1978, p. 33). I és en aquest sentit que concep la bellesa, la qual permetria assolir l'objectiu final del paradís poètic com allò format per un *element etern* que seria el que provindria del passat, la història, però «también por un elemento relativo y circunstancial, que será, alternativamente o en conjunto, la época, la moda, la moral, la pasión... Sin este segundo elemento, que es como el envoltorio festivo, titilante y apetitoso del divino pastel, el primer elemento resultaría indigesto e inapreciable, como no adaptado ni apropiado para la naturaleza humana» (Balzac, Baudelaire i Barbey d'Aureville, 1974, p. 81). Com a conseqüència, la modernitat i el present es converteixen en «la mitad del arte» (Balzac, Baudelaire i Barbey d'Aureville, 1974, p. 92). Segurament, aquest reconeixement al present és una de les aportacions de Baudelaire a la poesia moderna.

Amb aquest desig de conèixer i percebre el present com a font d'inspiració,

15. Motiu pel qual sempre va demostrar un rebuig cap a tot allò que provenia de la naturalesa. Bona prova d'això són els seus pocs viatges —gairebé sempre va romandre a París—, i la seva negació a escriure una obra col·lectiva sobre el bosc de Fontainebleau l'any 1855. «Para el poeta moderno, la Naturaleza ha muerto. O más bien, ahora vive en París, selva, cumbre, estepa mil veces más sobrecojadora que el Amazonas, el San Gotardo o Siberia. En sus callejas se encuentran fieras infinitamente más peligrosas que el puma y la cobra. En sus barrios bajos y altos viven tribus de caníbales y fantásticos, más temibles que los Motilones y los derviches musulmanes» (Azúa, 1978, p. 51).

Baudelaire també dibuixarà una nova figura de poeta. En primer lloc, en contraposició de l'artista romàntic o clàssic, «propone la desaparició del autor» (Azúa, 1978, p. 38) i, al mateix temps, defensa la seva singularitat: la manera de vestir, la manera de caminar... Aquest *pintor de la vida moderna*, enamorat de la multitud com a bon urbanita, és un home de món ja que «*lo que le interesa de verdad es el mundo: quiere saber comprender, apreciar todo lo que sucede en la superficie de nuestro esferoide*» (Balzac, Baudelaire i Barbey d'Aureville, 1974, p. 85). Per tant, serà un home extraordinàriament curiós, ho observarà tot mitjançant el passeig i «*la multitud es su medio*» (Balzac, Baudelaire i Barbey d'Aureville, 1974, p. 88), que serà com la casa per al burgès. De la multitud i de les seves particularitats (com són els vianants al seu poema *À une passante*), aconseguirà «extraer lo eterno de lo transitorio» (Balzac, Baudelaire i Barbey d'Aureville, 1974, p. 91).¹⁶ En aquest procés, serà molt important la imaginació. Al contrari, Baudelaire també creurà que «son muy pocos los hombres dotados con la facultad de ver, y son todavía menos los que poseen el poder de expresarse» (Balzac, Baudelaire i Barbey d'Aureville, 1974, p. 90).

Walter Benjamin, que també fou un *flâneur* però del segle xx,¹⁷ va estudiar la figura del *flâneur* en la vida i l'obra de Baudelaire, ja que aquest poeta fou el que la convertí en categoria social, i al mateix temps, s'ha de tenir en compte la situació que vivia la cultura en aquella època. El segle XIX va ser el moment de l'expansió de la societat industrial, l'aparició dels passatges comercials i l'abundància de les mercaderies en l'espai públic. És a dir, els espais públics comencen a patir una vulgarització. L'estudi dels passatges havia de convertir-se en la culminació de la seva obra i els seus anys d'estudi. El *Llibre dels passatges*, com és sabut, va quedar inconclús després de 13 anys de treball per culpa de la barbàrie nazi i franquista del moment (1940). Malgrat tot, es va poder saber que un dels temes importants d'aquesta obra,¹⁸ que hauria estat un treball indispensable per al coneixement del segle XIX des de la filosofia material, era l'anàlisi de la figura del *flâneur*, que tenia la ciutat com el seu lloc sagrat i la gaudia durant els seus passejos. Cal esmentar que aquest pensador pretenia «entendre el sentit de la història a partir de les seves produccions més menudes; fins i tot, com s'ha comentat, a partir de les seves runes, de les seves deixes i dels seus esborralls» (Llovet, 1993, p. 276).

16. Vegeu Charles BAUDELAIRE (1998), *Les flors del mal*, Barcelona, Proa.

17. Vegeu W. BENJAMIN (1974), *Haschisch*, Madrid, Taurus. Tot i això, no fou un *flâneur* que només caminà per les ciutats de París, Marsella, Moscou, Berlín... com féu Baudelaire. En la seva vida, també hi trobem passeigs per la muntanya com són els que va fer durant la seva estada a l'illa d'Eivissa. Vegeu «Al sol», *Cuadros de un pensamiento*, Buenos Aires, Imago Mundi, p. 129-134.

18. Per corroborar aquesta apreciació, caldria observar el manuscrit *Apuntes y materiales*, a W. BENJAMIN (2005), *Libro de los pasajes*, Madrid, Akal, p. 65-823.

Amb la irrupció del capitalisme, va aparèixer un nou personatge que anava a «callejear por toda la ciudad» amb la intenció «de hacer botánica al asfalto» (Benjamin, 1972, p. 50 i 51). El París del segle XIX, considerada la ciutat capital d'aquest segle, va propiciar l'aparició d'aquest tipus de personatge, pel qual «el bulevar es la vivienda» (Benjamin, 1972, p. 51). La naturalesa, tal com hem vist en l'obra de Rousseau i com veurem més endavant en la figura de Friedrich Nietzsche,¹⁹ és substituïda per la multitud que arribarà a assolir una força revolucionària. Es passà del passeig sol o acompanyat per la naturalesa a vagarejar per la ciutat dibuixant un caminar més propi d'un laberint, tal com es veuria des del vol d'un ocell. Walter Benjamin «toma a la figura del *flâneur* como el enigma que hay que descifrar» per resoldre «el secreto de la cotidianidad moderna» (Echeverría, 2004).

Aquest pensador alemany digué que el *flâneur* va viure dues etapes. En el període inicial, aquest personatge trobà sintonia, primer, en la literatura de la fisiologia i, després, en la història detectivesca. Totes dues s'adaptaren a la manera de ser del *flâneur* i legitimaren d'alguna manera el passeig ociós. Cada una representa una manera d'apropar-se a la multitud. Els poemes de Baudelaire solament es poden llegir en clau fisiològica ja que les seves poesies són retrats propis d'una persona que està deambulant. El traspàs d'una literatura a l'altra coincideix amb la de la monarquia burgesa (1830-1848) i va ser determinat per la situació que «las gentes se conocían entre sí como deudores y acreedores, como vendedores y clientes, como patronos y empleados y, sobre todo, se conocían como competidores» (Benjamin, 1972, p. 53). En l'etapa final, ja podem observar com la multitud s'ha convertit en «un element compacte i homogeni» (Llovet, 1993, p. 297) i ha esclafat el *flâneur*.

En definitiva, la figura que representa el *flâneur* s'ha d'estudiar com un personatge del segle XIX, propi d'un context molt particular perquè posteriorment, amb la nomenclatura de transeünt, ja es convertí en un personatge mercantilitzat²⁰ i no digne d'assolir una categoria social. Fent una comparativa, els centres comercials de l'actualitat constitueixen un univers molt diferent del dels passatges del París del segle XIX. Tot i així, no volia acabar aquest apartat sense citar l'escriptor Robert Walser i la seva obra *El paseo*. És en aquesta obra de principi del segle XX que tornem a retrobar-nos amb les característiques que hem esmentat abans referides al *flâneur*. L'escriptor suís inicia un passeig sense rumb un dia qualsevol

19. Cal destacar que aquests autors, evidentment des de punts de vista ben diferents, no tenien gaires simpaties pel medi urbà. Una mostra d'això són les crítiques a la xusma o als mercats: «on cessa la solitud, allà comença el mercat; i on comença el mercat, allà comença també el xivarri dels grans comedians i la bonior de les mosques verinoses» (Nietzsche, 2007a, p. 66).

20. Per tal d'aprofundir més aquesta idea, vegeu S. BUCK-MORSS (1995), *Dialéctica de la mirada*, Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes, Madrid, Visor.

però la seva atenta mirada farà que el passeig es converteixi en una activitat extraordinària farcida de tot allò que es va trobant en el seu recorregut i, posteriorment, en una prosa genial. Ben bé és el passeig convertit en gènere literari.

FRIEDRICH NIETZSCHE: L'ERRANT PEREGRINACIÓ

Com és sabut, per Friedrich Nietzsche, «la vida sin música no es más que un error, una fatigosa necesidad, un exilio» (Morey, 1993, p. 16) però, llegint la seva biografia, també podríem dir quelcom semblant de la relació que estableix amb el caminar. Al llarg de la seva trajectòria, mai no abandonà aquesta activitat. Des dels primers temps a Pforta²¹ fins als últims dies a la clínica per malalties nervioses, sempre hi haurà un temps determinat per al seu passeig quotidià. És possible que aquesta dèria pels passeigs matutins i vespertins fos la responsable que Louis Kelterborn es veiés obligat a definir-lo d'aquesta manera: «fue siempre un gran andarín, y el ejercicio corporal constante y animoso, llevado a cabo a ritmo regular, siempre pareció irle muy bien» (Janz, 1978, vol. II, p. 276).

Llegint la seva obra, observem com aquesta primera tesi també és corroborada. Concretament a les obres *Sobre el porvenir de nuestras escuelas* (1878), *El paseante y su sombra* (1879) i *Així parlà Zaratustra* (1885) és on es fa més palès el Nietzsche en moviment. Fins i tot, podríem dir que cada obra, sempre tenint en compte la seva biografia, ens mostra les diferents maneres amb les quals el pensador alemany es va relacionar amb aquesta activitat. Les conferències anomenades *Sobre el porvenir de nuestras escuelas* cal situar-les l'any 1872. Nietzsche només té 27 anys i tot just havia estat nomenat professor de la Universitat de Basilea. Són un total de cinc conferències que reflexionen sobre la situació de l'educació i la cultura a Alemanya. Per fer-ho, idearà un recurs literari que ens és molt escaient per al tema que estem abordant. Dos estudiants, que van d'excursió a Rolandseck, es troben a mig camí un vell filòsof acompanyat d'un deixeble seu. I a partir d'aquesta situació, el vell filòsof fa tota una sèrie de discursos mentre passen. Per tant, som davant d'un fer camí força iniciàtic, on la relació mestre-deixeble és molt present i, al mateix temps, força conspirador ja que s'allunyen de la civilització i, a la muntanya, lluny del poder fàctic, critiquen sense cap mena de pudor i plantegen un altre sentit educatiu i cultural. Tanmateix, caldria esmentar

21. Convé recordar que en aquesta institució fou on va cursar els estudis secundaris i els tres identitaris de la qual eren: «rígida disciplina [...] alto nivel de exigencia intelectual [...] orden monástica en la que el estudio de los clásicos y la meditación sobre el futuro ocupaban por entero el lento sucederse de las horas» (Morey, 1993, p. 16).

que, en un moment àlgid de la segona conferència, presenta aquesta activitat en una brillant metàfora. Resol la transició de les institucions educatives actuals, anomenades *instituciones para las necesidades de la vida*, a les *instituciones para la cultura* amb la idea següent: «Quien desee esforzarse seriamente en ese terreno pasará por las mismas experiencias de quien, siendo ya adulto, por ejemplo de soldado, se ve obligado a aprender a caminar, después de haber sido hasta ese momento, en ese sentido, un principiante aficionado y un empírico» (Nietzsche, 2000, p. 75 i 76).

Tot el contrari succeeix en el llibre *El paseante y su sombra* (1880), que «ha sido pensado mientras paseaba, y esquematizado con lápiz en seis pequeños cuadernos; el ponerlo en limpio me ponía enfermo casi cada vez» (Morey, 1993, p. 59). Comparant-lo amb l'obra anterior, podem veure un passeig molt diferent. Amb la descoberta que la seva ombra és amiga seva, teixirà un total de 350 aforismes, en els quals evocarà pensaments que faran referència a múltiples preocupacions de l'autor i amb l'ús d'aquest redactat optarà per un camí menys sistemàtic i més vivencial que obliga el lector a un pensament més crític i profund. En definitiva, a descobrir-se a si mateix. La troballa amb la seva ombra també li servirà per trencar una important dicotomia de la nostra cultura considerant que «la sombra es tan necesaria como la luz» (Nietzsche, 2003, p. 12).

S'ha de tenir en compte que les repercussions socials de les seves obres i l'abandonament forçós de la Universitat de Basilea a causa de les seves malalties faran que «Nietzsche tuvo que comprender muy pronto que habría de moverse en solitario por el nuevo camino, opuesto a todo lo tradicional. Hubo de aceptar con serenidad y decisión el riesgo de esa vida [...] ¿A quién va a comunicar él, en su soledad, sus puntos de vista y sus intuiciones? Ya en el verano de 1879 encuentra la forma de hacerlo. Se trata de trasponerlo en una escena de conversaciones, tal como en los diálogos platónicos. Pero, como interlocutor, Nietzsche se ve obligado a poner su sombra. Las consideraciones aforísticas del verano de 1879 llevan, por eso, el título *El paseante y su sombra*. Todos los escritos de Nietzsche son diálogos con sombras de la más diversa procedencia, con sombras de acontecimientos o de ideas que le sobrevienen» (Janz, 1978, vol. III, p. 15 i 16).

Tanmateix, aquest *filòsof nòmada i solitari* també gaudí de companyia en alguns dels seus recorreguts a peu. Mai no es va postular entre caminar acompanyat o fer-ho sol, com és el cas dels romàntics. Els passeigs compartits eren, la majoria de vegades, amb amics, companys de professió o, més endavant, deixebles. Tan sols havien de posseir «orelles per sentir coses no sentides mai» (Nietzsche, 2007a, p. 27). Seria bo recordar, entre d'altres, els passeigs que va fer amb Deussen a Pforta, el viatge als boscos de la Bohèmia amb Rohde l'any 1867, les discussions en moviment sobre música amb Heinrich Köselitz quan

Nietzsche era professor de la Universitat de Basilea, les *petites excursions* amb Resa von Schirnhofen a la Costa Brava, els recorreguts per camins forestals amb Meta von Salis a Sils Maria o els últims trajectes amb la seva mare i un professor d'història de l'art de Dresden.

Fruit d'aquests desplaçaments en companyia, cal destacar que sorgiren instantans plens d'amistat que generaren petits refugis davant els grans discursos o les institucions. Bona prova d'això és l'aliança que constituí amb Pinder i Gustav Krug l'any 1860 sota el nom de *Germania*. Fou «una pequeña asociación de pocos camaradas con la intención de encontrar una organización firme y vinculante para nuestras inclinaciones creadoras en materia de arte y literatura. Expresando la cosa de un modo sencillo: cada uno de nosotros se obligaba a enviar cada mes un producto propio, fuera una composición literaria o un ensayo o un esbozo arquitectónico o una pieza musical. Todos los demás quedaban invitados a manifestarse sobre dicho producto con la sinceridad ilimitada de la crítica amistosa. Supervisándonos así entre nosotros creíamos poder incitar y dominar mejor nuestros impulsos culturales» (Janz, 1978, vol. I, p. 77 i 78). Un fet semblant va ocórrer quan, juntament amb Paul Rée, Albert Brenner i Malwida von Meysenbug, fundaren la Comunitat dels esperits lliures²² a la Villa Rubinacci (Sorrento) l'any 1877 amb el pla de treball següent: «a las siete y media de la mañana, de sayuno; de nueve a diez dicta Nietzsche (pero no un nuevo escrito); de diez a 11, paseo; de 11 a 12, pandectas. Hasta las tres, comida y siesta. Hasta las cinco, paseo o, cuando llueve, trabajo...» (Janz, 1978, vol. I, p. 383).

Finalment, amb *Zaratustra*, Nietzsche traçarà un caminant distint, molt més escaient amb la seva història de vida ja que «es evidente que Nietzsche seguía una llamada; como los peregrinos, buscaba errático su camino de Santiago, con una mirada fija que no alcanzaba a ver nítidamente, siguiendo voces confusas, pero buscaba ese Santo Lugar del que se sale renacido, transfigurado, en paz con uno mismo y con los hombres: libre del pecado, inocente. Peregrinaje desgarrado el suyo a través del peor de los desiertos, el moderno: paseo de funámbulo, aunque vigoroso y audaz, demasiado tardío y sin la gracia de las alturas. Finalmente, dejó de buscar: estrelló su linterna contra el suelo, rompió su conciencia» (Morey, 1987, p. 38).

Així parlà Zaratustra està dividida en quatre parts. En la primera, després de molts anys retirat a la muntanya, Zaratustra baixa a la ciutat disposat a compartir

22. Nietzsche dedica l'obra *Humano, demasiado humano* (1878), la meitat de la qual és elaborada durant aquella estada, als esperits lliures i, en el pròleg, diu que tenen «una impulsión que se ejerce y que se apodera de ellos como una orden; se despierta en ellos una voluntad, un deseo de ir adelante, sea donde sea y a toda costa; todas sus potencias se sienten acometidas de una curiosidad violenta y peligrosa hacia un mundo no descubierto aún» (Nietzsche, 1948, p. 21 i 22).

la seva saviesa però es troba amb la ingrata sorpresa que suposa la incomprensió del *ramat*. Per aquest motiu és expulsat de la gran ciutat i, així, comença un llarg pelegrinatge a la recerca d'aquells *solitarius eremites* que estiguin preparats per escoltar el seu cant. De seguida, conclou que la seva saviesa només pot ser compartida i entesa per persones que: «no saben viure altrament que enfonsant-se en llur ocàs [...] menyspreadors [...] aquells que se sacrifiquen a la terra perquè la Terra arribi a ser del Superhome [...] aquell qui viu per conèixer [...] aquell que estima la seva virtut [...] aquell que no vol tenir gaires virtuts [...] aquell que compleix més que no promet [...] aquell que estima el seu Déu perquè estima el seu Déu [...] aquell que és lliure d'esperit i de cor» (Nietzsche, 2007a, p. 16 i 17). Zaratustra desitja el seu encontre ja que duu un regal per oferir: «vull ensenyar als homes el sentit del llur ésser: i aquest sentit és el Superhome, el llamp que cau del grop obscur Home» (Nietzsche, 2007a, p. 22). Tot i així, Zaratustra, convertit en un esperit propi de nen, no es trobarà pel camí allò que busca. Serà quan apareixeran savis de càtedra, *reremundans*, menyspreadors del cos, homes nobles o predicadors de la mort i finalment, abandonarà el seus deixebles ja que «era amic de fer camí tot sol» (Nietzsche, 2007a, p. 97).

En el segon llibre, que «puede ubicarse enteramente bajo el tema de la Voluntad de Poder» (Morey, 1993, p. 87), Zaratustra torna a la solitud de la caverna, a la muntanya. No obstant això, s'adona que la seva doctrina està en perill i decideix tornar al món dels homes. Com en la primera, seguirà assenyalant els perills de la cultura, moral i política i, per descomptat, els *homes* perillosos de la doctrina del *superhome*. En aquest cas, serà el torn dels *compassius, sacerdots, virtuosos, xusma, predicadors de la igualtat, savis il·lustres, erudits...* fins que «Zaratustra ha de tornar a la seva solitud: però a desgrat, aquesta vegada, l'ós torna a la seva cova!» (Nietzsche, 2007a, p. 197). En la tercera part, hi relata la peregrinació més solitària de Zaratustra. És la darrera, l'hora suprema. El tema principal «no es otro que la doctrina del Eterno Retorno» (Morey, 1993, p. 92).

En el quart i últim capítols, Zaratustra, en la seva solitud, sent un crit i es pregunta si és l'home superior. Deixa la seva caverna i s'afanya a buscar-lo. Troba els personatges següents: «dos reis, un papa jubilat, un mag pervers, un capitaine voluntari, el caminant i l'ombra, el vell endeví, l'escrupolós de l'esperit i més lleig de tots els homes». Tots representen la figura de l'home superior. Tot i això, després que tots ells celebressin la Festa de l'ase, Zaratustra reconeix que ha comès l'últim pecat: «La compassió envers l'home superior» (Nietzsche, 2007a, p. 438). Llavors, arriba la segona metamorfosi de l'esperit: el lleó. La part destructiva actua i els *homes superiors*, que serien la primera metamorfosi que és el camell, «en sentir-lo rugir, cridaren tots junts com d'una sola boca, fugiren a la desbandada i en un tres i no res hagueren desaparegut» (Nietzsche, 2007a, p. 437). I és així,

que Zaratustra anuncia l'arribada de la tercera i última metamorfosi de l'esperit, l'infant.

En resum, Zaratustra és «un caminant, un que escala muntanyes» que es definia així: «no m'agraden les plantes, i sembla que, en un mateix lloc, no puc estar-m'hi assegut gaire estona» (Nietzsche, 2007a, p. 203). Zaratustra, com Nietzsche, trobà la seva veritat en la *voluntat de poder* i l'*etern retorn* com dues de les seves màximes, però qui va estar disposat a acompanyar Nietzsche en aquest pelegrinatge que requereix d'un esforç molt feixuc? I així, com en el principi del llibre, trobem una de les raons per les quals Nietzsche inicià un peregrinatge, un llarg camí, que trobà pocs deixebles en el seu camí, que fins i tot disminuïren a mesura que transcorria la seva vida, i que tampoc no descobrí cap *santuari* com a destí final. El pes de la modernitat davant la seva vida i la seva obra. O, potser sí, no és una senyal que l'inici de la postmodernitat coincideix amb la seva mort, segons assenyala Octavi Fullat?

Abans d'acabar aquest apartat, només em resta comentar un parell d'aspectes. D'una banda, és necessari destacar que *la llum* dels pensaments d'aquest autor sovint es van coure mentre caminava, mentre vivia. Durant tota la seva obra, vivència i pensament sempre van formar una unitat. Per Nietzsche, la filosofia «no era algo que se estudia, que se capta y comprende en una especialidad del saber, a ser posible amplia, sino una actitud espiritual, una tarea, una vivencia, que lo llenaba completamente y comprendía en sí, diluía, abarcaba, todo saber meramente particular» (Janz, 1978, vol. III, p. 130).

Un bon exemple d'aquesta unitat és l'elaboració de Zaratustra: «Els matins, en direcció sud per l'esplèndida carretera cap a Zoagli, pujava a dalt de tot, deixant de banda els pins i contemplant la mar immensa; a la tarda, sempre que la salut ho permetia, feia la volta a tota la badia de Santa Margarida fins al darrere de Portofino. [...] En aquests dos camins va saltar la idea de tot el primer Zaratustra, sobretot el mateix Zaratustra, com a tipus: millor dit, ell em va assaltar a mi...» (Nietzsche, 2007b, p. 109-110). Així mateix, «paseando a orillas del lago Silvapalana, junto a una roca majestuosa no lejos de Surlei, se relevó la visión del Eterno Retorno» (Morey, 1993, p. 67). I en el mateix sentit, «molts llocs i muntanyes del paisatge de Niça em resulten beneïts per moments inoblidables; aquella part decisiva, que porta per títol *De taules velles i noves* va ser composta en la pujada més fatigosa des de l'estació cap a Eza, l'admirable poble morisc, enganxat a la roca —la lleugeresa dels meus músculs anava augmentant quan la força creadora fluïa amb més riquesa. El cos està entusiasmat: no hi barregem l'«ànima»... Se'm va poder veure ballar sovint; llavors podia fer camí per les muntanyes set, vuit hores, sense ni un bri de cansament. Dormia bé, reia molt—, tenia una robustesa i una paciència totals» (Nietzsche, 2003, p. 138).

D'una altra banda, cal mencionar que Friedrich Nietzsche sempre caminà lluny de les grans urbs. «Jo estimo el bosc. A les ciutats s'hi viu malament: hi ha massa lascius» (Nietzsche, 2007a, p. 70), cosa que delata la manera d'obrar del pensador alemany. No obstant això, va tenir una percepció ben diferent en comparació amb els romàntics. Percebé una naturalesa tal com és i en cap moment no serà idealitzada o presentada com un contramodel al costat de la ciutat. L'autor de *La Genalogia de la Moral* caminarà sempre al costat de boscos, rierols o muntanyes però sempre tindrà present que la naturalesa «es algo totalmente distinto de lo que sentimos al decir su nombre» (Nietzsche, 2003, p. 138).

A TALL DE CLOENDA

Per tant, l'acte de caminar, convertit en categoria, podria estar constituït per tres cosmovisions possibles: el passeig, l'errància i la peregrinació. Tot i les seves grans diferències, totes tres tenen importants virtuts pedagògiques. Com hem pogut comprovar, en el desplaçament, el nostre interior viu una aventura intel·lectual que ens dóna l'oportunitat de tenir temps per nosaltres mateixos i pensar, aprendre, somiar, trobar la veritat... En definitiva, transitar es converteix en una mena de visita al Temple de Delfos ja que dóna vida i sentit el seu gravat «*gnosi seauton*».

Per finalitzar aquest treball, voldria destacar dos aspectes que ens ofereix el fet de *traslladar-nos a peu d'un lloc a un altre* que, al mateix moment, es relaciona amb la pedagogia. Per una banda, l'acte de caminar com a generador de pensament també fa possible el retrobament entre el cos i la pedagogia, el qual, no hem d'oblidar, s'inicia en tots aquells treballs que realitzen aquest important gir hermenèutic recentment a casa nostra.²³ Tot i així, en aquest cas, es va un xic més enllà d'aquesta relació tants anys ignorada en l'educació ja que la figura del cos està en moviment i concretament, en la seva única manera de desplaçar-se: caminant. Motiu pel qual, la dicotomia cos i ànima també queda força desdibuixada

23. Entre d'altres: J. M. ASENSIO, F. BÀRCENA, J. LARROSA i H. TIZIO (2003), «El lenguaje del cuerpo: Políticas y poéticas del cuerpo en educación», *Otros lenguajes en educación*, Barcelona, ICE-UB, p. 123-172; J. PLANELLA, (2005), «El cos en els discursos pedagògics: de la presència/absència a la *Queer pedagogy*», *Revista Catalana de Pedagogia* (Barcelona, Societat Catalana de Pedagogia), vol. 4, p. 169-200; F. BÀRCENA i J. C. MÈLICH, (2000), «El aprendizaje del cuerpo», *Revista Complutense de Educación* (Madrid, UCM), núm. 2, p. 59-81. I en la mateixa línia, també és molt important destacar el seminari «Cuerpo, hermenéutica y educación», que es va celebrar al Centro de la Cultura Escolar l'any 2008, del qual ja s'han publicat les actes: J. ESTEBAN ORTEGA (coord.), *Hermenéutica del cuerpo y educación*, Valladolid, Universidad Europea Miguel de Cervantes-Plaza y Valdés Editores, 2009.

i ja no es possible distingir tan fàcilment aquestes dos elements generalment dissociats. Observant les diferents cosmovisions de moviment dibuixades, circular i pensar es presenten de manera simultània i la seva diferenciació es converteix en una labor gairebé impossible. Camejant, el coneixement deixa de ser quelcom propi de l'ànima per convertir-se en una realitat compartida entre aquests dos elements que formen l'ésser humà. El discerniment també travessa el cos ja que aquest, també pensa, sent, pateix, somia i acompanya l'ànima en aquesta aventura intel·lectual.

De la mateixa manera, amb aquesta unió manifestada entre l'acte de pensar i caminar també es genera un altre tipus de reflexions: espontànies, plenes de vida, subjectives i més relacionades en qüestions eticoexistencials. És a dir, la convergència entre allò històric i allò personal es fa realitat. Per això, aquesta tipologia de pensament també va acompanyada d'un savi de perfil nòmada que es deixa sorprendre per tot allò que va observant mentre fa camí i, fins i tot, d'un nou mètode que el professor Miguel Morey anomena *mètode del caminant*, el qual el diferencia del *mètode arquitectònic* propi de Kant, que caminava «para tomar aire el aire y estirar las piernas» (Morey, 1990).²⁴ En definitiva, el mètode del caminant, com també aquest article, «trata de reivindicar la dignidad y el valor de lo singular, lo fugitivo, lo transitorio, lo efímero, lo contingente [...] se trata en definitiva de salvar la dignidad de la experiencia pura de los riesgos de empobrecimiento que la rondan [...]» (Morey, 1990).

BIBLIOGRAFIA

- AZÚA, Félix de (1978). *Conocer Baudelaire y su obra*. Barcelona: Dopesa.
- BALZAC, H.; BAUDELAIRE, C.; BARBEY D'AUREVILLY, J. (1974). *El dandismo*. Barcelona: Anagrama.
- BENJAMIN, W. (1972). *Iluminaciones II Baudelaire: Un poeta en el esplendor del capitalismo*. Madrid: Taurus.
- COLLELDEMONT, E.; VILANOU, C. (2000). *Historia de la educación en valores*. Bilbao: Desclee de Brouwer.
- ECHEVERRÍA, B. (2004). «Deambular (Walter Benjamin y la cotidianidad moderna)». *Revista Litorales* [Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires], núm. 5. Disponible en línia a: <<http://litorales.filo.uba.ar/web-litorales6/articulo-2.htm>> [Consulta: 1 agost 2009].

24. Per a més informació dels passeigs kantians: I. BERCEDO i J. MESTRE (2008), «El sueño del reloj de Kant», *La Vanguardia: Culturas* (Barcelona), núm. 336. Disponible en línia a: <<http://www.lavanguardia.es/free/edicionimpresa/res/20081126/53586964472.html>> [consulta: 1 gener 2009].

- ESPEDAL, Tomas (2008). *Caminar (o el arte de vivir una vida salvaje y poética)*. Madrid: Siruela.
- GAWOLL, Hans-Jürgen (1994). «El paseo (ensayo sobre la anticuada usanza del andar)». *Revista de Occidente* [Madrid: Fundación José Ortega y Gasset], núm. 160, p. 83-100.
- HAZLITT, W.; STEVENSON, R. L. (2003). *El arte de caminar*. Mèxic: UNAM.
- HERDER, J. G. (1982). *Obra selecta*. Madrid: Alfaguara.
- JANZ, Curt Paul (1978) *Friedrich Nietzsche: Infancia y juventud*. Madrid: Alianza.
- (1978). *Friedrich Nietzsche: Los diez años de Basilea (1869-1879)*. Madrid: Alianza.
- (1978). *Friedrich Nietzsche: Los diez años del filósofo errante (1879-1889)*. Madrid: Alianza.
- (1978) *Friedrich Nietzsche: Los años del hundimiento (1889-1900)*. Madrid: Alianza.
- LLOVET, J. (ed.) (1993). *Walter Benjamin i l'esperit de la modernitat*. Barcelona: Barcanova.
- MOREY, M. (1987). *Camino de Santiago*. Mèxic: Fondo de Cultura Económica.
- (1990). «Kantspromenade. Invitación a la lectura de Walter Benjamin». *Revista Creación* [Madrid], núm. 1. Disponible en línia a: <<http://www.lacentral.com/paginascentrales?art=4>> [Consulta: 1 agost 2009].
- (1993). *Friedrich Nietzsche, una biografía*. Castelldefels: Archipiélago.
- NIETZSCHE, Friedrich (1948). *Humano, demasiado humano*. Buenos Aires: M. Aguilar Editor.
- (2000). *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*. Barcelona, Tusquets.
- (2003). *El paseante y su sombra*. Madrid: Siruela
- (2007a). *Així parlà Zaratustra*. Barcelona: Quaderns Crema.
- (2007b). *Ecce homo*. Barcelona: Accent.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1985). *Les Confessions*. Barcelona: Edicions 62.
- (1996). *Els somieigs del passejant solitari*. Barcelona: Proa.
- STEINER, George (2004). *La idea d'Europa*. Barcelona: Arcàdia.
- THOREAU, H. D. (1999). *Pasear*. Palma: José J. de Olañeta.
- VILAS MATAS, E. (2005). «Pasear y pensar». *Letras Libres*, núm. 41 [Madrid], p. 55.
- VIRGILIO (1992). *Eneida*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- WALSER, R. (1996). *El paseo*. Madrid: Siruela.