

Il viaggio come esperienza di formazione. Tra diacronia e sincronia.

Franco Cambi

1. Il viaggio tra esperienza storica e immaginario

Il “viaggio” – negli animali superiori – fa parte di un corredo biologico. Come il gioco. Tra i comportamenti innati degli animali c’è l’esplorazione del territorio, la sua conquista e la sua conoscenza, in modo da usarlo come *habitat* attrezzato per la sopravvivenza. L’esplorazione è già una forma di “grado zero” del viaggio. E tutti gli animali esplorano. In modo più articolato e complesso i primati. L’uomo poi – resosi eretto e, quindi, liberate le braccia e la vista; le prime sviluppate come strumenti appunto liberi, la seconda collocata in alto e capace di dominare il territorio – ha fatto dell’ esplorazione e del dominio un suo carattere specifico, che attraverso la “lunga notte” (pur ricca di scoperte e di adattamenti, di riorganizzazioni anche biologiche) della preistoria e la lenta evoluzione verso l’*Homo sapiens sapiens* lo ha condotto alla costruzione delle civiltà. Queste sono sistemi complessi di organizzazione sociale, economica e culturale, con al centro lo sviluppo delle tecniche e le costruzioni mitologiche, insieme alle pratiche magiche rivolte a dominare una Natura misteriosa e ostile. In questa lunga trasformazione della specie umana il viaggio è stato un fattore essenziale, come mezzo di affermazione dell’ *Homo sapiens* e come elemento-chiave del suo immaginario. Ce lo rivela, da un lato, la disseminazione della specie, partita dall’ Africa e spostasi verso Nord e verso Est, con esodi di gruppo, attraverso trasmigrazioni, esplorazioni e conquiste di nuovi spazi, con relativo adattamento al loro *habitat*, dall’altro, ce lo ricordano i riti di passaggio, così universali nelle società tribali e così essenziali al mantenimento dei valori e delle pratiche di ogni comunità primitiva, che hanno al centro proprio il viaggio, il viaggio-prova, assunto come momento iniziatico. Di cui hanno continuato a parlarci per secoli le stesse fiabe, così universali e così persistenti alla base della cultura popolare¹.

¹ Si presenta qui in nota la bibliografia di riferimento tenuta presente nella elaborazione del presente saggio. Bibliografia minima intorno al tema viaggio, ma utile per seguire il testo in oggetto: Th.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialettica dell’illuminismo*, Torino, Einaudi, 1966;

Certo già nelle culture arcaiche si viene delineando una tipologia articolata del viaggio: come esplorazione e conquista del territorio, di un territorio anche lontano dalla terra di appartenenza; come occasione di scambio di manufatti, via via sempre più articolato e differenziato (via terra o via mare o via fiume, dando vita a piste “segnate” lungo le quali si sono svolti i rapporti tra terre e popoli lontani, come accade alla vie carovaniere); come spostamento stagionale (nella “transumanza” degli ovini e dei loro pastori: si ricordi il testo di D’Annunzio “Settembre, andiamo, ... “); come viaggio rituale-mitologico nelle religioni arcaiche e mediterranee (da quello di Iside per ricomporre il corpo di Osiride a quello di Orfeo agli Inferi, ai pellegrinaggi così presenti in tutte le religioni: al luogo dei morti, al tempio del Dio); come viaggio iniziatico (proprio dei riti di passaggio e poi simbolo di ogni iniziazione, come viaggio interiore); come viaggio raccontato (di studio o di esplorazione); e altri ancora. Proprio la complessa tipologia del viaggio ne manifesta l’importanza (sociale e individuale) e il ruolo eccezionale che ricopre: di rottura, di spaesamento, di contatto con la differenza; e quindi di esperienza privilegiata.

L’altra peculiarità del viaggio è di disporsi, in modo eminente, a cavallo tra esperienza reale e esperienza immaginaria, di essere – insieme – un momento chiave del vissuto come pure dell’elaborazione dell’immaginario, di quel “mondo” di miti, credenze, ideali che vivono solo nella coscienza (se pur vale anche il viceversa), delineandone le forme e i confini, ma anche nutrendola di referenti e di senso. Proprio alla base della cultura occidentale stanno tre grandi modelli del viaggio che ne hanno alimentato l’immaginario e hanno nutrito tutta una complessa visione del viaggio, di cui è specchio la letteratura. C’è il viaggio-prova della fiaba, c’è il viaggio eroico di Ulisse, c’è il viaggio espiatorio della Bibbia, con al fianco anche tutta l’altra tipologia del viaggio, ma che pur non ha raggiunto la pervasività e la ricchezza di quei viaggi immaginari, i quali hanno governato, per millenni, l’immaginario collettivo

P. Boitani, *L'ombra di Ulisse: figure di un mito*, Bologna, Il Mulino, 1992; F. Bacchetti, *I viaggi "en touriste" di De Amicis: raccontare ai borghesi*, Tirrenia, Del Cerro, 2001; W. Benjamin, *I passaggi di Parigi*, Torino, Einaudi, 1993; A. Brilli, *Quando viaggiar era un'arte*, Bologna, Il Mulino, 1995; F. Cambi, *La cura di sé come processo formativo*, Roma-Bari, Laterza, 2010; B. Chatwin, *Le vie dei Canti*, Milano, Adelphi, 1988; P. Collini, *Wanderung. Il viaggio dei romantici*, Milano, Feltrinelli, 1996; Ch. Darwin, *L'origine della specie*, Roma, Newton Compton, 1993; E. De Amicis, *Sull'Oceano*, Milano, Treves, 1890 e *Ricordi di Londra*, Milano, Treves, 1901; C. De Seta, *Gran Tour: viaggi narrati e dipinti*, Napoli, Electa Napoli, 2001; G. Gozzano, *Verso la cuna del mondo*, Milano, Greco & Greco, 2007; G. Flaubert, *L'educazione orientale*, Milano, Serra e Riva, 1982; H. Heine, *Italia: impressioni di viaggio*, Milano, Rizzoli, 1951; S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, Bari, Laterza, 1972; E.J. Leed, *La mente del viaggiatore*, Bologna, Il Mulino, 1992; R.S. Lopez, *La nascita dell'Europa. Secoli V-XIV*, Torino, Einaudi, 1966; F. Moretti, *Il romanzo di formazione*, Milano, Einaudi, 1985; M.T. Moscato, *Il viaggio come metafora pedagogica*, Brescia, La Scuola, 1994; M. Praz, *La morte, la carne e il diavolo nella letteratura romantica*, Firenze, Sansoni, 1948; J. Ruskin, *Le pietre di Venezia*, Torino, UTET, 1962; Stendhal, *Roma Napoli Firenze*, Milano, Firenze, Parenti 1960; *Memorie di un turista*, Torino, Einaudi, 1977; T. Todorov, *La conquista dell'America*, Torino, Einaudi, 1984; T. Terzani, *In Asia*, Milano, Longanesi, 2000.

dell'Occidente, anche con le loro articolate varianti. Il viaggio di cui parla la fiaba è il simbolo dell'esistenza, ne fissa i caratteri di durezza, di sfida e di speranza, ne elabora un paradigma. L'eroe-giovane si allontana dal gruppo sociale, viene messo alla prova, deve arrivare al successo, resistendo a forze nemiche e a esperienze-limite. Il suo viaggio coincide con la vera entrata nella vita (quella adulta), la quale a sua volta è contrassegnata dall'essere un viaggio: occasione di prove, di lotte e di avventure. La fiaba interiorizza nelle giovani generazioni (e nella comunità in generale) l'idea di una vita come viaggio e del viaggio come senso della vita. Nella cultura popolare questo paradigma è veramente, in modo sia sincronico che diacronico, universale.

Il viaggio eroico di Ulisse – forse il mito più intrigante e più duraturo dell'Occidente, che percorre a rivoli tutta la nostra cultura, in modo più o meno misterioso – non è un viaggio iniziatico: è un viaggio di un adulto, che molto ha agito e pensato, che si è macchiato di colpe e, nel viaggio, deve espriare, dopo la distruzione di Troia ottenuta con l'inganno. Ma subito diviene un'altra cosa: un viaggio di esplorazione, di conoscenza, di avventura; si carica di obiettivi diversi, più laici, più "greci", anche più intriganti (nella polarizzazione, che percorre tutta l'Odissea, tra viaggio e Itaca, tra le terre straniere, il vagabondaggio e la patria, la casa, la famiglia, giocando insieme i caratteri contraddittori del viaggio: l'avventura e la nostalgia, toccando così corde già modernissime) e si fa, in una cultura, il modello cruciale del viaggio, quello che nutrirà l'immaginario, tenendo fermo il protagonista-eroe, il vagabondaggio, la differenza delle esperienze, l'incontro con prove-estreme. Non solo nel modello di razionalità, come indicavano Adorno e Horkheimer, non solo nel modello di individuo o in quello di mente (interpretazione presente già nell'Ulisse dantesco), ma anche nel modello di viaggio e di "mente del viaggiatore" l'Odissea ricopre il ruolo di un archetipo.

Con la *Bibbia* e la tradizione ebraica, che irrompe nel patrimonio culturale occidentale col Cristianesimo, vi si innesta o lo riarticola e rinnova, lo arricchisce e ne sposta i paradigmi essenziali, un altro modello di viaggio si attua nell'immaginario. E' sì un viaggio di espiazione, ma collettivo prima che individuale, storico e meta-storico ad un tempo, un viaggio drammatico: come esilio e come ritorno, ma che va in questa drammaticità sempre riattualizzato, ricordato, ri-fatto. Ed è un viaggio che ha una sua complicata fisionomia: è partenza coatta, e quindi perdita e nostalgia; è anche ritorno, speranza e realizzazione del ritorno; è ancora erranza (esser-lontano-dalla-propria-terra), ma anche allontanamento volontario, viaggio di purificazione e di illuminazione (secondo il principio del viaggio iniziatico). Già nel *Pentateuco*, dal *Genesi* all'*Esodo*, si delinea la ricca fenomenologia del viaggio biblico, arricchito poi dai libri profetici, di cui i profeti stessi sono l'emblema (il profeta viaggia o impone ad altri di viaggiare verso di lui, per svolgere la sua funzione di illuminazione e fustigazione morale). E sono tutti viaggi compiuti in stretto legame con Dio: per eseguire un ordine, per sopportare una prova da lui voluta, per testimoniare meglio la voce e la parola; quindi illuminati da una vocazione trascendente, che resterà al centro anche dei viaggi cristiani.

Se il viaggio attiene a una condizione biologica e sociale dell'uomo, se intorno al viaggio si è costruita la storia umana, facendo uscire la specie *Homo sapiens* da quelle condizioni di vita elementari, povere, arcaiche, e, pertanto, estranee a ogni cultura e ideologia del viaggio, se pur lo praticano, come è ovvio, il viaggio è un grande elemento dell'immaginario, un fattore centrale della sua elaborazione e anche un fattore altrettanto centrale della sua trasmissione in senso orizzontale: tra gruppi e popoli. Certamente è un elemento-chiave dell'Immaginario occidentale, poiché ne attraversa la storia complessa e plurimillennaria e ne attiva caratteri veramente essenziali, che fanno corpo col suo dinamismo, la sua irrequietezza, la sua apertura e la sua *Kultur* cosmopolita e universalizzante. La mente occidentale, contrassegnata da molti e specifici "ingredienti" (per così dire), che vanno dal *Logos* alla *polis*, dalla *psyche*, alla *paideia*, al *demos*, etc. (non a caso tutte nozioni prodotte dall'universalismo greco) include in sé anche la "mente del viaggiatore", su cui si è soffermato di recente Leed. Quella mente che è aperta al mutamento, che vede nel viaggio "un agente e un modello di trasformazione" e quindi lo rende "un terreno comune di metafore", in quanto luogo privilegiato dell'esperienza, del fare-esperienza; mente che accoglie del viaggio anche l'elemento di apertura fantastica e di ri-generazione, di comunanza con altri (i "compagni" e gli "incontrati"), di "trasformazione del senso di tempo". Il viaggio "produce particolari strutture sociali e psicologiche" di cui l'uomo occidentale ha, da millenni, incorporato gli effetti. Anche a livello individuale, in quanto il suo sé si decanta anche e in particolare nel viaggio, in cui trova "quei 'momenti di vita più intensa' che segnano la memoria".

2. *Il viaggio tra Antichità e Medioevo*

Il mondo classico e il mondo cristiano hanno popolato, oltre che di tipologie di viaggio, lo spazio del sociale e dell'immaginario, la cultura stessa di figure complesse di viaggiatori. Col mondo classico appare il viaggiatore-scienziato e il viaggiatore-filosofo: il primo vuole conoscere gli uomini e le loro culture (si pensi a Erodoto, che sul viaggio ha costruito la sua storiografia, comparativa e interculturale), il secondo vuole costruire città ideali, luoghi-di-razionalità (come accadeva a Platone nei suoi rapporti con Siracusa e il tiranno Dioniso), figure che vanno oltre l'eroe-viaggiatore o l'iniziato-viaggiatore (pur diffusi e autorevoli nella cultura antica: tra Ulisse e Orfeo), oltre il commerciante, il soldato, il pellegrino. Con questi nuovi modelli si demarca la funzione conoscitiva del viaggio, così tipicamente greca. Si prelude ai viaggi-inchiesta e ai viaggi scientifici dei moderni, come pure ai loro viaggi utopici. Sono modelli che arricchiscono la "storia del viaggio", e ne potenziano la dimensione intellettuale. Certo il mondo classico, se pure valorizza il viaggio, se pure lo articola, se pure lo esalta come esperienza-chiave dell'uomo o mito fondativo delle società (si pensi a Roma e al mito di Enea), non pone il viaggio al centro del suo immaginario, occupato dai grandi problemi filosofici (vedi la tragedia) o dai rapporti sociali

(nella commedia), dai miti storici o fondativi (l'epica), dai "tormenti" individuali (la lirica), dalla morte, dal "simposio", dall'amore, dalla bellezza. Non a caso, infatti, la narrazione di viaggio è poco diffusa nel mondo classico: a Roma col *Satyricon* di Petronio e i suoi eroi-vagabondi o con Rutilio Namaziano col *De reditu suo*, cronaca laicizzata di un viaggio; in Grecia con pochi titoli, in quella sterminata produzione letteraria. L'uomo classico – greco e romano – non è un sedentario, tutt'altro, ma fissa nell'*otium* e nel *bios theoretikos*, nel contemplare e non nell'agire, il modello della "vita buona", specificatamente umana. Ciò conduce a una sottovalutazione del viaggio, ad un suo uso strumentale e nient'affatto "finale", come sarà invece nel Medioevo e poi, soprattutto, nella Modernità.

Col cristianesimo mutano il senso (e lo abbiamo visto) del viaggio e la figura del viaggiatore. Al centro sta il viaggio religioso o politico-religioso. Sta il viaggio-espiazione e il viaggio (impossibile) dell'immaginario: soprattutto quello nell'Oltretomba. Tra i viaggiatori incontriamo i santi evangelizzatori (da San Colombano a gli irlandesi, a Cirillo e Metodo, apostoli degli slavi), ma incontriamo anche i commercianti che si spingono sempre più lontano (si pensi a Marco Polo e al suo viaggio esotico), poi i navigatori (fino a Colombo, uomo, forse, ancora medievale), ma anche i cavalieri (cavalieri erranti, senza terra, vagabondi per *statuto*, ma il cui viaggio ha un senso trascendente e trascendentale: di fedeltà a Dio e di riparazione di torti, di giustizia cristiana, di *pietas*). Poi è tutto un pullulare di scambi, di pellegrinaggi (a Roma, a S. Jacopo di Compostela), di fiere, di spedizioni militari e religiose (le "crociate", ad esempio), di esodi (di popoli, di gruppi religiosi), di *clerici vagantes* anche, i quali vengono a rendere la società medievale come un brulichio di spostamenti (è stato detto) e come una società solo apparentemente immobile, legata alla terra, con scambi poveri e circoscritti. Poi dopo il Mille tutto l'universo europeo, ormai quasi definito nella sua struttura, ma certamente definito in senso geo-culturale (separato dal Mediterraneo, pluralistico al suo interno, unificato dal Cristianesimo e dall'Idea dell'Impero: uno di fede e di cultura), riprende a muoversi, a intrecciare rapporti, a delinearne il viaggio (pur difficile, rischioso, scomodo) come un fattore-chiave della vita sociale e dell'Immaginario. Il viaggio nell'Oltretomba e l'Oltretomba come viaggio (con la nascita del Purgatorio) aprono spazi nuovi nell'immaginario, come pure lo riattivano le *chansons des gestes* o i cantori celtici con i grandi cicli di Re Artù e dei suoi cavalieri, fino a Parsifal, fino a Tristano. Se le *chansons* narrano i viaggi guerreschi dei paladini e richiamano a un viaggio come difesa (religiosa e civile), esaltandolo come ingrediente del modello di vita eroica, i miti celtici esaltano anche un tipo di viaggio "cortese", legato ai cerimoniali aristocratici, agli scambi di rango (siano essi doni o spose), riattivando intorno al viaggio l'idea di rappresentanza e quella di scambio. Ma è il viaggio-visione nell'Oltretomba che ossessiona e incanta il Medioevo. Fino a Dante che di quel viaggio ci offre il paradigma più alto e più complesso, più nutrito di pratiche sociali come pure di riflessione teologica. Dante (che è vittima di un viaggio tipicamente cristiano e medievale: di un esodo forzato e di una condizione

di fuoriuscito) ripercorre l'Oltretomba, descrivendolo geograficamente, fisicamente e moralmente, dando di quel viaggio una radiografia grandiosa e perfetta. Imponendolo definitivamente all'immaginario, non solo popolare, con i mosaici terrificanti, con i poemi grossolani, ma anche colto e indicando, attraverso quel viaggio, anche un modo di attraversare il viaggio della vita, di compierlo tra passione e sublimazione. Col Medioevo il viaggio si enfatizza nella funzione, si arricchisce nelle forme, si dilata nel significato ed entra a far parte in modo organico e strutturale dell'immaginario europeo, di quell'Europa che, come ricordava Lopez, è il vero e più alto prodotto dal Medioevo. Il che significa non solo un organismo geo-politico, non solo una comunità culturale, ma anche un immaginario comune. Nel quale il viaggio acquista sempre più un ruolo centrale e sempre più un denso significato.

3. La "rivoluzione" del viaggio nella modernità

La rivoluzione del Moderno ha alle origini una duplice avventura di viaggi, di diversa importanza, ma comunque decisivi. Il primo è un viaggio che rimescola le carte culturali dell'Europa e la allontana dalla sua condizione medievale e cristiana. Il secondo ne rinnova il baricentro, la fisionomia, legando il viaggio al soggetto, all'individuo e ri-qualificandolo come sua propria esperienza e/o avventura. Sul primo fronte si collocano i viaggi di scoperta (e di conquista) come pure, in relazione al puro immaginario, i viaggi in utopia, in quel "paese che non c'è" ma che è necessario attraversare e attraversare con l'immaginazione. Sul secondo, invece, si dispongono i viaggi di formazione (di cui il *Grand Tour* sarà l'interprete e il modello) e poi i viaggi borghesi, con tutta la loro gamma di tracciati, dal viaggio turistico a quello d'evasione, da quello di fuga a quello di cura, a quello verso terre e luoghi di ideale elezione, tutti filtrati, però, dalle tensioni che vengono attivate già dal viaggio romantico: dalla *Wanderung*.

Con la Modernità, quindi, la fisionomia del viaggio si rinnova radicalmente, sia nella pratica (si viaggia di più e meglio, rispetto al passato; mutano le coordinate organizzative del viaggio: si crea un sistema di locande, di stazioni di posta, migliora la situazione viaria, si costituiscono mezzi comuni di trasporto – le diligenze –, si crea un'industria di supporto all'arte di viaggiare") sia nella dimensione ideale (il viaggio si laicizza e si individualizza, come avviene a tutta la cultura; assume valori nuovi – di conoscenza, di socializzazione, di formazione – in una società che si fa sempre più cosmopolitica; si dispone anche come sfida e come avventura, animato dalle tensioni dell'ignoto, della scoperta, etc.; si fa *metafora*, oltre che mezzo, della formazione del soggetto e, insieme, del rinnovamento della visione della società). Il viaggio si fa pratica sempre più diffusa e caricata di forti attese: diviene un momento-chiave dell'esperienza personale, della "storia" di un soggetto. Come pure intorno ai viaggi si viene a condensare un forte significato culturale: per cui da lì passano elementi chiave della cultura moderna; passano la Scoperta, l'Utopia, la Formazione, appunto.

Il viaggio di scoperta inaugura, tradizionalmente, il Moderno: con Colombo, col 1492, con la scoperta dell'America. È un viaggio carico di tensioni innovative: verso nuove rotte commerciali, verso nuove terre (come di fatto avverrà), con l'uso di nuove tecniche (di navigazione: conoscenza dei venti, etc.). È un viaggio che attiva processi di colonizzazione e di sfruttamento (che avranno una "lunghissima durata") da parte dell'Occidente; che promuove anche processi di conoscenza (geografica, antropologica – soprattutto –, etc.). Il viaggio di scoperta rinnova la consapevolezza che l'Occidente ha di se stesso, lo coinvolge nella diversità, lo inquieta con tale diversità (naturale e antropologica), ma anche lo fortifica nella coscienza della propria potenza e supremazia, lo riconferma, alla fine, nei suoi pregiudizi. Certo è che quei viaggi da Vasco de Gama e Colombo a Vespucci e Magellano aprono spazi esteriori e interiori all'Occidente, all'Europa: ne dilatano i confini d'azione, la esaltano nel suo "potere", ne sconvolgono anche, gradatamente, gli "ordini" interiori. Il contatto con i "selvaggi" ne sarà l'esempio più eclatante: da "belli e mansueti, ma nudi" come li vede Colombo, anzi nudi e idolatri, non toccati dal cristianesimo e dai suoi valori, essi saranno, per l'Occidente, indigeni da sottomettere e sfruttare (con Cortès), soggetti con i quali sperimentare altre forme di società (i gesuiti nel Paraguai, nel corso del Seicento), "casi" di umanità da studiare, come faranno i filosofi (da Montaigne fino a Rousseau), miti che alimentano il dibattito culturale, soprattutto nel Settecento (col "mito del buon selvaggio" e il "mito del cattivo selvaggio"). Intanto, però, i viaggiatori, i colonizzatori stessi raccolgono descrizioni e testimonianze delle loro forme di vita, della loro mentalità, della loro cultura, predisponendo tutto quel materiale che darà vita, nel Settecento, alle indagini sulla "scienza dell'uomo", spiazzando la "boria" dell'Occidente e attivando quell'ottica comparativa e relativistica che nutrirà in profondità il pensiero e la pratica dell'Occidente medesimo, spingendolo verso una rivoluzione cognitiva della storia del mondo e della società. Già dispiegata proprio nel Settecento. L'effetto-viaggio di scoperta è stato profondo, anche complesso, ma singolarmente duraturo, dando vita a una ri-considerazione della cultura occidentale nel suo complesso che, ancor oggi, risulta solo in parte "digerita" e che resta, a livello di comportamenti interiorizzati e diffusi, ancora oggi un compito, e un compito necessario e urgente. Proprio per il multiculturalismo che innerva la nostra società, se pure riferito, in genere, a culture tutte quante "arate" dalla cultura occidentale e dai suoi modelli di vita e di pensiero, assolutamente estranee a ogni valenza "primitiva", ma che pur manifestano e vogliono preservare anche la loro diversità.

Col viaggio-in-utopia (cioè con quel viaggio immaginario che si attua, in genere, anche attraverso un viaggio concreto, nello spazio e/o nel tempo, che produce l'avvicinamento al luogo-altro dell'utopia) siamo nel terreno della cultura "alta" che alle inquietitudini dei moderni, ai loro sogni/obiettivi di "rivoluzione", di "uguaglianza", di "armonia sociale", etc., risponde con un modello-di-fuga, poiché quell'alterità sognata e sperata è possibile delinearla soltanto (nel tempo dell'assolutismo, delle guerre di religione, del contrasto europeo per l'egemonia, della lotta economica del mercantilismo) attraverso

la proiezione immaginaria. Che compensa, sì, ma anche stimola, tiene in vita aspirazioni e modelli, illumina bisogni e tensioni. Le città ideali degli utopisti, da Moro a Fourier (e oltre: fino a Skinner?), enucleano una tensione/carattere forte, strutturale del Moderno: la sua tensione socio-politica-antropologica dialettica, in cui la dimensione del non-ancora (e quindi del “principio-speranza”) ha un ruolo decisivo, se pure è possibile delinearlo soltanto nella dimensione dell’immaginario, e di un immaginario consapevole della propria identità quasi-onirica: ma di un “sogno” che proprio così si razionalizza, si mostra, si modella, si fa operativo (nella cultura, nella coscienza, nell’immaginario). Si fa rito e mito di una redenzione laica e politica, anche con tutti i rischi di totalitarismo e di chiusura della storia che ciò comporta. Lo “spirito dell’utopia”, che è spirito squisitamente dialettico, anche se affidato alla costruzione mitologica della dialettica che nella letteratura trova il suo terreno di costruzione, anche se trova proprio nel mito il suo processo di “razionalizzazione” (messa in forma, ostensione organica, etc.), attraversa con forza tutto il percorso del Moderno, sostenuto da una forte coscienza critica della società e di se stesso, offrendosi come uno dei “varchi” attraverso i quali il Moderno pensa più radicalmente (e criticamente) se stesso, riconosce le sue tensioni (alcune) più profonde e le indica come ineluttabili, rinnova a se stesso la traiettoria di un proprio (ma essenziale) compito. Gli studi contemporanei (numerosi e sottili) sull’utopia, da Bloch a Marcuse, anche a Mannheim, anche a Baldini e oltre, ci esaltano questa componente-chiave del Moderno, assegnando le sia una precisa struttura, sia un’altrettanto precisa funzione. Alla base di essa sta, comunque, il viaggio: che è distacco, liberazione, disponibilità al nuovo e all’incontro, che è – quindi – nutrito dei caratteri del viaggio moderno, ma che è anche scoperta del nuovo, rivelazione di altri mondi, geografici e umani. Senza il viaggio, come pratica e come disposizione interiore, non c’è l’incontro con l’utopia. Il viaggio è la forma per andare verso l’utopia, come pure è viaggio (come attraversamento/spaesamento/”rivelazione”) il comprendere l’utopia (visitata, raccontata, sognata che sia), il percorrerla nella sua materiale organizzazione e codificazione.

I viaggi moderni sono viaggi che aprono, che rompono equilibri, che producono disordine (benefico), non sono più viaggi che confermano un’identità (il pellegrinaggio) o viaggi da vivere come colpa e destino (l’esodo) o viaggi come avventura e espiazione ma strettamente congiunte (il viaggio eroico), anche se alcuni caratteri dei viaggi che li procedono sono in essi incorporati (l’aspetto eroico-avventuroso, in particolare, ma normalizzato, reso carattere strettamente individuale). E i viaggi moderni sono anche viaggi di conoscenza (richiamandosi all’Ulisse dantesco, piuttosto che a quello omerico, che vive il proprio peregrinare guidato dal mito del ritorno, dal bisogno dell’*oikòs*: della casa-terra): fatti *per* conoscere, studiare e osservare, sapere; essi mutano la mente e la mente del viaggiatore viene contrassegnata proprio da questo intreccio di fuga e di conoscenza, di distacco da ... e da incontro con ... , che sarà al centro non solo dei viaggiatori settecenteschi bensì anche della *Wanderung* romantica, del *flâneur* simbolista, dell’ esotismo del viaggio decadente. E co-

munque sottolineerà la “relatività” del viaggio, mantenendo lo così al centro dell’Immaginario del Moderno e delle pratiche di cui la modernità si alimenta e si struttura. Una riprova? L’intreccio, veramente basilare, che corre tra viaggio e romanzo moderno: come *topos* narrativo, ma, forse, soprattutto come “orizzonte mentale” dei personaggi e dello scrittore. Come bisogno di rottura, tensione di evasione, richiesta di “alterità”.

4. Viaggio e formazione

Con la modernità il nesso tra individuo e viaggio, tra vita personale e esperienza di viaggio si fa più centrale (nella cultura e nella vita del soggetto), via via sempre più determinante, poiché esprime e interpreta quella inquietudine che sarà uno dei contrassegni più profondi dell’individuo moderno, il quale cresce come individuo non solo perché si legge sempre più nelle passioni, nelle proprie passioni, a partire dal suo “patire” che poi lo contrappone al legale, al conforme, al sociale, ma anche perché si sente e si sa come soggetto interiormente aperto, alla ricerca di sé e del proprio ruolo nel mondo, anche perché sempre più emancipato da comunità, istituzioni-di-governo, fedi, credenze, norme e capace di vivere isolatamente la propria *avventura* umana, pur attraversata da nostalgie per un mondo-di-ordine, di valori stabili, etc. ma che non è più possibile vivere in modo immediato e soddisfacente. Se pur regolato (e sempre più) da “internamenti istituzionali” (dalla scuola alla famiglia borghese, al lavoro nella “fabbrica” o nell’ “ufficio”) ma nei quali non ci si riconosce, o ci si riconosce sempre meno, l’individuo si pensa *nel* viaggio.

Il viaggio si fa – così – sempre più anche un elemento forte della formazione: un suo contrassegno metaforico, ma anche un suo “ingrediente” costitutivo, strutturale, legato sia al suo processo reale sia al suo orizzonte immaginario. Non è un caso poi che, attraverso le pratiche formative borghesi, attraverso la stessa idea di cultura moderna (che si apre a modelli altri, rispetto a quelli vissuti nella società così com’ è attualmente, cristiana e borghese: siano essi quelli dell’ antichità o mondo classico, siano, invece, quelli di altre terre, luoghi, civiltà, comunità), attraverso il dinamismo degli scambi che esigono una “conoscenza del mondo”, prenda quota – sul terreno anche del *curriculum* formativo – la pratica del viaggio, che si istituzionalizza a livello aristocratico e poi alto-borghese attraverso il modello del *Grand Tour*. Se da un lato il processo di formazione del soggetto si delinea sempre di più attraverso la metafora del viaggio, il viaggio entra a far parte sempre più dell’ esperienza di formazione. Sono due percorsi speculari che rinnovano sia l’ *iter* pedagogico (che si emancipa dalla modellistica a sfondo religioso, presente tanto nella Riforma quanto nella Controriforma) sia il percorso educativo, che assegna proprio al viaggio (e lo fanno i due massimi pedagogisti del Sei-Settecento, che dominano tutta l’avventura pedagogico-educativa della piena Modernità: Locke e Rousseau) il ruolo di sigillo conclusivo. Il viaggio sigilla la formazione poiché porta a compimento un *iter* culturale, riconfermando *in re* un processo ideale (con l’esperienza diretta del Mondo Classico, delle sue

vestigia, delle sue orme), un percorso di autonomia (col distacco dalla famiglia e dalla comunità locale, con la sottomissione a rischi, prove, imprevisti, etc., che richiedono capacità di intervento, iniziativa, se pure il viaggio è sempre programmato e, assai spesso, non svolto in solitudine), un processo di socializzazione, acquistando “pratica del mondo”, facendo esperienza di situazioni diverse, presso popoli diversi: produce una più completa umanizzazione, individuale, culturale e sociale.

Si fa anche, e soprattutto, metafora (e non solo mezzo) del formarsi. Delinea il *tipo* di processo della formazione propria dell’individuo moderno che deve vivere se stesso come, appunto, processo e volersi/pensarsi dentro un percorso di costruzione personale aperta, nel quale la dimensione-avventura occupa uno spazio centrale e svolge una funzione essenziale. Certo è che a questa dimensione del viaggio/avventura vengono posti (materialmente e idealmente) dei confini: il viaggio reale tende a codificarsi, il viaggio ideale tende a concludersi secondo un’idea di “conformazione”. Se il *Grand Tour* è il segnale della codificazione, l’uso pedagogico dei viaggi in Locke o in Rousseau tende a confermare i valori già incorporati nel processo di educazione, tanto nel *gentleman* quanto nell’“uomo di natura”, precedentemente attuato; i viaggi sono una conferma più che una rottura, anzi escludono ogni rottura; questa si affaccerà soltanto più tardi nel processo formativo: col viaggio romantico come *Wanderung*. La funzione di metafora-formativa assegnata al viaggio è ben evidenziata proprio dal romanzo di formazione, da quel sotto genere del romanzo che decolla proprio nel Settecento e accompagna tutto il cammino dell’“epopea” borghese, fino all’avvento della società di massa e della sua cultura più lacerata e più edonistica insieme. Sul romanzo di formazione possediamo ormai studi attenti e approfonditi, anche in senso pedagogico, che ne evidenziano la struttura e la funzione, come pure il ruolo di metariflessione formativa (per così dire), strettamente intrecciata col complicarsi/individualizzarsi/caricarsi di tensioni dei “processi formativi” tipici dell’uomo moderno/contemporaneo. La formazione si fa – appunto – avventura, processo dismorfico, quindi entra a pieno titolo nel genere romanzo, che parla di soggetti, di processi, delle loro avventure squisitamente individuali. Dal *Wilhelm Meister* di Goethe e, soprattutto, dalla seconda parte del romanzo (gli “anni di vagabondaggio”), fino a *La montagna incantata* di Mann (romanzi che “aprono” e “chiudono” quel genere romanzesco), il viaggio *esteriore* e *interiore* fa parte in modo centrale di quel modello narrativo: anzi, esso si salda (più o meno) intorno a quel tema, a quel “mitema”, a quel *topos*, che ne costituisce l’*input* e il senso.

5. *La frontiera del Grand Tour*

Il *Grand Tour*, ovvero il viaggio europeo, ma con baricentro l’Italia, fissato come conclusione di un processo di istruzione, come suo sigillo finale, è un viaggio aristocratico e alto-borghese che consegna ai rampolli delle classi dominanti un’*identità culturale*, una *pratica del mondo*, una *visione della società*

e, quindi, si contrassegna come formativo a diversi livelli, ma proprio intorno a questa formazione-al-plurale viene a costituirsi come modello istituzionalizzato tra Seicento e Settecento. Certamente le sue radici stanno anche più oltre: nell'eco culturale e ideologico di Roma che, dopo il Medioevo, non si spegne affatto, ma che si fa, da cristiano, classico, legato alla Roma antica, alle sue vestigia, al suo ideale di uomo e di cultura; nella esaltazione del Classico instaurata dall'Umanesimo; nel valore europeo dei modelli (di arte, di letteratura, di pensiero, di politica etc.) culturali italiani prodotti nel Rinascimento. Purtuttavia, è dal Seicento che tale pratica del viaggio-di-formazione verso la culla della classicità prende una fisionomia precisa nelle finalità, nell'organizzazione, nella modellizzazione. I molti studi che ormai possediamo sul *Grand Tour* - da quelli di Brilli a quelli di de Seta, di Mozzillo, di Brizzi, - mettono bene in rilievo sia la sua permanenza/identità temporale, la sua "lunga durata" (echi si trovano, *mutatis mutandis*, anche nei romanzi di James o di Forster) o la sua dialettica interna di forme, di momenti, di sotto-modelli, sia il suo carattere esplicitamente formativo, di istruzione, sia pure più informale, di pratica sociale (di uomini, popoli, costumi, istituzioni), di costruzione del sé e dell'io (della immagine interiore dell'io e dell'io come soggetto di esperienza e di vita). Il *Grand Tour* è stato, prima di tutto, una pratica pedagogica che svolgeva - nelle società più immobili o meno mobili tipiche anche del passato prossimo - una funzione di iniziazione, di rito di passaggio, in una società che si avviava ad essere, via via, sempre più postcristiana. Infatti, il *Tour* è un viaggio laico, saturo di valori laici e che non dà spazio rilevante né al religioso istituzionale né alle inquietudini religiose: sotto la pratica di un viaggio di istruzione nella classicità, ne ripropone anche la visione-del-mondo (o della vita), sollevata da un tracciato religioso *a priori* e definitivo, intensamente laica, anche se si tratta di quella visione del Classico elaborata dagli umanisti e che, di fatto, è ben diversa dall'immagine più complessa e inquieta della classicità che noi oggi possediamo. Allora appariva più armoniosa, più classicistica, più idealizzata e idealizzante.

La "formatività" del *Grand Tour* si dispiega su diversi fronti: elenchiamone alcuni. Nell'itinerario. Nell'organizzazione pratica. Nell'esito da raggiungere e da fissare in sé o per altri. L'itinerario è mutevole: è lungo o breve, ha molte varianti a seconda del luogo da cui si proviene (Inghilterra o Germania o Francia), ma investe - in ogni traiettoria-precise tappe, che sono fissate "per arte" e "per storia", come luoghi in cui quel viaggio verso il classico si annuncia e/o si integra, si articola e si fa più variegato. Ma è sempre l'Italia a disporsi al centro, e Roma al centro del centro proprio perché il luogo dove l'Antico ha lasciato più ampie vestigia e l'Idea dell'Antico continua a vivere (si pensi al Rinascimento artistico). Lo stesso itinerario in Italia muta a seconda delle provenienze e delle mode, si fa più attento o più superficiale, anche più ampio, integrando nel *Tour* anche le zone del Mezzogiorno (Napoli, Paestum, la Sicilia). Comunque, però, l'itinerario è formativo: è pensato per la formazione, per nutrire la memoria e lo spirito del giovane, per dar forma a quella sua spiritualità ancora libresca che si tratta, invece, di rendere viva, palpabi-

le, concreta e “plastica”. Anche l’organizzazione del viaggio ha un connotato formativo: viaggiare è già formarsi e bisogna formarsi senza rischi di deviazioni, di “erramenti”, di blocchi della curiosità, etc. Pertanto si viaggia “sotto scorta”, con un pedagogo che è compagno e guida nel viaggio, che stimola, controlla, ricorda, etc. Ma anche si viaggia con una serie di strumenti che servono ad approfondire e a memorizzare l’esperienza del viaggio: e sono guide, sono quaderni di appunti, quaderni di schizzi, diari, lettere da inviare. Tali strumenti svolgono la funzione di orientatori, di suggeritori, di codificatori, di rammemoratori: infatti è un viaggio che si fa una volta nella vita e vi resta come occasione memorabile, ma anche come itinerario di formazione dell’io, sul quale deve essere possibile tornare per riafferrarne le fila e ritesserne i significati. Per questo deve essere guidato (orientato, scandito, “portato verso”), ma anche ricordato (attraverso appunti, schizzi, disegni, diari, epistolari). La sua azione deve essere *decisiva* e *permanente*. L’esito finale del viaggio è poi quella dilatazione dell’io che nel Classico trova un modello culturale e nella pratica sociale, del mondo sociale, un connotato di iniziazione e/o di rito di passaggio, aristocratico e laico insieme.

Tutta la letteratura d’epoca sul *Grand Tour* (relazioni, diari, memorie, etc.) e sul viaggio in Italia in particolare sottolinea questo duplice aspetto formativo: di arrivare a toccare le radici (spaziali, visibili, etc.) del Classico, facendolo rivivere nell’immaginario e nella coscienza, restituendo corpo ai “fantasmi letterari”, affinando le stesse conoscenze della classicità, ma anche di prendere-pratica del mondo, della realtà sociale, dei suoi costumi contemporanei, della sua varietà, dei suoi rischi, pericoli, ma anche occasioni e stimoli, anche culturali (con incontri con “figure rilevanti”: studiosi, aristocratici, uomini illustri, etc.; con contatti con Accademie o altro). La formazione nel *Grand Tour* avviene, riassumendo, su due livelli: nell’Immaginario Culturale (con l’incontro col Passato e le sue Radici) e nella Pratica Sociale (con le occasioni di conoscenza, di comparazione, di giudizio sul Mondo Contemporaneo, visto proprio nelle sue Diversità locali e antropologiche, oltre che politiche e di costume). Con un ulteriore fattore di formazione: quello di essere (tale viaggio) un processo interiore di iniziazione (di iniziazione alla vita adulta, con tutte le occasioni di “prova” che include: sociali, sessuali, etc.). Sulla frontiera del *Gran Tour* il viaggio-come-formazione si è decantato nella sua forma moderna più esplicita, lasciando echi profondi nella letteratura come nella pedagogia. Gli stessi pedagogisti (e sono i massimi dei due secoli) che includono nell’iter formativo il viaggio lo rimodellano sul *Grand Tour*, pur rendendolo meno classico e più contemporaneo, meno esplicitamente aristocratico e più borghese, ora più sociale (legato all’acquisizione di una pratica della vita sociale che reclama, ormai, un’ottica internazionale) ora più politico (connesso alla comparazione dei sistemi politici e a un giudizio su di essi, rispetto a un modello ideale preventivamente elaborato e posseduto). Locke e Rousseau sono, infatti, come già detto, i grandi eredi pedagogici della pratica del *Grand Tour*, ma anche coloro che ne cambiano il segno, borghesizzandola, se pure con esiti e secondo forme diverse.

6. *I viaggi borghesi: dal Romanticismo al Decadentismo*

Se tutta la “frontiera” del *Grand Tour*, il suo tracciato ideale e, in parte la sua stessa pratica (organizzazione, circuiti, modalità di esecuzione) si colloca sul terreno prevalentemente aristocratico, a partire dall’ “età rivoluzionaria” e dai decenni dell’ascesa borghese (tra Napoleone e Luigi Filippo, in Francia, ma il “paradigma” di trasformazione sociale sarà europeo) la pratica dei viaggi e la elaborazione del loro significato nell’ immaginario collettivo e individuale si trascrive in senso più squisitamente borghese. Non solo perché si allarga il numero dei fruitori del viaggio, perché tale esigenza si travasa nelle classi alto/medio-borghesi, bensì anche perché viene a mutare il significato del viaggio: da *iter* di formazione, di compimento della formazione e di una formazione che è inculturazione senza contrasti, socializzazione senza resistenze o rifiuti, il viaggio si fa occasione e segnale di un rapporto inquieto con la realtà socio-culturale, il momento anche di un rifiuto, di un dissenso, di un oltre-passamento. Si fa testimone di una volontà di rottura e di ricollocazione nell’ “altrove”, e in un altrove di cui si esalta- in particolare-la differenza e l’alterità, sia essa la Natura, un Mondo Altro, il Luogo Sognato, etc. Così la citata *Wanderung* romantica attuò un altro tipo di viaggio, fondato sull’errare, il vagabondare, che implica la volontà di fuga, la ricerca dell’altrove, l’attenzione alla differenza. E la *Wanderung* si attua ricercando spazi-altri, società-altre, uomini-altri: si scopre la Montagna e il suo sublime, il Popolo e la sua naturalità/storicità, il Semplice; come poi si scoprirà la Città quale spazio di erranza, con il suo polimorfismo umano e sociale, con i suoi “passaggi” (Benjamin) e con i suoi “ventri” (Zola), con la ricchezza dei luoghi e dei tipi umani. Se la prima esplorazione della *Romantik* conduce verso il paesaggio naturale, verso l’ “ingenuo e sentimentale”, verso i segni lontani della storia e di una storia drammatica e di fede (Medioevo) e il viaggio si configura come un’erranza-fuga, come una ricerca di luoghi che siano specchio e farmaco dell’inquietata vita interiore del soggetto, il cosiddetto secondo Romanticismo, insieme più realistico e proto-decadente, che coinvolge figure come Flaubert, Goncourt, fino agli esiti di un Taine o di uno Zola, tanto per rimanere in Francia, tocca i temi dell’ erotismo, della rottura, dell’ analisi anche “oggettiva” (attenta e spietata) del luogo in cui siamo ormai collocati (la metropoli) e che offre spazi e modelli di vita difforni e inquietanti, si apre a un’avventura costante e radicale (con Baudelaire, in particolare), attua un’idea di viaggio come vagabondaggio, che implica la volontà di un abbandono, di una ricerca (irrisolta), di un approdo (impossibile). Il viaggio si è fatto, qui, radicalmente problematico e si dispone come spia di una insanabile inquietudine, che va coltivata, esplicitata, proiettata come condizione del soggetto. Siamo ormai nelle maglie del viaggio decadente, che è la forma estrema del viaggio borghese, in cui l’avventura è dominante, ma si carica di tutte le tensioni/inquietudini/contrastanti del soggetto e *li* esprime, *li* esalta, *li* pone quasi come paradigma.

Che poi i viaggi decadenti, dalla fuga di Conrad all'estetismo di Ruskin, agli esotismi di un Gauguin o di un Gozzano, ma anche alle rotture radicali alla Rimbaud, assumano una valenza più incisiva (come fuga-nell'-alterità) e più totalizzante (come assunzione-di-un'altra-forma-di-vita) è del tutto evidente, come pure che si collochino dentro e oltre (e, forse, soprattutto oltre) l'universo propriamente borghese. Purtuttavia la loro *origine* è dentro quella inquietudine romantica che è uno dei (possibili) contrassegni dell'identità borghese: legata all'insoddisfazione, alla lacerazione tra realtà e immaginazione, a un intrinseco "bovarismo" della coscienza (borghese) di cui, appunto, il viaggio è una forma di espressione, una via di interpretazione.

Nel mezzo, tra questi due poli della *Romantik* e della *Décadance*, si collocano i viaggi borghesi per eccellenza: i viaggi turistici, viaggi di evasione (*pro tempore*), di documentazione (superficiale: osservativa), di traslazione (in *altri* spazi, in *altre* storie); viaggi che, sì, nutrono il soggetto ma non lo trasformano: si fanno suo corredo d'esperienza senza rimettere in movimento la struttura ne inquietarne l'identità. Non è detto che siano sempre dei viaggi ritualizzati, un po' meschini, interiormente inerti: tutt'altro. Spesso (o a volte) sono veri nutrimenti spirituali dell'io, ma defalcati della più profonda inquietudine; sono occasioni di crescita, di maturazione (ma in senso convergente), anche se ancora più spesso sono segnali di una *vacatio* e di un *vacare*: di una semplice vacanza.

Tra i *Mémoires d'un touriste* di Stendhal o i viaggi fatti e narrati di De Arniceis si delinea bene lo *status* del viaggio turistico, come pure la mentalità che lo accompagna e lo anima: la scoperta di usanze e modi di vivere accanto all'attenzione per l'arte, l'interesse per il pittoresco (l'inconsueto, lo strano, etc.), la notazione bozzettistica, e la disposizione della coscienza a trascorrere attraverso tutti questi aspetti. La coscienza del turista è de-centrata, presso luoghi, cose, accadimenti: non ha un *progetto* di viaggio, si lascia piuttosto colpire e guidare da ciò che nel viaggio accade, si dà, appare. Col turista siamo ormai lontani dal *Grand Tour* o dalla *Wanderung* (se pure elementi "turistici" siano presenti nell'uno e nell'altra): il viaggio si è *normalizzato*, né educa, né esprime inquietudini; fa parte di un *iter* borghese di vita agiata e curiosa, che nel viaggio cerca distrazione e avventure, per così dire, "protette", cerca anche evasione, ma *pro tempore* e senza incrinare le certezze borghesi che, a conti fatti, lo provocano e lo sostengono. Certo è che col "viaggio turistico" ottocentesco entra in gioco un'altra fisionomia del viaggio, che avrà una sua complessa, lunga e anche contraddittoria fortuna, arrivando fino ad oggi, al viaggio di massa e alla gestione commerciale del viaggio, che, forse, chiude l'epoca dei viaggi moderni, imponendo - per viaggiare davvero: non spostarsi, ma de-centrarsi, rinnovarsi, aprirsi al diverso - altre vie, con viaggi interiori, viaggi immaginari, viaggi reali ma gestiti negli interstizi di una realtà che si è fatta troppo compatta, troppo omologata. Il viaggio (vero) diviene un'esperienza difficile, e assume anche forme "minimaliste" per essere realizzato oltre che venire ad esigere una profonda disposizione interiore, come, ad esempio, nei viaggi *on the road* americani.

7. *Viaggi di scoperta, scientifici, di esplorazione*

Altra forma del viaggio moderno/borghese sono stati i viaggi “di studio”, se pure una forma per pochi, ma direttamente connessa all’obiettivo moderno e borghese del “dominio della natura”. E’ nel Settecento che l’idea del “viaggio scientifico” e l’uso scientifico dei viaggi prende quota: sono viaggi storici, archeologici, naturalistici, anche antropologici, oltre che geografici, che offrono un ricco materiale di discussione alla cultura cosmopolitica e critica del Settecento. Non solo si stendono resoconti dei viaggi, ma si discutono le loro “scoperte”, secondo prospettive capaci di rimettere in moto e *sub judice* la individuazione dei fondamenti di una cultura (quella occidentale: greca e cristiana e, ormai, anche borghese, almeno in parte) e dei suoi presupposti e di rilanciare una “ricerca” (libera, spregiudicata) intorno ad essi: all’uomo, all’etica, alla religio, alla organizzazione politica, agli “abiti” mentali, all’immaginario. Il viaggio si fa veicolo di dubbi, di prospettive nuove, di comparazioni critiche, di affinamento intellettuale, di lotta ai pregiudizi, etc. Ma quel modello di viaggio avrà sia una crescita, una articolazione nell’Ottocento, soprattutto positivistico, ponendosi alla base di alcune scienze-chiave: la biologia, l’antropologia; e delineandosi così come ingrediente interno del *fare scienza*, come pure dando di sé una standardizzazione che diviene, in qualche modo, un canone metodologico. Anche la riflessione pedagogica assume il viaggio come mezzo di rigorizzazione comparativa, dando vita appunto a quella “pedagogia comparata” che oggi è un settore centrale della ricerca empirica e nutrendo così l’elaborazione teorico-pratica in educazione e in pedagogia (anche in Italia: da Mayer a Villari, tanto per fare due nomi esemplari). A fianco crescono anche i viaggi di esplorazione, eredi di quelli settecenteschi, ma resi ideologicamente diversi dall’ideologia coloniale. E’ tutto un settore del “viaggio borghese” in sviluppo e proprio nei due ambiti dell’ideologia del “trionfo della borghesia”, che possono essere fissati nella Scienza e nel Colonialismo. E quest’ultimo proprio nell’Ottocento si definisce e si potenzia, producendo anche alcuni dei casi più esemplari. Tali sono il viaggio di Darwin e quelli di Malinowski, come pure quelli di Stanley o del Massaia. L’eco vivida di questa tipologia del viaggio è nettamente percepibile in due celebri scrittori-per-il-popolo, autori di *best seller*, e che rappresentano bene il duplice volto del viaggio (scientifico e di esplorazione/conquista) dell’età della borghesia: Verne e Salgari.

8. *I viaggi turistici tra Stendhal e De Amicis*

Con l’età del “trionfo della borghesia” (l’Ottocento) decolla – quindi – quel nuovo modello di viaggio che trattiene del *Grand Tour* alcuni aspetti pratici e alcuni orientamenti culturali, ma ne muta radicalmente le finalità: non viaggi-di-formazione/istruzione bensì viaggio di piacere, di vacanza, di “cura di sé” sotto gli aspetti della interruzione del lavoro, di dedizione alla “coltivazione dello spirito” (attraverso il contatto con l’arte e con la natura), di vagabondaggio-senza-meta (non c’è più un luogo prefissato da raggiungere,

un itinerario da percorrere necessariamente, anche se non si tratta di procedere in modo erratico: l'itinerario a volte è casuale, altre volte è funzionale a cause esteriori, etc.). Si tratta del viaggio turistico, quella forma di viaggio che arriva fino a noi ed è divenuta, via via, sempre più centrale e vittoriosa. E' un viaggiare, come abbiamo visto, in cui la tensione spirituale (e formativa, auto-formativa) si colloca un po' ai margini, in cui prevale una più modesta finalità che diviene, però, tipica del mondo borghese e si lega a quel bisogno di evasione, di interruzione delle sue pratiche-di-vita che proprio nell'etica del lavoro e nel ruolo sociale (definito, visibile, codificato) trovano il contrassegno primario. Il viaggio turistico rompe queste consuetudini, se pure riproduce al suo interno altre e ulteriori codificazioni.

Anzi, l'aspetto organizzativo si fa, in questo tipo di viaggio, un rito interno al viaggio stesso: fissa luoghi, mezzi, vademecum in modo minuzioso, poiché si guarda anche e soprattutto all'agio del viaggio-vacanza. Le guide, i resoconti, le note di altri viaggiatori divengono strumenti essenziali per preparare e eseguire il viaggio. Nel volume di Stendhal *Mémoires d'un touriste* del 1838 l'ottica del viaggio turistico è già nettamente delineata. Il rappresentante di ferramenta – un provinciale – vorrà conoscere la Francia e le zone limitrofe prima di abbandonarla, per trasferirsi altrove: fa un viaggio di piacere e di conoscenza, ma non di studio o di formazione. Raccoglie le sue impressioni di prima mano su chiese e musei, su pittori o opere; accende nella memoria echi letterari, citazioni, che lo aiutano a capire e a vivere un'emozione davanti a “quadri” naturali o a opere d'arte; compie un rito di nutrimento spirituale, anche se senza un obiettivo e un approdo: anzi, l'esperire è il suo fine specifico, e il farlo con intensità emotiva. Ma guarda anche alla società: ai costumi, alle mentalità, alle cronache locali, talvolta anche alle condizioni sociali delle classi lavoratrici (Lione); anche qui fa esperienza: osserva e riflette, ma in modo disorganico, casuale, anche erratico. Il viaggio turistico non ha un programma nei suoi esiti finali: procede in modo rapsodico. In questa opera si smorzano gli entusiasmi stendhaliani per l'Italia, con i loro echi del *Grand Tour*, ma rinnovato nei suoi obiettivi: qui è l'Italia degli uomini messa al centro, è l'Italia delle passioni, degli intrighi, dei delitti che affascina il viaggiatore, anche se pure le gallerie e i musei stanno sempre al centro e la stessa vita sociale con i suoi baricentri nei salotti e nei teatri. Rispetto a *Les promenades dans Rome* o *Rome Naples Florence*, nei *Mémoires* gli echi italiani sono scarsi, manca l'entusiasmo per itinerari rivelatori, al centro è la Francia e il suo mondo più comune e meno idealizzato. Qui si tratta di conoscere un paese, il proprio, e di attraversarlo con curiosità e capacità di giudicare, non con la carica emotiva della ricerca della “terra ideale”.

Nei *Mémoires* è già attiva la mente del turista come noi la conosciamo: curiosa, attenta, legata alle *causeries*, tesa tra Natura e Arte, ma significativamente rivolta anche alla vita sociale, sia pure senza porla in primo piano. E' una mente, insieme, *égotiste* e rivolta verso l'esterno; anzi, capace di creare osmosi, corto circuiti tra i due “momenti”, rendendo proprio per questo il viaggio una vera esperienza significativa. Siamo – pertanto – davanti al modello del viaggio turistico per eccellenza.

Altro caso, altre caratteristiche, invece, con Heine e il suo *Italia*. Siamo ancora nei paraggi del *Grand Tour*, ma le “impressioni di viaggio” ci rimandano poco di quel rituale. C’è (alla base) un rifiuto verso la Germania, Terra di filistei per un Giovane tedesco, nutrito dei temi della Sinistra hegeliana, come c’è – questo sì legato al Tour – il mito dell’Italia: terra di luce, di vita, di libertà, d’arte. Terra-mito, appunto. E il viaggio si scandisce anche come approssimazione alla rivelazione del mito. Purtuttavia, qui c’è molto anche del viaggio turistico: resoconti museali, annotazioni sociali, occasioni di avventure (erotico-amorose, soprattutto). C’è anche l’entusiasmo per la natura, così romantico e così borghese. C’è, in più, una forte passione politica, legata alla rivoluzione e all’emancipazione, che attiene anch’essa ai viaggi romantici. Se la prima parte (il viaggio da Monaco a Genova) ha forti elementi di continuità o intersezione col *Grand Tour*, la seconda e la terza deviano dal resoconto di viaggio: si fanno digressioni su amore, poesia, etc. e soprattutto si polemizza con von Platen, poeta romantico antagonista di Heine; si espongono le idee dell’autore: politiche e filosofiche, irreligiose e idealistico-critiche, legate però a una fede nell’Ideale (Don Chisciotte). Il testo di Heine eccede il resoconto di viaggio, si fa memoriale di riflessioni, segue una politica culturale che oscilla tra mito dell’Italia, *Romantik* e radicalismo critico. Ma proprio questo fa dell’*Italia* di Heine un testo rivelatore: di un modo nuovo di viaggiare, di riflettere sul viaggio, di fare del viaggio una pratica-di-liberazione. E in questo “fuoco” anche gli elementi borghesi del viaggio turistico si stemperano, fin quasi a dileguarsi.

L’ottica turistica e borghese sarà, invece, al centro del De Amicis giornalista narratore di viaggi: viaggi fatti per “parlare di borghesi”, per ragguagliarli su quel mondo che vorrebbero visitare e spesso non possono farlo, per invitarli a visitare quel mondo e a leggerlo secondo precisi paradigmi, per evocare luoghi e genti, indicandoli come tappe di una “vacanza”, di un viaggio di piacere e di conoscenza, quale vuole essere appunto il viaggio turistico. Così De Amicis visiterà Spagna, Londra, Marocco, Olanda, Costantinopoli, Parigi, ma anche il Cervino, come farà il viaggio di *Sull’Oceano*: tutti svolti con l’obiettivo di comunicare impressioni che nutrano l’immaginario e la sensibilità borghesi, riconfermando i borghesi, anche illuminati, nei loro “pregiudizi” (o principi e valori). Certo, c’è anche l’attenzione all’esotico, c’è anche il ragguaglio osservativo minuto, il gusto bozzettistico, ma su tutto ciò signoreggia il quadro dei valori borghesi che il viaggio fa meglio capire, riconfermandoli o per contrasto o per enfattizzazione. Tipici sono in tal senso i *Ricordi di Londra*, del 1873: è la grande area metropolitana che qui è posta come protagonista, la città smisurata, di folle sterminate, di movimento incessante, di molteplici volti. E’ la metropoli come mito borghese moderno che viene, però, vista da un provinciale e secondo un’ottica di superficie (ben diversa da quella di un Baudelaire, ma anche di uno Zola), articolata intorno ai principi del Progresso, del Denaro, dell’Ordine e resa invisibile nei suoi “bassifondi”, nelle sue miserie, nelle sue ingiustizie. E’ una Londra per borghesi, schizzata dal De Amicis pre-socialista e (per ora) neppure troppo inquietato dalle condizioni di vita del popolo e dalle sue sofferenze. E’ la Londra del “trionfo borghese”.

9. *Viaggi di evasione e di fuga: i simbolisti e i decadenti*

Eredi del viaggio romantico, della *Wanderung* e dello *Streben* che l'accompagna, delle inquietudini soggettive e spirituali che l'attraversano, saranno invece i viaggi della generazione tardo-romantica, simbolista prima e poi decadente. La generazione dei Baudelaire, ma soprattutto dei Rimbaud e dei Gauguin come pure dei Ruskin, etc. Già accennata, però dai Flaubert e ereditata, poi, dai Conrad. Qui il viaggio si fa fuga, evasione, erranza; si satura di inquietudine e di tensioni; si carica di rivolte e di ricerca-di-un-altrove, come pure di idealizzazioni squisite, di fuga/rifugio nel Mito, di approdo a luoghi-perfetti-dello-spirito, dove pur ancora pulsa la vita, dove pur agisce l'erosione del tempo. Qui il viaggio si fa metafora: di rottura, di partenza, di approdo, di ricerca. Ma si fa anche metafora interiore: emblematico al massimo il viaggio nella memoria di Proust e la struttura stessa della *Recherche* che è un viaggio-nel-tempo per ridescrivere un paesaggio interiore, per riconquistare un'identità, ma in cui l'approdo coincide con la partenza, descrivendo una parabola che è un viaggio nel tempo e nell'io che produce un significato di secondo grado, salvando quel viaggio dispersivo, confuso, contraddittorio, sempre irrisolto che è il cammino di un'esistenza.

Il clima culturale in cui si costituiscono questi viaggi – con esiti anche estremi, come i viaggi nelle droghe, sintomi di autodistruzione e di auto-superamento, di autoalienazione: con Baudelaire e l'assenzio (nei *Paradisi artificiali*), con il più tardo Benjamin (erede di questa stagione tra Krisis e Espressionismo) nell'*hascisch* (*Sull'hascisch*); viaggi senza ritorno o no che siano, restano viaggi, appunto, estremi, che forzano la stessa pratica e la stessa nozione di viaggio, producendo effetti stranianti e “di perdizione”: di formazione rovesciata, di distruzione-di-sé – è quello della “crisi delle certezze” nietzschiana, dell’ “irrazionalismo” alla Schopenhauer o alla Wagner, della “fuga dalla borghesia” della cultura mitteleuropea, della “coscienza della crisi” resa così trasparente dalla Vienna *fin de siècle*. Il viaggio rompe uno stile-di-vita, reclama e ricerca un “altrove”, si compie nello spazio, ma anche nel tempo e nell'io, mutandone la morfologia interiore.

Anche su questi viaggi esiste ormai una letteratura ricca e significativa, che ne fissa i presupposti “miti ci” (come ha fatto Praz nel suo celebre *La morte la carne e il diavolo nella letteratura romantica*), ne sonda la fenomenologia (come hanno accennato Waczak e la Capodarca), ne rimanda lo “spettro” psicologico-esistenziale (si veda Collini). Proprio procedendo dentro questa ricognizione non solo si decanta la nuova visione del viaggio decadente, ma si evidenzia anche il suo nuovo valore, la sua nuova *connotazione formativa*. Al centro sta la rottura col quotidiano: con le sue abitudini, la sua ristrettezza, la sua ovvietà; con quel quotidiano che è “povertà” e “carcere”, in cui lo spirito decadente sta come prigioniero. Tale rottura decanta e dilata una carica psicologica reattiva: di fuga, di evasione; nella quale sta al centro l'io e il suo disporsi nello spazio alla ricerca del proprio *habitat*. Da qui la passione per l'esotico: che è altro, difforme, proiettato in quell' altrove che trattiene le

orme del sognato/sperato. In tali viaggi non è al centro né la formazione né l'informazione (come anche nel *Grand Tour* o nei viaggi turistici): si riattiva l'erranza romantica, ma la si lega più che all'errare a una visione, a un mito, a un luogo-ideale, ad uno spazio definito, visto, proiettato di fronte al soggetto e nel quale il soggetto può identificarsi.

Tutto ciò avviene già nel viaggio orientale di Flaubert, dove quel mondo medio-orientale viene visto come carico di "lusso e voluttà", ma anche di regole estranee all'Occidente e che ci emancipano da una sudditanza, da un conformismo, permettendo lo sfrenarsi delle passioni, il distacco dal monoculturalismo occidentale, il caricarsi di spirito di avventura. E le lettere di Flaubert in *L'educazione orientale*, perfino quelle alla madre, sono la testimonianza diretta di questo incontro che apre, che rompe gli equilibri di una cultura e determina nel soggetto-Flaubert una trasformazione che lascerà traccia: un'idea di Oriente e un mito dell'orientalismo. Fino alla *Salambò*, fino a *Erodiade*. Tali tappe – quelle sopra indicate, dal distacco all'esotismo – si collocano anche al centro nei viaggi di Conrad o di Ruskin. In Conrad sono la fuga e l'avventura, in terre "altre", lontane, appunto esotiche, è il mare come via di allontanamento, elemento che separa, luogo di isolamento e di ricordi, insieme, a predominare e dare volto a quella mitologizzazione del viaggio che Conrad viene elaborando. In Ruskin è il viaggio verso una regione dello spirito che viene posto al centro: un luogo ideale, raffinato, esemplare in cui la forma dell'esistenza si fa equilibrio e bellezza. Venezia o Firenze possono essere questi luoghi ideali. Per Ruskin, per Rilke. O altri ancora. Taormina per l'uranista von Gloeden, ad esempio. La Venezia di Ruskin, che lascerà un'orma profonda in Proust, è il luogo tipico della *Décadance*, ma anche il luogo in cui lo spirito si affina, si turba, si inquieta, si carica di opposte tensioni, sospese tra morte e bellezza. E' la Venezia di Thomas Mann, ma già quella di Wagner, che fa da sfondo alla sua musica e alla sua morte. Talvolta l'esotico si sposta ulteriormente: verso l'Estremo Oriente, verso luoghi di assoluta alterità, guardati ora con l'ottica del relativismo culturale ora con curiosità e attenzione, talvolta anche con una passione "frenata", come accade a Gozzano, che vede nell'India una terra "altra", ma valorizzata soprattutto per ciò che la fa identica a noi (l'India inglese). Certo il viaggio in India di Gozzano, fatto nel 1912, fu un viaggio anche casuale: per ragioni di salute, per opportunità immediate; fu un viaggio incompleto: Gozzano arrivò fino a Ceylon, poi solo fino a Benares; fu un viaggio breve i cui *reportages* risentono di letture, di impressioni frettolose, di un'ottica spesso più turistica che decadente. Purtuttavia in quel viaggio si fa in primo piano la Babele umana, l'enigma dell'India. Si impone una Natura altra rispetto alla nostra: primordiale, violenta, misteriosa. Si impone anche un'ottica di decostruzione culturale nel viaggiatore, prigioniero nei propri schemi mentali (europei e cristiani) e incapace di vedere "a occhio nudo" quel mondo così diverso e così inquietante. Si profila anche un altro eros, un altro costume sessuale e emotivo, che spiazza e affascina. Si afferma anche la religiosità dell'India, a Benares, dove morte e vita si confondono, e che appare così "lontana da noi".

In Gozzano fascino dell'India e resistenza al suo fascino coabitano, in un *mélange* decadentistico e borghese assai particolare e significativo, ma che non impedisce affatto di cogliere gli elementi di fascinazione decadente propri dell'India e il valore di un viaggio che è, continuamente, provocazione di rottura e annuncio di un altro sguardo sul mondo e l'esistenza legato ad un radicale nichilismo, passivo, rinunciatario, ascetico e mistico.

10. La "mente del viaggiatore" e la formazione

Leed ha parlato di una "mente del viaggiatore" in cui va distinta una dimensione psicologica e una eidetico-immaginaria, una disposizione e una "mitologia", ma sottolineando anche che essa include un processo di formazione, insieme, individuale e cultural-collettivo. Ma il viaggio è, insieme, un'esperienza di formazione è una *metafora* della formazione: ha, quindi, un significato pratico e uno teorico. Dal punto di vista pratico il viaggio si scandisce come rottura/scoperta/crisi/riorganizzazione (della mente, coscienza, io) e quindi dà vita a uno stimolo che attiva un passaggio, che provoca aperture e mantiene l'apertura, appunto, aperta. Se il viaggio ha una tale funzione di spiazzamento/rigenerazione non è casuale che proprio l'Occidente, col suo modello entropico di cultura, con le sue esasperazioni dinamiche, lo abbia via via sempre più assunto come un'esperienza formativa fondamentale.

Dal punto di vista teorico il viaggio è *metafora*, e lo è in quanto articolato su categorie simmetriche a quelle della formazione, ma lo è anche perché è un archetipo della formazione così come è stata elaborata in Occidente. Alcuni studi recenti – come quelli della Moscato – hanno posto in luce il doppio registro della formazione, che va però ulteriormente sottolineato in questa scansione binaria. Le categorie della Partenza, dell'Esplorazione, dell'Incontro, dell'Assimilazione, dell'Approdo e, pertanto, del costante Rinnovamento, valgono come categorie *strutturali* sia come *archetipiche*: si sintonizzano sia sulla formazione come processo, sia sui processi tradizionali di formazione (riti di passaggio-fiaba-miti), offrendo un *paradigma* sottile per comprendere l'atto e il senso, ma anche la matrice e la tradizione della formazione. Proprio la Modernità e – in particolare – il passaggio dal Moderno al Contemporaneo (dall'avvio del Mondo Moderno al suo compimento/superamento), hanno meglio decantato questo innesto tra viaggio e formazione ed ha imposto, sempre di più, l'obbligo di pensare la formazione come viaggio, proprio per renderne esplicito quell'*iter* di avventura, la sua *tensione*, il suo carattere *dialettico* e che *deve* permanere sempre aperto in questa dialetticità. Almeno per noi, occidentali e moderni. Il passaggio dal *Grand Tour* ai viaggi decadenti mette proprio in rilievo questo connotarsi del viaggio come metafora di una formazione aperta. Infatti, se il *Grand Tour* è un viaggio alla ricerca delle radici, il viaggio turistico è un viaggio di conformazione, di allineamento, di conoscenza convergente, il viaggio romantico/decadente è viaggio di fuga, di rottura, di esilio e di ricerca della propria Terra Promessa, quindi è un viaggio che pone al centro la formazione come inquietudine e l'inquietudine del

formarsi, portando a piena e più significativa evidenza l'uso metaforico del viaggio che la Modernità incorpora e decanta. Il viaggio nella sua scansione tipologica va anche ben oltre l'uso pedagogico dei viaggi, impostato dai pedagogisti del Moderno, poiché meglio e più integralmente ci rimanda la reciprocità della doppia inquietudine, del viaggiare e del formarsi, incardinandole simmetricamente l'una nell'altra, ma consegnando così alla riflessione pedagogica un paradigma prezioso e pensato colà dove si afferma in tutto il suo spessore, in tutta la sua evidenza strutturale, in tutta la sua pregnanza ermeneutica e teorica. Il viaggio ci fa capire la formazione, così in esso e con esso si pensa anche più adeguatamente la pedagogia, il suo *stemma* e il suo *senso*.

11. *Il Novecento e la fine del viaggio*

Nel secolo “delle masse” e dell’”industria culturale” anche il viaggio ha subito una serie di spostamenti, di trasformazioni: si è fatto sempre più nettamente viaggio turistico e secondo *itinerari* sempre meno personali, sempre più preconfezionati e etero-diretti; si è fatto fenomeno di scala industriale e muove, ormai, voci centrali nei bilanci economici degli stati; il mondo stesso è venuto omologandosi, perdendo via via differenze e specificità e assumendo, invece, un generico volto tecnologico e “borghese”, e pertanto i viaggi sono venuti mutando, di struttura e di oggetto (la struttura non è più quella della “scoperta”, ma quella della vacanza; l’oggetto non è l’alterità di luoghi, costumi, storie, ma il ripetersi del rito dell’allontanamento/*vacatio*/ritorno così funzionale alla “vita amministrata” del nostro tempo). Tutto ciò ha fatto e fa parlare di una “fine dei viaggi”: non c’è più lo spirito del viaggio, non c’è più lo spazio del viaggiare; non c’è più la tensione della *scoperta*, dell’andare verso l’alterità (sempre più ridotta, sempre meno visibile), e non c’è più quel tessuto di luoghi che si strutturano secondo la dimensione della reciproca *differenza* (costumi, storia, identità stanno scomparendo o mutando in modo radicale). Declina la passione per il viaggio, scompaiono i luoghi del viaggiare. Il viaggio si rattrappisce a *rito collettivo* delle società avanzate o permane nelle sue forme più brutali e distruttive degli *esodi* (gli immigrati) che producono spaesamento, lacerazioni, ibridazioni confuse, etc. Si continua a viaggiare in senso proprio – implicando distacco, attesa, scoperta, comprensione e identificazione, tensione critica e valorizzazione rispetto all’alterità (assumendo una pur elementare “coscienza antropologica”) – solo a livello strettamente individuale, fuori dei circuiti omologati e reiterati, in luoghi lontani o vicini, con ottiche trasversali (d’arte, di costume, di storia) ma forti, nutriti di “spirito d’avventura” (per quanto è ancora possibile) o di “passione per la diversità”: solo attraverso un forte investimento soggettivo il viaggio “resiste”, almeno nella sua struttura. Fuori di questi circuiti di resistenza, il viaggio è “perduto”: nello spirito e nei luoghi. Il viaggio turistico di massa, con le sue agenzie, con i “pacchetti” pre-confezionati, con tutti i *comfort*, con i suoi rituali (sia esso individuale o di gruppo) ha chiuso, forse, l’epoca dei viaggi, per farci entrare in quella dell’uso dello spazio e del tempo con funzione di vacanza e di spostamento, di semplice sottrazione alla monotonia del quotidiano.

12. *L'esperienza del viaggiatore: tra 'cura sui', alterità e fruizione*

Al di là dei percorsi storici del viaggio e il suo *décalage* nel tempo dei viaggi turistici “tutto incluso”, il viaggiare come esperienza resta centrale nella mentalità dell'uomo occidentale moderno e attuale ed è un fattore-chiave della sua cultura: né chiusa, né sedentaria, né ancorata alla sola difesa di sé ma anche alla sfida dell'alterità (come ancora una volta ci insegna il mito di Ulisse). In quella esperienza ulissica si condensano l'uscita dall'*oikos* e dal sé strutturato, l'aprirsi all'avventura (a ciò che può *venire-ad*), lo stare sull'ignoto tra ansia e sfida e scoperta, il farsi vagabondo e osservatore, nutrendosi delle diversità, operando poi sintesi nuove, inquiete, personali. Allora il viaggio forma alla *cura sui*: a sviluppare se stessi, a dilatarsi, a farsi crescere in modo spontaneo e maturo e aperto. Ma forma anche al nuovo, al diverso, al valore stesso dell'alterità. Che va compresa e tutelata, nella gamma sempre più ampia che il naturale e l'umano dispiegano. E poi forma al fruire: al lasciarsi immergere nell'altro-da-sé per coglierne la tipicità, la qualità, la ricchezza; allo stare di fronte a...per godere di quell'evento che si dà come spettacolo o come azione, etc., ma per il quale noi entriamo più in noi stessi e viviamo un'estasi complessa e intima e, appunto, che nutre e esalta.

Nel viaggio queste tre disposizioni sono ben presenti e ne costituiscono il perimetro formativo. Anzi l'*identikit* antropologico più profondo. Certo, nel tempo del viaggio-spostamento, dell'omologazione di città, luoghi, paesaggi (perfino) e dell'organizzazione mercantile del viaggio, rivolto a una bulimia di ricezioni di “idee correnti”, quella tensione *cognitiva* e *etica* del viaggio viene a sciogliersi e a dissolversi. In buona parte ma solo se si viaggia secondo un modello commerciale del viaggio stesso. Invece bisogna viaggiare “con arte”: con itinerari propri, perdendosi nei luoghi, entrando nel vissuto popolare. Sono viaggi più a rischio. A rischio oggettivo (come ricordano spesso le cronache) e soggettivo (come ci ricorda, ad esempio, *Il the nel deserto* di Bowles e con forza). Ma stanno nella quota formativa del viaggio e, a modo loro, la tutelano.

Inoltre, bisogna sottrarre il viaggio alla frenesia del “lontano”. Il viaggio fa evadere e fa incontrare l'alterità anche nel “vicino”. Visitando borghi, conventi, musei secondari e più specializzati, più antropologici che estetici, ed entrando in essi con quello spirito del *nutrirsi* interiore, di *entrare* in un'esperienza altra, di stare in una condizione *fruitiva* che dilata e esalta. Sempre, se siamo dei buoni...viandanti.

Si può e si deve anche, oggi, aprirsi a viaggi virtuali, immaginari, legati ai media o alla logica del *cybor*. Anch'essa esperienza rischiosa, capace di far perdere il reale e il suo ruolo di *a quo* e *ad quem*, sempre, di inoltrare in una mente che scomponendo e ricomponendo il reale lo perde, per esaltare se stessa, ma vincolandosi, e sempre più, a un paradigma illusorio, che in quanto tale delude o patologizza o si fa droga. Comunque “ci” perde, nella nostra comune esperienza e nella frontiera della nostra coscienza. Arricchendoci “ci” perde: e questo è un tipico paradosso del postmoderno tecnologico e massmediatico.

Che ha raggiunto *anche* il viaggio. Caricandolo di ambiguità e di contraddizioni. Delle quali dobbiamo tener ferma memoria e rispetto alle quali agire in “controcanto”: dialetticamente appunto.

Non è stata solo l’“industria culturale” a produrre l’effetto-fine dei viaggi, è stata anche l’occidentalizzazione del pianeta, la perdita delle culture, il restringimento dello spazio e il frazionamento e l’uso contabile del tempo, il narcisismo dei soggetti che li rende ciechi e refrattari verso l’alterità; sono state una serie di cause che, però, hanno chiuso una lunghissima durata e hanno delineato una nuova fenomenologia dei viaggi, più inquietante, più tecnologica e spaesante: il viaggio non è più una ricognizione intorno alla Natura e all’Uomo, è o una protesi (nei viaggi di fantascienza) o una discesa agli inferi (nella droga, nell’emarginazione), ma ha comunque perduto il carattere di apertura-sul-possibile, di attesa e di ricognizione dell’ *habitat*, di sfida a se stessi e alla propria identità. Proprio il carattere del viaggio moderno, nella sua complessa e variegata fenomenologia, legato al suo valore/funzione formativo (di istruzione, di emancipazione, di distacco, di evasione verso) ben presente nel *Grand Tour*, nella *Wanderung*, anche in parte nei viaggi turistici borghesi, nell’evasione decadente, viene a impallidire fino a spegnersi per dar corpo a una serie di non-viaggi (standardizzati, autodistruttivi, emarginanti) nei quali scompare la “cura di sé” come pure la “passione per l’altro”, contrasegni essenziali della “mente del viaggiatore”.

Siamo entrati in una società “post” anche in relazione al viaggio? Forse sì. Un’epoca è finita. Il mondo è cambiato, sta cambiando, sta perdendo “volti” e “pratiche”. Se ci saranno altri viaggi, altre forme estranee alla formula (alle formule) del Moderno, non sappiamo. Vediamo incunaboli, tracce di nuove forme possibili: ma incerte nel loro esito e nel loro effettivo statuto. Possiamo, intanto, elaborare la memoria del viaggiare, indagarne funzioni e forme, fissarne anche la parabola (occidentale), sottolineandone la precisa “strutturalità” nella cultura d’Occidente (e del Moderno). Possiamo attuare una *pedagogia del viaggio*, che permetta di riafferrarlo (micrologicamente) per sé stessi e in forma di resistenza, studiando modalità, percorsi, atteggiamenti che accennino, almeno, alla costruzione del “senso del viaggio”, per quanto è ancora possibile e per quanto può essere recepita. Così il viaggio si fa momento e metafora della formazione, suo strumento (pur oggi indebolito) e suo modello (teoreticamente sempre valido, in quanto capace di illuminare la dialettica del formarsi). Modello, pertanto da studiare, indagare, anche diacronicamente per far emergere, appunto, il senso del viaggio e della sua pregnanza metaforica nell’ ambito della formazione.