



## **‘Andare in crisi’**

La conversione cristiana antica al di là delle metafisiche del soggetto\*

Roberto Alciati  
Emiliano R. Urciuoli

*ABSTRACT: Aim of this paper is to foreground the conceptual limits and epistemological blind spots of a very influential psychological model of religious conversion by looking anew at two late antique cases of ‘turns’ to Christianity, namely those of Cyprian of Carthage (245-246 C.E.) and Augustine of Hippo (386 C.E.). Narratives on these conversions not only document the struggle of desired newness and resistant habits in the in-between phase of the turning. They also evidence the lasting conditioning effects of these latter on the ‘newborn’. If the crisis reveals the scale and the power of habitualized schemes of perception, evaluation, and action over human existence, its overcoming may bespeak the continuation of habits by other means.*

*KEYWORDS: Christian conversion, consciousness, habit, William James, Arthur D. Nock, Pierre Bourdieu, Cyprian of Carthage, Augustine of Hippo*

Car il ne faut pas se méconnaître,  
nous sommes automate autant qu’esprit.  
Blaise Pascal, *Pensées*, 262

### *Convertirsi (secondo William James e Arthur D. Nock)*

Evento o processo, scoperta, ri-scoperta, intensificazione o cambiamento di credenza, la conversione è un concetto che, tanto nel linguaggio comune e nel discorso pubblico quanto nel gergo accademico e specialistico, è utilizzato quasi sempre in riferimento a un’esperienza religiosa o che, se applicato metaforicamente a un ambito non-religioso, sottende la religione come paradigma per misurare l’intensità psichico-emozionale e la portata socio-esistenziale del mutamento in oggetto. Da più di un secolo, cioè almeno dal 1902, anno in cui lo psicologo statunitense William James pubblica il suo libro di maggiore successo, *The Varieties of Religious Expe-*

\* Articolo ricevuto il 2 marzo 2021, accettato il 31 marzo 2021. Affiliazione: Roberto Alciati, Università di Firenze; indirizzo email: roberto.alciati@unifi.it. Emiliano R. Urciuoli, Max-Weber-Kolleg Universität Erfurt; indirizzo email: emiliano.urciuoli@uni-erfurt.de.

*rience: A Study in Human Nature*, la conversione è un tema centrale negli studi sulla religione, in generale, e sulle forme dell'esperienza religiosa, in particolare<sup>1</sup>. Darne una definizione è arduo e noi ci asterremo dal fornirne una nostra. Prendiamo le mosse da quella celebre di James, contenuta in apertura alla nona lezione delle *Varieties*:

Convertirsi, essere rigenerati, ricevere la grazia, sperimentare la religione, ottenere una certezza: sono frasi diverse che denotano il processo, graduale o improvviso, mediante il quale un io fino allora diviso, e coscientemente inferiore e infelice a torto, si unifica acquisendo una consapevolezza di superiorità e di felicità, come conseguenza dell'aver abbracciato più solidamente realtà religiose. Questo almeno è ciò che significa la conversione nella sua accezione più generale, sia che si creda o no a un diretto intervento divino nel determinare un simile cambiamento morale<sup>2</sup>.

Orientato pragmati(sti)camente a giudicare i fenomeni dai «frutti» piuttosto che dalle «radici»<sup>3</sup>, il «pluralista metafisico»<sup>4</sup> James non si attarda e non si esprime sull'origine trascendente della conversione. Quasi *en passant*, invece, egli si misura con uno dei quesiti successivamente più dibattuti sul fatto umano di cui, nelle lezioni nove e dieci delle *Varieties*, offre «insuperate»<sup>5</sup> descrizioni fenomenologiche: vale a dire se la conversione rappresenti un'invariante del comportamento umano di cui è possibile farsi un unico modello trans-storico e transculturale, o se invece la sua configurazione in relazione alle diverse epoche storiche e alle differenti formazioni culturali sia tale da impedire ogni generalizzazione e astrazione dai casi specifici<sup>6</sup>. In riferimento alle conversioni di adolescenti provenienti da circoli evangelici, James scrive che

se essi attraversassero le loro crisi di crescita in altre fedi [*rispetto a quella evangelica*] e in altri paesi [*rispetto agli Stati Uniti*], le accidentalità sarebbero di-

<sup>1</sup> La bibliografia sul tema è ingente. Si vedano almeno: L.R. Rambo, *Understanding Religious Conversion*, Yale University Press, New Haven 1993; A. Taves, *Religious Experience Reconsidered: A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things*, Princeton University Press, Princeton 2009.

<sup>2</sup> W. James, *Le varie forme dell'esperienza religiosa. Uno studio sulla natura umana* (1902), trad. it. di P. Paoletti, Morcelliana, Brescia 1998, p. 175 (leggermente modificata).

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>4</sup> R.A.S. Hall, *The Polytheism of William James*, "The Pluralist", IV, 1, 2009, p. 26, che riprende A. Funkenstein, *The Polytheism of William James*, "Journal of the History of Ideas", LV, 1, 1994, pp. 99-111.

<sup>5</sup> H. Joas, *Come nascono i valori* (1997), Quodlibet, Macerata 2021, p. 103.

<sup>6</sup> Esiste anche l'opzione intermedia corrispondente alla costruzione di diversi idealtipi di conversione. Vedi su questo L.R. Rambo, *Understanding Religious Conversion*, cit., pp. 12-14.

verse, ma la sostanza del cambiamento rimarrebbe la stessa, tanto è, nella sostanza, inevitabile<sup>7</sup>.

Rovesciando indebitamente la struttura originale del periodo, la traduzione italiana smorza l'enfasi di James sulle differenze accentuando la sua posizione a favore di uno studio comparativo di questa specifica forma dell'esperienza religiosa. Le brevi osservazioni contenute in questo capitolo in merito ai limiti concettuali e ai punti ciechi epistemologici del modello jamesiano di conversione intersecano, senza circoscriverla, la questione più generale dell'etnocentrismo inerente all'applicazione transculturale di un approccio e di un paradigma psicologici fondati, da un lato, su una costruzione eminentemente occidentale e moderna del sé<sup>8</sup>, dall'altro, su un concetto di religione e di soggettivazione religiosa modellati sul cristianesimo evangelico<sup>9</sup>.

In un libro che, come le *Varieties*, si propone di ignorare programmaticamente<sup>10</sup> il versante istituzionale e organizzativo della religione<sup>11</sup>, gli interrogativi connessi alle condizioni extra-psicologiche di possibilità ed emergenza di qualunque esperienza individuale del divino restano inevasi. Se molti converranno a definire conversione il processo trasformativo di adesione deliberata, 'sincera e sentita', di un individuo a una religione, possiamo dire altrettanto quando l'esperienza assume una dimensione collettiva, quando la religione è imposta con la forza, quando il cambio avviene sotto ricompensa economica, pressione familiare, costrizione sociale? Ricorrenti in relazione a casi contemporanei di rivolgimento spirituale e affiliazione confessionale maturati in condizione di coercizione fisica e/o oppressione politica, queste domande non sono meno pertinenti e rilevanti quando si guarda alla conversione al cristianesimo nei primi quattro o cinque secoli dell'era volgare: cioè quando, accanto ad alcune autobiografie di convertiti

<sup>7</sup> W. James, *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, cit., p. 184.

<sup>8</sup> Z.A. Crook, *Reconceptualizing Conversion: Patronage, Loyalty, and Conversion in the Religions of the Ancient Mediterranean*, De Gruyter, Berlin-New York 2004, pp. 13-52.

<sup>9</sup> Non è un caso che il modello risulti tanto meno funzionale quanto più il suo campo di applicazione diverge dallo studio di conversioni cristiane. Vedi F. Fernández-Armesto, *Conceptualizing Conversion in Global Perspective: From Late Antique to Early Modern*, in C.B. Kendall, O. Nicholson, W.D. Phillips Jr., M. Ragnow, a cura di, *Conversion to Christianity from Late Antiquity to the Modern Age: Considering the Process in Europe, Asia, and the Americas*, CEMH, Minneapolis 2009, pp. 17-18.

<sup>10</sup> W. James, *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, cit., p. 47.

<sup>11</sup> Tanto da ricevere l'aspra critica di aver prodotto una «folk theory of religion». Vedi C. Martin, *Capitalizing Religion: Ideology and the Opiate of the Bourgeoisie*, Bloomsbury, London 2014, pp. 65-68.

ad alta intensità emotiva e in pieno fermento intellettuale, troviamo anche resoconti di masse passate sbrigativamente ed *en bloc* alla nuova religione<sup>12</sup>.

Ma di questo, appunto, James non parla, preferendo invece soffermarsi lungamente sulla distinzione tra il tipo graduale e improvviso di conversione cui già accennava nella definizione di apertura. Ciò che fa la differenza, ancora una volta, non è «necessariamente» il ruolo giocato dalla grazia divina ma una «semplice peculiarità psicologica»: nel secondo caso una quota abbondante dell'«attività mentale» associata alla trasformazione rigenerativa del soggetto si svolge «subliminalmente»<sup>13</sup>. In entrambi i tipi, tuttavia,

ciò che si ottiene è spesso un livello completamente nuovo di vitalità spirituale, un livello relativamente eroico, nel quale le cose impossibili divengono possibili, mentre si manifestano nuove energie e capacità. La personalità è cambiata, l'individuo è nato nuovamente, siano o no le sue idiosincrasie psicologiche a dare una forma particolare alla sua metamorfosi<sup>14</sup>.

Come James, nel suo *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (1933), un classico per gli storici delle religioni del mondo antico, lo storico britannico Arthur D. Nock studia la conversione come fenomeno eminentemente psicologico e rigorosamente individuale. Diversamente da James, però, egli è molto meno attratto dall'esplorazione delle «idiosincrasie psicologiche» e quindi dalla disamina dalle varietà individuali di metamorfosi di quanto non sia interessato a dimostrare la necessità di creare i bisogni stessi che si propongono di soddisfare<sup>15</sup> e quindi la loro specificità nel prescrivere e ottenere ciò che James descrive in termini di fisiologia e fenomenologia della conversione: angoscioso senso di «incompletezza o erroneità presente»<sup>16</sup>, ribaltamento

<sup>12</sup> Chi più sistematicamente ha insistito su questa distinzione riguardo alla storia del cristianesimo antico è Ramsay MacMullen. Vedi, ad es.: R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire*, Yale University Press, New Haven 1984; Id., *Conversion: A Historian's View*, "The Second Century", V, 1985-1986, pp. 67-81; Id., *What Difference Did Christianity Make?*, "Historia", XXXV, 1986, pp. 322-343. Una ripresa del tema si trova anche in R.A. Markus, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 1-29.

<sup>13</sup> W. James, *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, cit., p. 212. Sulla genealogia intellettuale e il ruolo del «subconscio» o del «subliminale» in James vedi A. Taves, *The Fragmentation of Consciousness and The Varieties of Religious Experience: William James's Contribution to a Theory of Religion*, in W. Proudfoot, a cura di, *William James and a Science of Religions: Reexperiencing The Varieties of Religious Experience*, Columbia University Press, New York 2004, pp. 48-72.

<sup>14</sup> Vedi W. James, *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, cit., p. 216.

<sup>15</sup> A.D. Nock, *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (1933), University Press of America, Lanham 1985, p. 9.

<sup>16</sup> W. James, *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, cit., p. 190. Il passo è citato in A.D. Nock, *Conversion*, cit., p. 8.

timico e sovvertimento dello stato mentale, rinascita dell'individuo, ripartenza sociale. Grande ammiratore delle *Varieties* e fortemente condizionato dal modello psicologico jamesiano<sup>17</sup>, il già anglo-cattolico e poi «agnostico cristiano»<sup>18</sup> Nock giunge a limitare il concetto e l'esperienza di conversione a giudaismo e cristianesimo. La convinzione di Nock è che solo queste due «religioni», diversamente da tutte le altre forme organizzate di osservanza religiosa presenti nelle società urbane del mondo mediterraneo di età ellenistica e romana<sup>19</sup>, «esige[sser]o una rinuncia e un nuovo inizio. Esse richiedevano non solo l'accettazione di un rito, ma l'adesione della volontà a una teologia, in una parola: fede, una nuova vita in un nuovo popolo»<sup>20</sup>.

Piuttosto che correggere e aggiornare a nostra volta il rigido e cristiano-centrico modello di Nock<sup>21</sup>, o confermarne alcuni oggettivi anacronismi<sup>22</sup>, ci interessa sottolineare e precisare i tratti psicologici e intellettualistici del concetto nockiano di conversione in quanto «riorientamento dell'anima di un individuo» colto nel suo «passaggio deliberato dall'indifferenza o da una precedente forma di pietà a un'altra»: un transito che, qualunque cosa succeda nelle regioni infere della psiche, «implica la consapevolezza che un grande cambiamento è in atto: il vecchio era sbagliato, il nuovo è giusto»<sup>23</sup>. La conversione *à la* Nock richiede una presa di coscienza individuale della situazione attuale risultante dall'assenso a verità proposizionali di fede e associata a una motivata volontà di cambiare. L'emissione di un giudizio morale inappellabilmente negativo sul passato si salda alla convinzione di un nuovo inizio, di segno assiologicamente opposto, corrispondente a una nuova forma di vita (*new life*) da condursi insieme a nuove persone (*new people*). Valutazione introspettiva lucida, deliberazione chiara, taglio netto,

<sup>17</sup> Vedi Z.A. Cook, *Reconceptualizing Conversion*, cit., pp. 24-26; S. Price, *The Road to Conversion: The Life and Work of A. D. Nock*, "Harvard Studies in Classical Philology", CV, 2010, in particolare pp. 323-324. Price rileva come le *Varieties* e *Conversion* siano i due lavori novecenteschi sulla conversione più citati, nonché gli unici libri anteriori al secondo conflitto mondiale ancora usati dagli studi sociologici contemporanei sulla conversione.

<sup>18</sup> S. Price, *The Road to Conversion*, cit., p. 332.

<sup>19</sup> Vedi A.D. Nock, *Conversion*, cit., pp. 8-16.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>21</sup> Vedi su questo B. Bøgh, *Beyond Nock: From Adhesion to Conversion in the Mystery Cults*, "History of Religions", LIV, 2015, pp. 260-287; S. Price, *The Road to Conversion*, cit., pp. 334-336; E.V. Gallagher, *Conversion and Community in Late Antiquity*, "The Journal of Religion", LXXIII, 1993, pp. 1-15.

<sup>22</sup> P. Fredriksen, *Mandatory Retirement: Ideas in the Study of Christian Origins Whose Time Has Come to Go*, "Studies in Religion/Sciences Religieuses", XXXV, 2006, pp. 233-235.

<sup>23</sup> A.D. Nock, *Conversion*, cit., p. 7.

risocializzazione integrale: il transito avviene sì nel «tumulto emotivo»<sup>24</sup>, ma in piena coscienza.

*Interessarsi* di ‘conversione’, trattarla come un dramma psicologico della coscienza e delineare la fenomenologia del suo precipitare, dibattersi e rigenerarsi non è una scelta neutrale in termini di epistemologia del mondo sociale e di filosofia del soggetto e dell’azione. Due problemi, a nostro giudizio, si legano a questa opzione. Il primo possiamo definirlo il rischio della reificazione dei concetti o il «realismo dell’intelligibile»<sup>25</sup>, il secondo come la trappola del «Soggetto creatore»<sup>26</sup>.

Come molti altri concetti usati quando si parla di religione, la conversione è un buon esempio del potere performativo dell’atto linguistico, che, persuaso di aver individuato insiemi di relazioni causali tra elementi empirici, è altrettanto rapido nel decretare di quell’insieme l’esistenza, reificandolo con un concetto. Posseduto dallo stesso concetto in suo possesso<sup>27</sup>, il parlante subisce l’incantesimo della reificazione linguistica. Ecco che allora la conversione assume esistenza reale, può diventare il tema di una descrizione fenomenologica e persino assurgere a oggetto di studio comparato a scapito dello spazio di relazioni e regolarità oggettive entro cui si produce la transizione trasformativa del soggetto in esame.

È un effetto dello stesso abbaglio epistemologico anche quel tipo di comprensione insieme soggettivista e intellettualista della conversione che porta a ritenere che l’insieme di rappresentazioni mentali, schemi comportamentali e relazioni sociali interessate dal processo di conversione possano essere osservate, comprese e apprese, in una parola: oggettivate per mezzo del pensiero cosciente e quindi gestite, orchestrate, rettificate, in una parola: trasformate tramite azione intenzionale. E se la trasformazione che chiamiamo conversione, invece di rappresentare l’esecuzione coerente di un progetto originario, richiedesse l’esercizio di «una comprensione pratica radicalmente diversa dall’atto di decifrazione cosciente»<sup>28</sup>? E se l’addestramento del corpo, invece di far semplicemente seguito al rivolgimento della mente, fosse il punto nodale di applicazione e verifica di una conversione intesa come trasformazione di *habitus*, ossia di sistemi di disposizioni che,

<sup>24</sup> Z.A. Cook, *Reconceptualizing Conversion*, cit., p. 26.

<sup>25</sup> P. Bourdieu, *Espace social et genèse des “classes”*, “Actes de la recherche en sciences sociales”, 1984, 52-53, p. 4.

<sup>26</sup> P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane* (1997), trad. it. di A. Serra, Feltrinelli, Milano 1998, p. 121.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 159.

<sup>28</sup> G. Paolucci, *L’enigma dell’affrancamento dal dominio*, in Id., a cura di, *Bourdieu e Marx. Pratiche della critica*, Mimesis, Milano-Udine 2018, p. 92.

«indelebili come un tatuaggio»<sup>29</sup>, penetrano nella carne del soggetto e gli danno una forma normativamente analoga a quella di una ‘seconda natura’?

Nelle pagine che seguono ci dedicheremo ad analizzare il ruolo che questa comprensione pratica e questa seconda natura giocano nei processi di conversione religiosa di due antichi specialisti religiosi cristiani, Cipriano di Cartagine e Agostino di Ippona. Si tratta di due vescovi nordafricani, separati da un secolo e mezzo di storia, su cui esistono racconti di conversione che li mostrano ora intenti a diventare ciò che già erano (Cipriano) ora poco atti e adatti a trasformarsi in ciò che volevano (Agostino).

### *Cipriano di Cartagine: ovvero come si diventa ciò che si è*

L’ultimo capitolo del libro di Nock è dedicato alla presentazione di tre tipi di conversione cristiana antica, rappresentati da Giustino, Arnobio e Agostino. Stranamente non si fa menzione di Cipriano di Cartagine, il cui resoconto autobiografico di conversione sembra iscriversi perfettamente nello schema di Nock. Assai più di Giustino e Arnobio e assieme ad Agostino, è Cipriano il prototipo del suo concetto di conversione. L’esperienza trasformativa e rigenerativa di questo giovane membro della buona società cartaginese di metà terzo secolo e.v. è descritta nella più antica delle sue opere conservate, l’*A Donato*, risalente, in tutta probabilità, al periodo immediatamente successivo all’evento narrato (da datarsi attorno al 245-246 e.v.). Riportiamo, quasi per intero, i capitoli terzo e quarto di questo breve trattato:

Quando io giacevo nelle tenebre e nella notte profonda indeciso sul percorso da seguire, incerto nel mare agitato di questo mondo; quando ero angosciato, ignaro della mia vita, estraneo alla verità e alla luce, ritenevo difficile e arduo per i miei costumi di allora ciò che la divina benevolenza mi prometteva per la mia salvezza, cioè che qualcuno potesse nascere di nuovo e, richiamato a nuova vita, grazie a un lavacro salutare, rifiutare ciò che era stato prima e cambiare animo e mente, pur rimanendo l’intelaiatura esterna del corpo. Come è possibile, dicevo, un così grande mutamento (*tanta conversio*) in modo tale che, all’improvviso e rapidamente, se ne esca fuori quello che, se innato, si è indurito all’interno della nostra fibra naturale, oppure, se acquisito, si è stratificato a causa di abitudini inveterate (*ut repente ac perniciousiter exuatur, quod vel genuinum situ materiae naturalis obduruit vel usurpatum diu senio vetustatis inolevit*)? Tali abitudini sono penetrate in noi mettendo radici estremamente profonde (*Alta haec et profunda penitus radice sederunt*). Quando mai apprende la parsimonia colui che è abituato a banchetti, a pranzi e a vivande

<sup>29</sup> P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, cit., p. 149.

succulente? Quando mai si adatta a un abbigliamento povero e semplice colui che risplende in un abito prezioso, rifulgendo di oro e di porpora? Quella persona carica di fasci e di incarichi non può certo diventare un semplice privato cittadino, privo di gloria. Chi è sempre accerchiato da falangi di clienti, adulato dalla cerchia molto affollata di premurosi seguaci, pensa che sia un castigo il ritrovarsi da solo. È inevitabile, come sempre è stato, che, con allettamenti persistenti e tenaci (*tenacibus semper inlecebris*), il vizio del bere lo lusinghi, la superbia lo gonfi, la collera lo infiammi, l'avidità lo tormenti, la crudeltà lo stimoli, l'ambizione lo lusinghi, la passione lo travolga. Questi pensieri erano sempre con me. Infatti anche io ero totalmente incatenato dai numerosissimi errori della mia vita precedente, dai quali non credevo di potermi mai liberare; ero così accondiscendente nei confronti dei vizi che aderivano a me (*sic vitiis adhaerentibus obsecundans eram*) che, per la disperazione di poter compiere azioni migliori, ero ben disposto nei confronti dei miei mali come se fossero ormai miei propri, originari in me (*velut iam propriis ac vernaculis effavebam*). Ma dopo che con l'aiuto dell'acqua rigeneratrice, spazzata via l'infamia dell'età precedente, dall'alto una luce si riversò sull'animo purificato e puro, dopo che, animato da quello spirito celeste, una seconda nascita ricostruì in me un uomo nuovo, in modo straordinario, immediatamente i dubbi si chiarirono, i segreti si dischiusero, l'oscurità rifulse di luce nuova, si offrì la possibilità di fare ciò che prima sembrava difficile, di poter compiere ciò che si credeva impossibile, si poté riconoscere che era terreno ciò che, nato prima secondo la carne, viveva nascosto dai peccati, e che, al contrario, iniziava ad appartenere a Dio ciò che ormai era animato dallo spirito santo<sup>30</sup>.

Si tratta di un brano talmente risonante con il modello jamesiano che, se si escludono un pugno di anacronismi e l'assenza dell'onnipresente riferimento alla Bibbia come manufatto di supporto o di innesco, potrebbe serenamente figurare tra i resoconti autobiografici di convertiti e ri-convertiti evangelici raccolti nelle *Varieties*. Più che sulle invarianti fenomenologiche e sui paralleli terminologici della rinascita, della rigenerazione e della ripartenza, tuttavia, ci interessa porre l'enfasi sul linguaggio, estremamente concreto, con cui Cipriano parla delle sue precedenti abitudini avverse alla salvezza come autentici innesti somatici o, alternativamente, concrezioni carnee: indurimenti, stratificazioni, giunture, aderenze. Anticipando il Pascal delle *Pensées* (193: «l'abitudine è una seconda natura, che distrugge la prima»), Cipriano descrive il suo sistema di cattive disposizioni associate al suo *habitus* di classe come una seconda natura che, ora incallita ora incistata, era diventata parte di lui (*propriis ac vernaculis*): inasportabile così come inamovibile era la sensazione della sua cronicizzata cogenza. Eppure l'acqua battesimale ha lavato via d'incanto questa convinzione disperata e questa

<sup>30</sup> Cipriano, *A Donato*, capp. 3-4, in A. Cerretini, a cura di, *Cipriano. Trattati*, Città Nuova, Roma 2004, pp. 47-48. Traduzione modificata.



indulgente assuefazione con la stessa fulminea rapidità con cui ha smacchiato i peccati. La seconda pelle cade morta ai piedi dell'uomo nuovo.

Il neofita Cipriano, che di lì a poco sarebbe diventato prete e poi quasi subito vescovo (248 e.v.), ripercorre la sequenza di stati di disforia ed euforia psichica legati, rispettivamente, al peso di questi condizionamenti e alla loro rimozione sacramentale e li descrive, à la Nock, come atti mentali di decifrazione cosciente. La verifica sistematica di questa autoconvinzione retrospettiva, entusiasticamente espressa in un'opera di promozione letteraria della forma di vita cristiana, è impossibile. Tuttavia, l'epistolario superstite di Cipriano offre ampie conferme sul fatto che alcune delle componenti abitualizzate di quella seconda natura permangono e continuano a operare come principi generatori di condotte. Diremo di più: le formazioni 'non edonistiche' dell'*habitus* di classe arrivano a condizionare l'intero sistema di conduzione della chiesa cartaginese da parte di un leader ecclesiastico che è anche il principale patrono e benefattore della sua congregazione, che mantiene contatti stabili e profittevoli con il suo mondo sociale di provenienza<sup>31</sup> e che non esita ad attingere a tutte le forme di capitale (economico, sociale e culturale) convertibili in potere religioso per imporre il suo principio di visione e divisione del mondo<sup>32</sup>.

Per limiti di spazio, invece che scandagliare il corpus epistolare, ci concentreremo su un passaggio, generalmente trascurato, che si trova nella *Vita di Cipriano*, scritta da un suo fervente ammiratore in una data imprecisata ma non troppo lontana dalla morte del protagonista (258 e.v.). L'autore, identificato dalla tradizione in Ponzio<sup>33</sup>, diacono e assistente del vescovo, commenta uno dei primi atti compiuti da Cipriano dopo il battesimo: l'elargizione ai membri più poveri della chiesa cartaginese del ricavato della vendita dei suoi possedimenti.

Nel descrivere la trasformazione occorsa al protagonista, Ponzio usa gli stessi tropi di illuminazione e rinascita impiegati da Cipriano nell'*A Donato*<sup>34</sup>. Ha tuttavia un particolare interesse a dimostrare che i comportamenti

<sup>31</sup> Vedi E.R. Urciuoli, *Servire due padroni. Una genealogia dell'uomo politico cristiano (50-313 e.v.)*, Scholé, Brescia 2018, pp. 261-267.

<sup>32</sup> Vedi soprattutto C.A. Bobertz, *Cyprian of Carthage as Patron: A Social and Historical Study of the Role of Bishop in the Ancient Christian Community of North Africa*, UMI, Ann Arbor 1993; A. Brent, *Cyprian and Roman Carthage*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, in particolare pp. 72-75; E.R. Urciuoli, *Un banale circuito infernale. Il mercato oblativo all'origine del campo religioso cristiano*, in G. Cuniberti, a cura di, *Dono, controdono e corruzione. Ricerche storiche e dialogo interdisciplinare*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2017, pp. 354-364.

<sup>33</sup> Vedi M. Pellegrino, a cura di, *Ponzio. Vita e martirio di San Cipriano*, Paoline, Torino 1955, pp. 59-63.

<sup>34</sup> Ponzio, *Vita di Cipriano*, § 2,3 e 5, da A.A.R. Bastiaensen, a cura di, *Pontii Vita Cypriani*, in C. Mohrmann, a cura di, *Vite dei santi*, Fondazione Valla, Milano 1975.

del convertito segnalano la sincerità e la pienezza del suo coinvolgimento religioso prima ancora che il suo apprendistato catechetico si compia. Convinto che l'esecuzione pratica della pietà favorisca l'apprendimento intellettuale della verità<sup>35</sup>, Cipriano inizia con l'osservanza della castità e prosegue con una spettacolare esibizione di carità:

ancora più ammirevole è il fatto che, allorché – non più in ragione della sua condizione di novizio ma per il fervore della fede – ebbe appreso qualcosa dalle scritture divine, subito (*statim*) vi afferrò ciò che trovò utile per meritarsi la benevolenza del Signore. Venduti i suoi beni per sostenere l'indigenza di molti poveri e distribuendo immediatamente (*propere*) tutto il ricavato, congiunse insieme due opere meritorie: spregiare l'ambizione mondana, di cui nulla è più dannoso, e praticare la misericordia, che Dio preferì persino ai sacrifici tributatigli e che non fu praticata nemmeno da colui che disse di aver osservato tutti i precetti della legge; con pietà rapida e pronta, cominciò a essere perfetto [nella forma di vita cristiana] quasi prima di apprenderla (*praepropera velocitate pietatis paene ante coepit perfectus esse quam disceret*)<sup>36</sup>.

L'obiettivo di Ponzio è mostrare l'impressionante rapidità e prontezza con cui il neofita muta il suo sistema di disposizioni accordandolo ai precetti evangelici. Affrettandosi a rigettare quell'«ambizione mondana (*ambitionem saeculi*)» le cui delizie, prima della conversione, sembravano impossibili da resistere<sup>37</sup>, Cipriano smentisce e surclassa il giovane ricco del vangelo (Mt 19,16-22) rispondendo coi fatti alla chiamata gesuana alla perfezione: vende tutti i suoi beni ai poveri. Louis Althusser sintetizzerà così la conversione degli automi di Pascal: «Mettetevi in ginocchio, muovete le labbra con la preghiera e credete»<sup>38</sup>. Ponzio meno radicalmente chiosa: Cipriano agì perfettamente e poi apprese ad esserlo. La perfezione dei gesti del corpo in relazione al *dressage* comportamentale cristiano anticipa quella degli atti mentali in rapporto al disciplinamento teologico e dottrinale. La conversione è, per Ponzio e *pace* Nock, prestazione prima che progetto, comprensione pratica prima che pratica intellettuale. Cipriano si conduce da uomo nuovo prima ancora di imparare a pensare e pensarsi come tale.

In realtà, nonostante le sue genuine intenzioni da agiografo, quello che Ponzio effettivamente mostra è che Cipriano diventa ciò che già è: un grande patrono. L'atto teatrale di spoliazione delle sue proprietà a favore dei poveri credenti è la trascrizione in chiave cristiana di un programma

<sup>35</sup> *Ibidem*, 2,4.

<sup>36</sup> *Ibidem*, 2,6-7 (traduzione nostra).

<sup>37</sup> Cfr. Cipriano, *A Donato*, cap. 3 (*ambitio delectet*), cit., p. 47.

<sup>38</sup> L. Althusser, *Sull'ideologia*, Dedalo, Bari 1976, p. 64.

comportamentale che comunica potenza munifica e sollecita (meglio: comanda) obbligazione sociale. Rapida e veloce nell'esecuzione del mandato, la «*pietas*» ciprianea è improvvisazione regolata su uno schema incorporato di comportamento pubblico destinato a quella che, nell'*A Donato*, chiama la «cerchia molto affollata di premurosi seguaci (*frequentiore comitatu officiosi agminis*)»<sup>39</sup>. Applicando il comandamento Cipriano non sta svestendosi di ciò che, innato (*genuinum*) o acquisito (*usurpatum*), gli si è indurito come abitudine – l'*ethos* acquisitivo come indice e garanzia di prestigio sociale; al contrario, sta abitualmente investendo nei (più) poveri come *clientes* adattando all'ostentazione di un preciso stile patronale la prassi donativa in uso nei gruppi cristiani. Per quei poveri, infatti, Cipriano non sarà solo un benefattore occasionale e di passaggio, ma un sovvenzionatore seriale. Di quei poveri, di lì a poco, sarà il capo religioso dato che essi fanno parte di quel *populus* cristiano il cui sostegno gli garantirà la contrastata 'elezione'<sup>40</sup> a vescovo di Cartagine e il cui consenso non si stancherà di invocare come fonte (tra le altre) di legittimazione del suo potere episcopale<sup>41</sup>.

### *Agostino d'Ippona e la forza dell'abitudine*

A differenza della conversione di Cipriano, quella di Agostino è citata sia da James sia da Nock. Nell'ottava lezione, quella che precede le due dedicate espressamente alla conversione, James elenca, fra i classici esempi di conversione, quella dell'Ipponate e cita un passaggio dalle *Confessioni*, dove, a suo dire, si trova «una descrizione mai superata delle angosce di una personalità divisa»<sup>42</sup>. A bene vedere, ciò che fa ritenere il caso di Agostino interessante è la dettagliata descrizione della perdita di quella «costituzione interiore ed equilibrata»<sup>43</sup>. Per James, il travaglio di Agostino è l'emblema di una «personalità discordante» che giunge alla salutare condizione dell'infelicità, passaggio obbligato per approdare «alle quiete acque dell'unità e della pace interiore»<sup>44</sup>. Che si svolga gradualmente o

<sup>39</sup> Cipriano, *A Donato*, cap. 3, cit., p. 47.

<sup>40</sup> Su questo vedi E.R. Urciuoli, *Un banale circuito infernale*, cit., pp. 355-358, che si basa su G.E.M. de Sainte Croix, *Suffragium: from Vote to Patronage*, "The British Journal of Sociology", V, 1954, 1, pp. 33-48.

<sup>41</sup> E.R. Urciuoli, *Un banale circuito infernale*, cit., p. 363. Di fronte a quel popolo, riunito per l'occasione in una grande folla di sostenitori, Cipriano si offrirà infine al martirio, esibendosi in un dramma pubblico ancora più cospicuo dell'elargizione dei beni: in una scenografia «sublime», lo spettacolo supremo dell'elargizione di sé. Cfr. Ponzio, *Vita di Cipriano*, § 18,2-3, cit., p. 47.

<sup>42</sup> W. James, *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, cit., p. 161.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 158.

<sup>44</sup> *Ibidem*, pp. 160 e 164.

all'improvviso, questo processo «porta un caratteristico senso di sollievo, e non reca mai un sollievo così grande come quando si esprime nella forma religiosa»<sup>45</sup>. Questa breve analisi è preceduta da un ampio estratto dall'ottavo libro delle *Confessioni*, l'«autobiografia religiosa»<sup>46</sup> di Agostino scritta attorno al 397, pochi anni dopo l'ascesa all'episcopato di Ippona, generalmente considerato quello che descrive «il punto culminante»<sup>47</sup> di una conversione. Insieme al libro precedente (il settimo), pare quasi la descrizione di una terapia<sup>48</sup> messa in atto da un uomo finalmente capace di fare i conti col proprio passato, mettendo tutto in fila e dando un senso alle molte esperienze che ne hanno scandito l'esistenza sino a quel momento. James, tuttavia, non aggiunge nessun commento particolare al caso di Agostino, limitandosi a segnalarlo come esempio antico della conversione, un lungo e tormentato processo di ricostituzione unitaria e pacificata dell'io.

Di una storia «ricca di auto-analisi introspettiva»<sup>49</sup> parla invece Nock, secondo cui la vicenda agostiniana è il prototipo della lunga marcia verso un convincimento intellettuale acquisito gradualmente. La storia esemplifica quel tipo di conversione descritto nel primo capitolo del libro e che vuole, da una parte, il cristianesimo «presupposto e presente nella sub-coscienza del soggetto», dall'altra, l'aggiunta di un agente catalitico capace di sciogliere gli elementi in un nuovo composto<sup>50</sup>. Come ha sostenuto anche Peter Brown, il racconto di questa conversione è davvero peculiare nell'ambito della letteratura cristiana antica, ma per una ragione diversa da quella addotta da Nock: per «il cristiano convenzionale», che era solito cercare in libri come le *Confessioni* la cronaca di un evento a lieto fine, la vicenda di un uomo, o di una donna, che, grazie «al rito catartico del battesimo», aveva rotto i ponti alle sue spalle ed era approdato al porto della tranquillità della nuova condizione di vita<sup>51</sup>, la conversione di Agostino è forse una parziale delusione, se non addirittura un racconto disturbante, perché getta una luce sinistra sul cammino verso l'agognata nuova vita, lasciando intendere che l'uscita dalla crisi non è né facile né immediata.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 164.

<sup>46</sup> P. Brown, *Agostino d'Ippona* (2000), trad. it. di G. Fragnito, L.M. Crisafulli, K. Elam, Einaudi, Torino 2005, p. 154.

<sup>47</sup> F. Bolgiani, *La conversione di S. Agostino e l'VIII° libro delle "Confessioni"*, Università di Torino, Torino 1956, p. 10.

<sup>48</sup> Cfr. E.R. Dodds, *Augustine's Confessions*, "Hibbert Journal", XXVI, 1927-1928, p. 460, citato in P. Brown, *Agostino d'Ippona*, cit., p. 177, n. 57.

<sup>49</sup> A.D. Nock, *Conversion*, cit., p. 261.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 266.

<sup>51</sup> P. Brown, *Agostino d'Ippona*, cit., p. 172.

C'è un ostacolo che sembra inaggrabile, ma che né James né Nock mettono a fuoco, pur facendo riferimento a un passaggio delle *Confessioni* dove esso è evidente:

di me non c'era quasi più niente, perché per la maggior parte era un subire non volendo piuttosto che un agire volendo. E tuttavia l'abitudine (*consuetudo*) s'era fatta più combattiva contro di me, e ciò veniva da me, poiché volendo ero giunto dove non avrei voluto<sup>52</sup>.

E ancora:

Il mio volere era in mano al nemico, che ne aveva fatto una catena e mi teneva imprigionato. Giacché la volontà traviata (*ex voluntate perversa*) genera la passione e la soggezione alla passione genera l'abitudine (*consuetudo*) e il cedimento all'abitudine genera la necessità<sup>53</sup>.

La *consuetudo*, ossia la catena che impedisce la volizione, è in mano a un nemico che non è particolarmente violento o vessatorio nei confronti del proprio prigioniero ma che, per il semplice fatto di reggere la catena, genera nel prigioniero effetti indesiderati. Come per il Cipriano dell'*A Donato*, la pena maggiore di costui è infatti la consapevolezza di essere ristretto e conseguentemente di vedersi costretto a trarre vantaggio dalla triste condizione in cui si trova con la condiscendenza. Ma questa porta inevitabilmente all'accettazione della condizione in cui ci si trova, quindi alla ripetizione, e infine alla *necessitas*, ossia all'abitudine di una nuova natura<sup>54</sup>. L'abitudine dunque non è meramente una componente aggiunta della (prima) natura, ma la sua condizione necessaria: non esiste natura senza abitudine. Ecco perché scrollarsi di dosso l'abitudine non è affatto facile; anzi, impossibile. Piegare la volontà a un modo di vita diverso comporta semmai un cambiamento d'abitudine, non la dismissione di un'esistenza abitudinaria<sup>55</sup>.

<sup>52</sup> Agostino, *Confessioni*, VIII, 5,11, da G. Madec, L. F. Pizzolato, M. Simonetti, G. Chiarini, a cura di, *Sant'Agostino. Confessioni*, vol. III, Fondazione Valla, Milano 1994, pp. 73-75.

<sup>53</sup> Agostino, *Confessioni*, VIII, 5,10, cit., pp. 72-73.

<sup>54</sup> Il sintagma *secunda natura* è ben presente negli scritti agostiniani, dove spesso è messo in relazione proprio con la *consuetudo*. Vedi su questo M. Piazza, *La "seconda natura" e la polisemia del "costume": alle radici della modernità*, "Paradigmi", XXXVIII, 2020, p. 40.

<sup>55</sup> Sull'abitudine in Agostino, sebbene intesa come una 'dottrina' atta a mostrare l'agognata emancipazione dal manicheismo, e quindi interpretata in chiave esclusivamente teologica, si vedano: J.G. Prendiville, *The Development of the Idea of Habit in the Thought of Saint Augustine*, "Traditio", XXVIII, 1972, pp. 29-99; I. Bochet, *Habitus According to Augustine: Philosophical Tradition and Biblical Exegesis*, in N. Faucher, M.E. Roques, a cura di, *The Ontology, Psychology and Axiology of Habits (Habitus) in Medieval Philosophy*, Springer, Cham 2018, pp. 47-66.

M'ero convinto che la ragione per cui differivo di giorno in giorno il momento di lasciare le speranze mondane e seguire te solo fosse che non vedevo nessun punto certo su cui orientare il mio cammino (*dirigerem cursum meum*). [...] Con che nerbate di pensieri (*sententiarum verberibus*) non flagellai la mia anima, per indurla a seguirmi nel tentativo di seguirti? Ma resisteva, si rifiutava e non cercava scuse. Tutti gli argomenti erano stati usati e vinti: non le restava che un muto tremore, e temeva come la morte d'esser sottratta al flusso dell'abitudine (*a fluxu consuetudinis*), che la consumava a morte<sup>56</sup>.

Anche quando la decisione di cambiare vita sembra presa e si pensa di essere ormai liberi del passato, resta ancora da ingaggiare l'ultima lotta, la più difficile, quella con l'anima recalcitrante, non disposta a liberarsi delle esperienze passate e incistate nella carne. Qualunque definizione si voglia dare dell'anima<sup>57</sup>, qui essa appare quasi come un contenitore all'interno del quale fluisce incessantemente, e indipendentemente dalla volontà di chi la possiede, l'abitudine. Agostino dunque sa che emanciparsi dal vissuto è esercizio improbo perché l'anima, direbbe Pascal, nell'abitudine cade «naturalmente» (*Pensieri*, 662), e non basta la forza della volizione né la ragione dell'intelletto. La *consuetudo*, che incessantemente fluisce, è il freno che trattiene l'essere umano dal compiere il passo decisivo. Ma questo atto risolutivo è un *monstrum*, qualcosa contro natura e a prima vista inspiegabile, perché quando l'*animus* comanda al corpo, ad esempio di muovere una mano, è subito ubbidito, mentre quando comanda a se stesso è ostacolato:

Da dove questo controsenso (*monstrum*)? E perché? L'animo (*animus*) comanda al corpo, e subito è obbedito. L'animo comanda a se stesso, ed è ostacolato. L'animo comanda alla mano di muoversi ed è tutto così facile che a stento si distingue tra ordine ed esecuzione: eppure l'animo è l'animo, mentre la mano è il corpo. [...] Gli comanda di volere, ripeto, e non comanderebbe se non volesse: eppure il comando non è eseguito. Il fatto è che non vuole del tutto: e perciò non comanda del tutto. Comanda, infatti, per quel tanto che vuole, e non è eseguito ciò che comanda per quel tanto che non vuole, poiché la volontà (*voluntas*) comanda che a volere sia una

<sup>56</sup> Agostino, *Confessioni*, VIII, 7,18, cit., pp. 84-87.

<sup>57</sup> William James dà due definizioni: «Quando dico 'anima', non siete tenuti a considerare questa parola nel senso ontologico, a meno che non lo preferiate; perché sebbene il linguaggio ontologico sia istintivo in tali argomenti, un buddhista o un seguace di Hume potrebbero descrivere altrettanto bene i fatti nei termini fenomenici che prediligono. Per loro l'anima è solo una *successione* di campi di coscienza» (W. James, *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, cit., p. 179, corsivo nostro); «Ogni anima individuale, in breve, come ogni macchina od organismo, ha le sue proprie condizioni di massima efficienza. Una data macchina correrà meglio con una certa pressione del vapore, o con un certo amperaggio; un organismo avrà bisogno di una certa dieta, di un certo peso o esercizio» (*Ibidem*, p. 263, corsivo nostro). L'anima è dunque sempre in movimento, ma non perché dotata di una vita propria; la sua mobilità, al contrario, è data dall'essere abituata a ciò che in essa viene immesso dall'esperienza sensibile del mondo.

volontà, non diversa ma proprio essa stessa. Quindi non comanda tutto intero, ed è per questo che il suo ordine non viene eseguito. [...] Non è dunque un controsenso (*monstrum*) in parte volere e in parte non volere, ma piuttosto una malattia dell'animo, giacché sotto la spinta della verità non riesce a rialzarsi del tutto, tenuto giù dal peso dell'abitudine (*consuetudine praegravatus*)<sup>58</sup>.

L'animo potrebbe, ma non vuole del tutto, quindi il comando per voltare pagina non produce nessun effetto. Ed è in questo momento di consapevolezza che l'abitudine diventa un peso insopportabile, di cui sembra impossibile liberarsi, qualcosa di simile a una situazione di malattia.

Non dicano dunque, vedendo due volontà combattersi in una sola persona, che è la lotta tra due menti opposte (*duas contrarias mentes*) – una buona e una cattiva – derivate da due sostanze opposte e da due principi opposti. [...] È la stessa anima a volere l'una cosa o l'altra, ma con tutta la volontà, e perciò è dilaniata da gravi affanni, la verità facendole preferire la prima, l'abitudine impedendole di abbandonare l'altra<sup>59</sup>.

E ancora:

Stavo già per fare, ma non facevo, e tuttavia non ricadevo al punto di prima, ma mi fermavo lì vicino e riprendevo fiato. Poi ritentavo, e ancora un poco e ci riuscivo, ancora un poco [...]: ma non ci riuscivo e non toccavo e non tenevo [...], e aveva maggior potere su di me il peggio inveterato del meglio inusitato, e quanto più s'apprestava l'istante in cui sarei stato un altro, tanto più spavento m'incuteva; non mi ricacciava indietro né mi deviava, ma mi teneva come sospeso<sup>60</sup>.

Erano le futilità più futili a trattenermi e le vanità più vane, mie vecchie amiche: mi scuotevano la veste carnale sussurrando: "Vuoi congedarci?" [...]. Ma le udivo assai meno della metà: era come se non mi contrastassero a viso aperto venendomi incontro, ma mi mormorassero alle spalle e mi pizzicassero di nascosto mentre mi allontanavo, per farmi volgere indietro. E tuttavia mi trattenevano: esitavo a strapparmi e scrollarmi da loro e a giungere d'un balzo dov'ero chiamato, perché l'abitudine (*consuetudo*) mi diceva indispettita: "Credi che potrai farne a meno?"<sup>61</sup>.

Si potrebbe riassumere così: l'andare in crisi è quella condizione (l'unica?) che permette all'essere umano di comprendere che «l'esistenza è l'es-

<sup>58</sup> Agostino, *Confessioni*, VIII, 9,21, cit., pp. 88-91. Chiarini traduce *anima* e *animus* sempre con 'anima', ma qui si è preferito distinguere.

<sup>59</sup> *Ibidem*, VIII, 10,24, pp. 94-97.

<sup>60</sup> *Ibidem*, VIII, 11,25, pp. 96-97.

<sup>61</sup> *Ibidem*, VIII, 11,26, pp. 96-99.

serci, *natura*; la vita è il sapere di esserci, *spirito*»<sup>62</sup>. Come scrive Agostino, è proprio con la volontà dello spirito che l'abitudine entra in collisione, facendo così percepire all'essere umano di essere un animale abitudinario. È in forza dell'abitudine che l'esistenza diventa vita, attraverso il provare patimento per la condizione sino a poco prima considerata naturale<sup>63</sup>.

### *Breve conclusione*

Le conversioni di Cipriano e Agostino qui brevemente descritte si consumano entrambe nell'Africa settentrionale a distanza di poco meno di un secolo e mezzo l'una dall'altra. In mezzo ci sono Costantino e la sua 'svolta': Cipriano si converte a una religione minoritaria e – proprio in quegli anni – oggetto di specifiche iniziative vessatorie imperiali. Agostino 'passa' a una religione imperiale. Ciò nonostante, tramite formule autobiografiche o agiografiche, ora apertamente e in forma auto-riflessiva ora indirettamente e contro le intenzioni dello scrivente, le due esperienze religiose letterariamente mediate rivelano il medesimo problema: dismettere i panni di ciò che si è in forza dell'*habitus* è un compito estremamente arduo che rischia di restare incompiuto o di essere mal compensato. E questo non perché manchi la volontà, ma perché proprio la crisi svela la forza della natura abitudinaria dell'esistenza umana e quindi il superamento della crisi e il suo approdo possono coincidere con la continuazione dell'abitudine con altri mezzi. A fronte di ciò, i modelli psicologici di conversione come lavoro mentale individuale mancano di rilevare come qualsiasi stare al mondo di un soggetto sia il risultato del lavoro collettivo associato alle relazioni oggettive in cui è inserito e il prodotto della loro incorporazione come sistemi di disposizioni<sup>64</sup>. Ad 'andare in crisi' è pertanto più di un'anima singolare: sono strati depositati di una storia plurale.

<sup>62</sup> A. Masullo, *L'Arcisenso. Dialettica della solitudine*, Quodlibet, Macerata 2018, p. 80.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 82: «il verbo *paschein* significa 'vivere' in modo transitivo, e dunque 'patire' non solo nel senso del 'soffrire' ma in quello generale del 'provare', sicché il suo derivato *pathos*, alla lettera il 'patimento', il 'provato', il 'vissuto' [...], non vuol dire solo 'sofferenza', ma in generale 'avvertimento', 'intuizione emozionale'».

<sup>64</sup> Si potrebbe aggiungere un ulteriore esito a questo approccio: postulare l'autonomia dell'individuo ha portato anche a credere nell'autonomia di un suo prodotto che chiamiamo 'testo'. Ma, a ben vedere, questa presunta autonomia del testo è un altro frutto di quell'animale mitologico che risponde al nome di individualismo. Gli scritti autobiografici ne sono una prova al massimo grado. Su questi problemi vedi, almeno, M. Bal, *Tricky Thematics*, "Semeia", LXII, 1998, pp. 133-155.



pesce  
*conversioni*  
ruse      *persona*  
*passioni*  
claudel



**70**

2021/1

FrancoAngeli

**Direttore:** Ferruccio Andolfi.

**Segreteria di redazione:** Simona Del Bono, Donatella Gorreta, Sandra Manzi-Manzi, Lorenzo Sala.

**Redazione:** Silvano Allasia, Simona Bertolini, Valeria Bizzari, Thomas Casadei, Marco Deriu, Laura Gherardi, Giulia Lasagni, Chiara Marchetti, Corrado Piroddi, Matteo Santarelli, Marina Savi, Mauro Simonazzi, Timothy Tambassi, Chiara Tortora.

**Comitato editoriale:** Nicola Antonetti (università di Parma), Laura Boella (università di Milano), Alessandro Bosi (università di Parma), Beatrice Centi (università di Parma), Paolo Costa (fondazione “Bruno Kessler” di Trento), Enrico Donaggio (università di Torino), Roberto Escobar (università di Milano), Alessandro Ferrara (università di Roma “Tor Vergata”), Rino Genovese (Scuola Normale di Pisa), Marco Ingrosso (università di Ferrara), Sergio Manghi (università di Parma), Elena Pulcini (università di Firenze), Loredana Sciolla (università di Torino), Alberto Siclari (università di Parma), Italo Testa (università di Parma), Silvia Vegetti Finzi (università di Pavia).

**Comitato scientifico internazionale:** Gabriel Amengual, Thomas Baumeister, Ronald Beiner, Fina Birulés, Nancy Fraser, Ágnes Heller, Axel Honneth, Charles Larmore, Steven Lukes, Emmanuel Renault, Jordi Riba, Fernando Savater, Jacques Texier, Carlos Thiebaut, Adriana Veríssimo Serrao, Maurice Weyemberg.

**Consulenti e collaboratori:** Angela Ales-Bello, Carlo Altini, Andrea Borsari, Francesca Brezzi, Rosa Calcaterra, Antonella Cutro, Annamaria Contini, Franco Crespi, Marcella D’Abbiero, Dimitri D’Andrea, Fulvia De Luise, Giuseppe Farinetti, Francesco Fistetti, Gregor Fitzi, Marisa Forcina, Vittoria Franco, Wolfgang Huemer, Antonino Laganà, Carmen Leccardi, Aldo Meccariello, Rita Messori, Stefano Petrucciani, Gianfranco Ragona, Annamaria Rivera, Fabio Rossi, Marco Solinas, Davide Sparti, Gabriella Turnaturi, Nadia Urbinati, Adriano Zamperini.

Tutti gli articoli inviati alla rivista sono valutati da referee anonimi

**Direzione e redazione:** Dipartimento di Filosofia – Via D’Azeglio 85 – 43100 Parma  
– Tel. 0521-902340. Fax: 902551. e-mail: [ginestra@unipr.it](mailto:ginestra@unipr.it)

Sito: [www.laginestra.unipr.it](http://www.laginestra.unipr.it)

con il contributo della:



**Progetto grafico:** Rossana Capasso.

# SOMMARIO

## CONVERSIONI

- 7 Ferruccio Andolfi e Paolo Costa  
*Premessa*
- 11 Mauro Pesce  
*La conversione ebraico-cristiana  
e la sua deformazione medievale*
- 21 Roberto Alciati e Emiliano Urciuoli  
*'Andare in crisi'. La conversione cristiana antica  
al di là delle metafisiche del soggetto*
- 37 Simonetta Valenti  
*Figure della conversione  
Il teatro di Paul Claudel*
- 53 Michael Ruse  
*Come fu che un quacchero perse Dio e trovò Darwin*
- 72 Massimo Bernardi e Paolo Costa  
*Metamorfosi naturali: un dialogo*
- 88 Tonia Cancrini  
*La conversione: cambiamento catastrofico o nuova apertura?*
- 93 Hans Joas  
*Un cristiano attraverso guerra e rivoluzione  
La tetralogia di Alfred Döblin Novembre 1918*
- 113 Kurt Appel  
*La conversione come evento assoluto*

## **ARCHIVIO**

- 129 Paul Claudel  
*La mia conversione*  
A cura di Simonetta Valenti

## **SCRITTURE**

- 137 Silvia Vegetti Finzi  
*Casa Fornasetti*  
*La Città sognata*

## **LA NOZIONE DI PERSONA**

- 143 Filippo Corigliano  
*Persona: origine e modernità di un concetto*

## **NOTE DI LETTURA**

- 161 Elena Pulcini, *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale* (Valeria Bizzari); Tonia Cancrini, Daniele Biondo, a cura di, *Il lato notturno della vita. Corpo malato e relazione analitica* (Marcella D'Abbio)

- 169 **AUTORI**

*Errata corrige* – Diversamente da quanto abbiamo pubblicato nella pagina riservata agli autori del fascicolo 69, Marina Lalatta Costerbosa è co-autrice, non co-curatrice, insieme ad Alberto Burgio, del libro *Orgoglio e genocidio. L'etica dello sterminio nella Germania nazista* (2016).