

Conversioni utopiche: per un'antropologia della spiritualità**

di Gianfranco Ferraro*

Utopian conversions: For an anthropology of spirituality

The notion of conversion is usually connected to the field of religion. Conversely, within their studies on philosophy as a practice of life, Pierre Hadot and Michel Foucault underline how conversion could be studied as a key-moment of philosophy as well as of religion. More specifically, through Hadot's approach to conversion we can reconstruct genealogically the philosophical roots of Christian forms of conversion. More recently, Miguel Abensour explained how utopian thought can be directly referred to forms of political and, at the same time, of intimate conversion: in this sense, this article pretends to approach the notion of utopian conversion as a crux between spirituality and politics, finally revealing such as an anthropological substrate of utopias.

Keywords: Philosophy as a Way of Life, Foucault, Hadot, Abensour, epistrophē, metanoia.

Per quanto termine di uso comune, la conversione è stata storicamente considerata quasi esclusivamente nel contesto di studi religiosi e teologici: raramente questa nozione appare nel contesto di altri ambiti disciplinari. La conversione è tuttavia un fenomeno ben visibile nel contesto filosofico, letterario, politico, e persino nella storia dell'epistemologia e delle scienze è possibile sottolineare la presenza di "conversioni"¹. Un approccio all'uto-

* Borsista di ricerca in Studi Globali presso l'Universidade Aberta di Lisbona; gianfranco.ferraro@gmail.com.

** Questo saggio è stato scritto col sostegno della FCT, Portogallo (2020.05403.BD).

1. Nell'ambito degli studi teologici e religiosi, per l'influenza che hanno avuto su altri autori, sono riferimenti decisivi l'articolo di R. Joly, *Note sur μετάνοια*, in *Revue de l'histoire des religions*, tome 160, n. 2, 1961, pp. 149-56 e l'importante volume di Nock, in parte bibliograficamente superato, pubblicato nel 1933 e riedito nel 1988. In questo testo, dedicato alla conversione religiosa nell'Antichità, troviamo, tuttavia, un capitolo centrato sulla conversione filosofica. Mi sembra importante sottolineare la rilevanza che Nock dà allo scontro tra conversione religiosa e conversione filosofica durante il tentativo dell'imperatore Giuliano di ridare vita agli antichi culti pagani. Cfr. Nock (1988, pp. 185-6). Un altro importante riferimento per contestualizzare la conversione filosofica a partire dalla con-

pia, come tradizione di pensiero e di pratiche, attraverso la nozione di conversione, ci consente di comprendere, quindi, da una prospettiva nuova ciò che nello stesso spirito utopico può essere in gioco. Per due ragioni: da un lato, sono proprio alcune delle caratteristiche della tradizione utopica – la commistione “ontologica” di elementi pratici e teorici che le è inherente e la trasversalità dei suoi codici che possono includere, allo stesso tempo, ambiti differenti come la filosofia, la letteratura, le arti plastiche – a rendere l’utopia un oggetto cruciale per un’analisi che assuma come proprio punto di partenza la questione della conversione². D’altra parte, confrontandosi con la tradizione utopica, lo studio della conversione, in quanto paradigma di trasformazione dell’esistenza, ci riporta inevitabilmente su un terreno che non è più quello della religione: la conversione utopica ci consente di comprendere cioè la presenza di una eccedenza del significato della conversione in un terreno che non necessariamente si manifesta nei termini di una scelta religiosa, bensì in quelli di un mutamento etico, politico o artistico in senso lato. Proprio su questi aspetti si è soffermato, ad esempio, Pierre Macherey quando, al momento di decidere il titolo del suo libro-affresco sulle utopie moderne, ha sottolineato la necessità di aggiungere al titolo del suo volume *De l’utopie!* un “punto esclamativo”, ovvero un “orientamento quasi performativo” (Macherey, 2011, p. 10):

“*Dell’utopia!*” significa allora: ritroviamo la strada dell’utopia, riattiviamo la potenza di sfida che essa reca con sé, invece di lasciarla inutilizzata e di proclamare che i tempi dell’utopia sono trascorsi, nello stesso momento in cui sono “finite”, dichiarate nulle e non avvenute le ideologie di cui essa non sarebbe altro, in ultima istanza, che la forma più concentrata. Impariamo a seguire nuovamente l’utopia nelle sue disorientanti operazioni, osiamo deragliare insieme ad essa, prendendo coscienza che, d’altronde, essa pecca spesso più per eccesso che per difetto di razionalità! (ivi, p. 11)³.

È opportuno richiamare, innanzitutto, un aspetto che potremmo definire quasi una premessa della stessa conversione utopica, ovvero la conversione “filosofica”. Se alcuni passi nella direzione dello studio di quest’ultima sono stati effettuati in ambito fenomenologico a partire dalle riflessioni di

versione religiosa nei primi secoli del cristianesimo è il testo di Gustave Bardy, pubblicato nel 1947 (Bardy, 2015, pp. 55-94). Pionieri nello studio della conversione in quanto oggetto fisio-psicologico sono stati Frothingham (1884) e soprattutto il filosofo pragmatista William James, con il suo volume pubblicato nel 1902 (James, 2007, pp. 150-202), che negli anni Venti influenzò la riflessione del neuropsichiatra italiano De Sanctis (2015).

2. Cfr. Paquot (2018).

3. Ove non diversamente indicato, le traduzioni dei testi in lingua straniera sono a cura di chi scrive.

Bergson e di Heidegger⁴, le uniche analisi indirizzate alla comprensione della nozione di conversione in questo contesto sono state sino a questo momento – e anche queste parziali – quelle di Michel Foucault e Pierre Hadot. È importante sottolineare come, al di là della loro importanza per la filosofia, questi lavori possano essere rilevanti anche per altre discipline e per la comprensione della “conversione” come nozione intrinsecamente transdisciplinare o metadisciplinare: è proprio per queste ragioni che l’approccio di Foucault e Hadot alla conversione filosofica ci consente di avvicinare il problema di una conversione “utopica”. A questo proposito occorre sottolineare come, a fronte di influenze reciproche, esistano tuttavia alcune differenze che distinguono le posizioni dei due autori. Uno studio specifico dell’interpretazione che essi danno della conversione filosofica risulta rilevante per almeno tre motivi: in primo luogo, per comprendere lo statuto che la nozione di conversione occupa nel contesto di un’interpretazione della filosofia come “pratica di esistenza”, comune a entrambi; in secondo luogo, in quanto premessa per uno studio dello stesso fenomeno della conversione, proprio a partire dalle nozioni da loro utilizzate; in terzo luogo, proprio perché questo studio ci consentirebbe di identificare la ripresentazione di uno “spirito dell’utopia” nel cuore stesso di un orizzonte filosofico, pensato, come avviene nel caso di entrambi, più come pratica di trasformazione dell’esistenza che come pura teoria.

L’approccio di Michel Foucault e di Pierre Hadot al pensiero filosofico dell’Antichità è oggi riconosciuto come una vera svolta nell’interpretazione della filosofia antica e di una parte estremamente importante del pensiero moderno. Entrambi gli autori concordano, infatti, nel riconoscere nello statuto della filosofia antica più una pratica di vita che un esercizio meramente teorico⁵. Come specialista del pensiero antico, Hadot ha influenzato

4. Bergson è un riferimento cruciale anche per la nozione di conversione di Hadot. Importante per l’interprete francese fu anche il volume di Van der Leeuw, la cui prima edizione è del 1935 (Van der Leeuw, 1997). Nel contesto fenomenologico ritengo assolutamente ineludibile il contributo di MacDonald, centrato sulle manifestazioni della conversione filosofica in Descartes e Husserl (MacDonald, 1997). Un contributo importante sulle differenze tra conversione filosofica e conversione religiosa è quello di Catherine Chalier che segue in parte gli studi di Hadot. Un elemento che dev’essere sottolineato nell’approccio di Chalier, studiosa di cultura ebraica, è il suo tentativo di uno studio comparativo sulle forme di conversione della tradizione occidentale e della religione ebraica, così come sulle reciproche influenze. Chalier avvicina, infine, le conversioni filosofiche di Rosenzweig, Bergson, Weil, Merton, Hillesum, autori a loro volta influenzati dalla tradizione mistica e religiosa.

5. Cfr Lorenzini (2015); Testa (2016); Sellars (2017). Per una visione critica rispetto questo approccio, cfr. Cooper (2012). Un importante tentativo di verificare questa prospettiva nel quadro della filosofia moderna è il libro di D’Agostino (2019). Nel contesto degli studi sulle pratiche religiose, in particolare nel gesuitismo, questo tipo di analisi è stato utilizzato di recente da Goujon (2019) e da Ross Romero (2020).

in modo decisivo gli studi condotti da Foucault nei primi anni Ottanta, nel momento in cui quest'ultimo si allontana da oggetti di studio più legati alla modernità, per focalizzarsi su una ricerca rivolta all'ermeneutica del soggetto antico. Pur condividendo interessi simili, le loro prospettive continuano ad essere differenti, innanzitutto da un punto di vista disciplinare: se infatti Foucault, come “storico dei sistemi del pensiero”⁶, era interessato a una ricerca allo stesso tempo “genealogica” e “archeologica” (Foucault, 2001, p. 1393) sulle forme di vita, pretendendo di affrontare, nei suoi studi sulle pratiche antiche, i problemi sollevati dalla sua ricerca sulla governamentalità moderna – tra i quali, il legame tra verità, potere e condotta di vita – forse con l’ambizione di tornare a considerare un giorno la prima modernità con il bagaglio di conoscenza accumulato nella sua frequentazione degli Antichi, al contrario, Hadot inizia il suo itinerario intellettuale come biblista e filologo classico cattolico, con l’obiettivo, in parte frustrato, di attualizzare gli studi teologici attraverso un approccio storico alle fonti. Influenzato dalla mistica cristiana, Hadot si dedica così allo studio del neoplatonismo, giungendo ad una interpretazione innovatrice dell’intrinseco antisistematismo della scrittura filosofica antica: opponendosi alla pretesa di molti interpreti di comprendere attraverso un punto di osservazione sistematico, moderno, lo stile frammentario e, molte volte, le stesse contraddizioni dei filosofi dell’Antichità, Hadot li riconduce a un modo di intendere la filosofia radicalmente differente. Sulle tracce dei Neoplatonici e di Plotino in modo particolare, Hadot cerca di diventare interprete della filosofia antica, ampliando lo stesso statuto dell’interpretazione, dal momento in cui il suo oggetto smette di essere semplicemente testuale. Arriviamo così al secondo punto della divaricazione prospettica con Foucault: Hadot interpreta la filosofia antica come intrinsecamente legata a tecniche di trasformazione della vita, come un insieme di “esercizi spirituali” dei quali le scritture sarebbero semplicemente un “resto”⁷. Pur concordando con questa posizione, per Foucault il punto di partenza non è, come nel caso di Hadot, la stessa filosofia, come invece le pratiche di cura di sé, nell’ambito delle quali egli incrocia le pratiche di espressione della verità: la filosofia come ambito disciplinare si collocherebbe precisamente nell’orizzonte di queste pratiche⁸.

6. Secondo la stessa denominazione data da Foucault alla sua cattedra presso il *Collège de France*, a partire dal 1971.

7. Un punto di riferimento per Hadot è Rabbow (1954). Cfr. anche Nunes (2018).

8. Hadot riconosce come momento di fondamentale divergenza con Foucault l’interpretazione che quest’ultimo dava alle forme di vita filosofiche, intese come una “estetica dell’esistenza”. Per quanto concordi con la nozione di filosofia intesa come esercizio, Hadot preferisce accettare i caratteri di “trasformazione” e “trasfigurazione” delle pratiche antiche: cfr. Hadot (2002, p. 308). Sulla pratica filosofica come “modifica del sé” in Foucault, cfr. Raffnsøe *et al.* (2018).

Incrociati, per quanto mai sovrapponibili, gli itinerari di Hadot e Foucault si avvicinano nuovamente nello studio della conversione filosofica, per entrambi una tecnica decisiva volta ad una interpretazione della filosofia in quanto legata alle forme di ascesi e agli esercizi spirituali, nel caso di Hadot, o alle tecniche di vita, nel caso di Foucault⁹. Un “momento” utopico della conversione filosofica dev’essere dunque rinvenuto precisamente nell’analisi di queste tecniche, applicate nell’antichità al *bios*, alla “vita” intesa cioè come vita non semplicemente animale (*zoē*). Tecnica di trasformazione dell’esistenza, la conversione gioca per entrambi, nell’Antichità, il ruolo di modello che consente all’individuo di trasformare le sue stesse forme di guardare il mondo e sé stesso. Avvicinata, dunque, come “modo di vivere” o “stilistica dell’esistenza”, la filosofia deve includere una conversione come momento di separazione da stili di vita precedenti. In altri termini, non potrebbe davvero esistere una filosofia come modo di vivere che non implicasse anche una conversione filosofica. La centralità che la conversione acquisisce nel contesto filosofico antico consente, dunque, di interrogarci sulle forme attraverso cui essa influenza, successivamente, da un lato la religione cristiana, dall’altro tutti quei paradigmi di conversione non necessariamente religiosi che apparterranno anche, nella modernità, alla tradizione utopica. Occorre, però, in questo senso, ricordare come la stessa tradizione utopica possieda un legame diretto proprio con la tradizione antica: basti pensare al recupero che l’archetipo stesso dell’utopia – quella umanista di Tommaso Moro – fa dall’antichità platonica, non solo rispetto al modello di una *res publica* ideale, come rispetto alla stessa figuralità dell’isola collocata míticamente al di fuori del mondo conosciuto¹⁰. Al riguardo, Luciano Canfora ha ricordato come, nonostante si possa «guardare a Platone e alla sua “utopia” in molti modi, né è giusto fargli dire quello che non ha detto o assumerlo come archetipo di esperienze sviluppatesi millenni dopo», «nella sua riflessione vi è un nucleo vivo intorno al quale tuttora ci si divide; il che fa emergere quel filo fecondo e controverso che lo collega ancora saldamente al nostro presente» (Canfora, 2014, p. 371). Se il modello dell’utopia moderna può dunque in molti modi essere ricondotto all’antichità classica, è proprio attraverso il legame tra codici della figuralità e pratiche che agiscono sulle forme dell’esistenza

9. Cfr. ivi, pp. 19-74; Foucault, 2001, pp. 1602-32.

10. Di Raffaele Itlodeo, il marinaio portoghese a cui è affidato il racconto dei costumi utopianici, Moro sottolinea la prossimità ad una tradizione filosofica greca, sottolineando come sia «andato per mare, certo, ma non come Palinuro, sibbene come Ulisse, anzi come Platone» e che «non è ignaro di latino e conosce benissimo il greco (ha studiato questo più di quello per essersi dato tutto alla filosofia, onde s’accorse che in latino ben poco esiste di qualche pregio in questo campo, se ne togli qualcosa di Seneca e di Cicerone)» (Moro, 1993, p. 13).

che tale continuità può essere rinvenuta. Figure e pratiche appaiono in questo senso, però, come i poli di una tecnica specifica il cui obbiettivo appare quello di trasformare visioni del mondo e di riorientare lo sguardo dei singoli. È dunque in questo senso che la tradizione utopica sembra avere inscritta nella sua stessa identità la relazione con la “conversione”. D’altronde, seguendo Canfora, se il pensiero utopico attraversa storicamente molti modelli filosofici, si potrà comprendere come una concezione “pratica” della filosofia, legata cioè a una modalità di esistenza, sembri essere intrinsecamente legata a una persistenza “transtorica” dello spirito utopico. E come entrambe, filosofia como modo di vivere e spirito utopico, convidano perciò la conversione come modello di azione.

Nel suo articolo *Conversion*, elaborato per l'*Encyclopédia Universalis* ed incluso nella raccolta *Exercices spirituels et philosophie antique*, Pierre Hadot scrive infatti:

Possiamo dire che l’idea di conversione rappresenta una delle nozioni costitutive della coscienza occidentale: in effetti, possiamo rappresentarci l’intera storia dell’Occidente come uno sforzo incessantemente rinnovato per perfezionare le tecniche di “conversione”, cioè, le tecniche destinate a trasformare la realtà umana, sia restituendola alla sua essenza originale (conversione-ritorno), che modificandola radicalmente (conversione-mutazione) (Hadot, 2002, p. 224).

Hadot chiarisce come nella nozione latina di *conversio* convergano i sensi presenti nelle due nozioni greche di *epistrophē* e *metanoia*. Se la prima contiene il senso di «trasformazione dell’orientamento», implicando così l’idea di un «ritorno all’origine», o di «ritorno a sé stessi», la seconda può essere definita come una «trasformazione del pensiero», «pentimento», implicando, dunque, il senso di una trasformazione e di una rinascita. Continua Hadot: «Questa polarità fedeltà-rottura ha caratterizzato fortemente la coscienza occidentale dopo l’apparizione del cristianesimo» (ivi, p. 223). La conversione religiosa del cristianesimo sembra essere caratterizzata, per Hadot, da una prevalenza del senso di “rottura” implicito nella *metanoia*. Hadot mette in evidenza anche le prospettive multiformi attraverso cui la conversione può essere avvicinata («psicopatologica, sociologica, storica, teologica, filosofica») e sottolinea come questo fenomeno rifletta, da una parte, la libertà constanziale dell’essere umano «capace di trasformarsi reinterpretando totalmente il suo passato e il suo futuro» (ivi, p. 224) e, dall’altro lato, la soggezione della trasformazione della realtà umana, rappresentata da questo fenomeno, all’«invasione di forze esterne all’io» (*ibid.*), siano queste la grazia divina o la costrizione psicosociale. A proposito della conversione nell’Antichità greca, Hadot rende esplicito come questa abbia più a che vedere con l’ambito politico e filosofico che con

l'ambito religioso, non implicando le conversioni dei culti misterici una trasformazione completa dell'essere¹¹. I due ambiti, filosofico e politico, della conversione greca, appaiono d'altronde legati nel caso, ad esempio, di Platone, per il quale la trasformazione della città implica l'attività di conversione delle anime da parte del filosofo, lui stesso un «convertito»¹². Proprio in questo quadro, Canfora chiarisce, a proposito del viaggio di Platone presso il tiranno di Siracusa Dionigi I, come «l'esperimento epocale della conversione filosofica del sovrano dimostra che la Repubblica [...] al momento di quel viaggio esiste già» (Canfora, 2014, p. 23). Se la *pai-deia*, la formazione filosofica, può dunque essere identificata come un'arte della conversione, essa presuppone già un modello utopico – una “*Utopia*” – della città a cui conformare le conversioni individuali. Ed è infatti facile identificare, anche per Hadot, la conseguenza politica della conversione filosofica: «se i filosofi governassero la città, la città intera sarebbe così ‘convertita’ all’idea del Bene» (Hadot, 2002, p. 226). Questa relazione diretta tra conversione filosofica e conversione politica, che sembra manifestare la presenza di una “conversione utopica” già in età antica, si interromperebbe però per Hadot nei secoli a venire, con l'apparizione delle scuole stoica, epicurea e neoplatonica. In questi casi, la filosofia diventa «essenzialmente un atto di conversione» (*ibid.*) da una forma di vita verso un'altra, il che implica una trasformazione radicale dei costumi, della vita morale e persino dei regimi alimentari. La pratica degli “esercizi spirituali” – come quelli degli *hypomnemata* o della *praemeditatio*, solo per citare alcuni esempi riferiti da Hadot – diventa, pertanto, una metodica della conversione, una pratica che rende la conversione possibile e persistente nel tempo. Per realizzare questo obiettivo, la filosofia come arte della conversione nella tarda Antichità deve implicare l'uso degli strumenti propri della retorica e della logica. Hadot arriva ad identificare, in questo senso, la pratica filosofica delle scuole ellenistica e neoplatonica come un appello alla stessa conversione, completamente distinto da qualunque edificazione di sistemi astratti. In questo appello che diventa esercizio, *áskesis*, Hadot sottolinea anche la compresenza del duplice movimento della *epistrophē* e della *metanoia*: attraverso la filosofia, l'uomo può ritornare alla sua natura originaria e sperimentare un completo mutamento del suo modo di esi-

11. Hadot sottolinea come eccezione, nel contesto della tradizione orientale del budismo, l'«illuminazione», che «riveste un carattere di perturbazione profonda dell'intero individuo» (Hadot, 2002, p. 225).

12. Hadot cita come primo esempio di una riflessione su questa nozione di conversione Platone, *Rep.*, 518, dove la filosofia è identificata come l'arte di “volgere” l'anima in direzione del bene, allontanandola dalla visione dell'oscurità. È importante sottolineare come questa riflessione costituisca in Platone un commento del *mythos* della caverna, descritto poco sopra (514a).

stere. Scomparsa la “città” dall’orizzonte della conversione individuale, si può però forse dire scomparsa anche una “conversione utopica”?

Hadot sottolinea come anche nel contesto religioso giudaico-cristiano la conversione implichi entrambi i sensi di un ritorno verso l’origine e di una completa trasformazione dello stesso essere, per quanto entrambi siano legati ad un fattore escatologico esterno. Con l’inclusione del mondo greco-romano nella predicazione cristiana, come dimostra il caso di Clemente Alessandrino, le due forme di conversione finiscono col sovrapporsi. Nello stesso contesto della tradizione religiosa, Hadot evidenzia, infine, il duplice movimento della *epistrophē* e della *metanoia* nei movimenti della Riforma: anche in questi casi assistiamo ad un appello per un «ritorno all’origine» e per una «nuova nascita» (ivi, p. 228). Legatasi al modello religioso, la conversione filosofica non perde, tuttavia, la connessione con la duplice opera di trasformazione, ad un tempo individuale e politica, che era possibile riconoscere in Platone. Hadot al riguardo sottolinea anche la presenza di uno stereotipo nella forma di narrare e di studiare la conversione, derivante per buona parte dal ruolo archetipico che hanno avuto nel corso della tradizione letteraria le *Confessioni* di Sant’Agostino: uno stereotipo che può essere riassunto nella rappresentazione del contrasto tra una forma di vita precedente alla conversione, caratterizzata da errori e continue deviazioni, e l’imprevista e imprevedibile illuminazione. Sant’Agostino, del resto, è il grande sistematizzatore delle due Città che attraversano la storia cristiana e che in modo costante riappariranno nel corso della tradizione: insomma, è come se l’utopia antica transitasse nel cristianesimo, lungo una nuova cerniera di senso che, complice l’influenza del pensiero giudaico, si riverbererà a lungo nella tradizione cristiana medievale. Lo spirito che era stato dell’utopia antica rimarrebbe presente, in quanto modello storico di trasformazione dell’esistente, proprio nella declinazione di una storia della salvezza che riaffiorerà sistematicamente nei millenarismi e nel profetismo medievale¹³.

Nel suo saggio, Hadot enumera una prospettiva psicopatologica, nella quale si evidenzia l’interpretazione della conversione data da William James, e una prospettiva sociologica, in cui l’alterazione della coscienza si lega a quella dell’ambiente che circonda il soggetto: la narrativa missionaria racconta molte volte, secondo Hadot, questi fenomeni di abbandono di una comunità originaria e di accesso a una comunità nuova¹⁴; in terzo lu-

¹³. Cfr. Prodi (2013, p. 8).

¹⁴. Attraverso l’esempio delle missioni, Hadot mostra come le diverse prospettive non possano essere distinte in modo troppo arido; evidentemente, in questo caso, l’allontanamento dalla comunità sociale di origine implica, al tempo stesso, un allontanamento dal cosmo religioso originario, così come l’accesso a una comunità sociale nuova implica l’inte-

go, Hadot sottolinea una prospettiva religiosa nella quale la conversione è interpretata come «ripetizione dell'evento originario sul quale si fonda la religione a cui qualcuno si converte; è l'irruzione del divino nel corso della storia che si ripete nella storia individuale» (ivi, p. 231). In questo senso, la conversione è interpretata, a partire da Agostino, come una nuova creazione; una teologia della conversione non può, pertanto, allontanarsi da una teologia della creazione, visto che, se l'atto di conversione è completamente libero, la stessa libertà è creata da Dio. In ultimo, Hadot ritorna alla prospettiva filosofica, ora attraverso una caratterizzazione tematica, aggiungendo tuttavia alcune importanti considerazioni, e riferendo come, tanto nel pensiero stoico che nel pensiero neoplatonico, vi sia accanto a una metafisica della conversione, anche una fisica. La conversione individuale, il ritorno dell'individuo a sé stesso attraverso le pratiche filosofiche, si accorda con l'intero movimento cosmico: il *Logos* stoico e l'Uno neoplatonico sono attraversati, infatti, da un «movimento vibratorio che va dall'interno verso l'esterno e dall'esterno verso l'interno» (ivi, p. 232). Questo stesso schema caratterizza, per Hadot, tutte le filosofie dialettiche della modernità: sia Hegel, attraverso il dispiegamento del movimento dell'*Erinnerung*, del ritorno a sé stesso dello Spirito, sia Marx, attraverso la nozione di comunismo come movimento di ritorno dell'uomo a una forma di vita non alienata, rappresenterebbero una persistenza nella Modernità di questo antico schema¹⁵:

In tutte queste forme, la conversione filosofica è strappo e rottura in relazione al quotidiano, al familiare, all'attitudine falsamente "naturale" del senso comune; è ritorno all'originario, all'autentico, all'interiorità, all'essenziale; è reinizio assoluto, nuovo punto di partenza che cambia il passato e il futuro (ivi, p. 233).

Non è forse possibile scorgere, dentro questo modello, anche la particolare connessione che lega la trasformazione individuale a quella dell'*ethos* collettivo? Se, per Hadot, la conversione filosofica costituisce una delle diverse, possibili forme di conversione, è necessario osservare come gli altri approcci alla conversione da lui menzionati vertano essenzialmente sulla conversione religiosa. La sua lettura offre, tuttavia, una prospettiva ancora più interessante se considerata a partire dalle linee di interpretazione che essa inaugura rispetto al fenomeno della conversione: mostrando

grazione in un nuovo cosmo religioso. Ritengo, tuttavia, che si potrebbero dare altri esempi di conversione interpretabili sociologicamente e legati dall'ambito religioso: è il caso delle conversioni politiche o rivoluzionarie di cui parla Foucault.

¹⁵. Hadot menziona anche come figure della conversione i casi del *cogito* cartesiano, dell'*amor intellectualis* di Spinoza e della intuizione della durata di Bergson, oltre alla riduzione fenomenologica negli approcci di Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty.

come questo sia antecedente – nella filosofia antica – alla tradizione religiosa, e come esso sia presente in culture anche molto differenti, Hadot sottolinea il legame tra questo fenomeno e una visione dell’antropologia e dell’ontologia umana come costitutivamente aperte. Avvicinare il fenomeno della conversione implicherebbe così la possibilità di incamminarsi verso un’analisi che non è semplicemente storica: la tradizione utopica, la tradizione letteraria, la tradizione delle arti visuali e lo stesso ambito politico mostrano, del resto, molti esempi di conversione. Ed è proprio questa natura quasi antropologica della conversione che ci può spingere, seguendo Hadot, verso un’interpretazione anche antropologica della conversione utopica.

Nel caso di Foucault, ci dobbiamo tuttavia discostare un po’ da questa interpretazione: nel suo corso dedicato alla *Ermeneutica del Soggetto* e incentrato sull’analisi delle pratiche della “cura di sé” nell’Antichità, Foucault avvicina, a partire da Hadot, la questione della conversione come “una delle più importanti” (Foucault, 2003, p. 184) tecnologie del sé¹⁶. Egli sottolinea, però, la necessità di collocare tra virgolette la nozione di “conversione” – «poiché ritengo che non debba essere considerato come una nozione costruita, chiusa su se stessa e ben definita» (ivi, p. 186). Soggetta a slittamenti semantici, questa nozione raccoglierebbe in sé usi molteplici, echi e figure che non consentirebbero di darne una definizione univoca. Foucault condivide tuttavia la tesi di Hadot per cui la tradizione occidentale della conversione si fonda sui due grandi modelli dell’*epistrophē* e della *metanoia*, che avrebbero definito una polarità di lungo periodo nella storia del pensiero, della filosofia e delle forme di spiritualità occidentali. L’assunzione degli archetipi di Hadot non è, tuttavia, integrale: Foucault critica Hadot circa la possibilità di utilizzare queste due nozioni come griglia interpretativa del periodo incluso tra Platone e il Cristianesimo perché, a suo avviso, le nozioni di conversione che si sviluppano tra le prime scuole platoniche e le scuole ellenistiche non possono essere interamente incluse nei modelli evidenziati da Hadot. Nella sua analisi, Foucault fa riferimento *in primis* all’immagine della trottola, che ricorre in modo frequente negli scritti degli stoici a proposito della necessità di “ritornare in sé”. Nel suo movimento, la trottola mostra facce differenti di sé stessa e allo stesso tempo appare come immobile. Tutte le immagini dell’inversione verso sé stessi ritornano, in questo senso, per Foucault, nella stessa nozione di conversione. Tuttavia, egli sottolinea come nell’espressione *epistrephein pros heauton* (ritornare a sé stessi, convertirsi a sé stessi), presente in Epit-

16. Riferimento essenziale per l’approccio foucaultiano alla conversione è comunque lo studio di Hadot (1953), le cui tesi sono state riferite poco sopra. Riguardo alle “tecnologie del sé”, cfr. Foucault (2001, pp. 1618-23).

teto, in Marco Aurelio e in Plotino, e di “convertire a sé stessi”, presente in Seneca, vi è uno schema pratico e non concettuale della conversione. Mi sembra importante sottolineare come, nella presentazione della nozione filosofica di conversione, Foucault unisca questa nozione anche alla sua apparizione nell’ambito del pensiero politico, così come nella pratica, nell’esperienza e nella stessa vita politica. Egli sottolinea infatti l’importanza dell’esperienza della conversione, in quanto «conversione alla rivoluzione», nella strutturazione della soggettività rivoluzionaria del secolo XIX:

Mi sembra che sia piuttosto a partire dal XIX secolo [...] precisamente verso gli anni tra il 1830 e il 1840, e facendo riferimento, appunto, all’evento fondatore, di carattere storico-mitico, che per il XIX secolo è stata la Rivoluzione francese, che si sono cominciati a definire gli schemi di esperienza individuale e soggettiva che potrebbero essere sintetizzati nella formula della “conversione alla rivoluzione”. Ritengo, pertanto, che non si possa comprendere che cosa è stata, nel corso di tutto il XIX secolo, la pratica rivoluzionaria, e che non si possa comprendere che cosa è stato, nella stessa epoca, l’individuo rivoluzionario, e in che cosa è consistita per lui l’esperienza della rivoluzione, se non si tiene conto della nozione, e dello schema fondamentale, della conversione alla rivoluzione (ivi, p. 184).

Appare evidente come, nella formazione del militante rivoluzionario a cui Foucault allude in questo passaggio, debba essere inclusa una larga parte delle esperienze dell’utopismo ottocentesco. A differenza di Hadot, Foucault sottolinea il carattere di rottura che l’esperienza della *metanoia*, come esperienza intrinsecamente religiosa, ha avuto nel corso della storia: la rinuncia a sé, la trans-soggettivazione che quest’ultima implicherebbe, non sarebbe invece ancora implicita nel concetto filosofico di *epistrophé* e ancor meno nella “conversione a sé stessi” propria della tradizione stoica. A ben vedere, però, entrambe queste caratteristiche appaiono nella conversione rivoluzionaria e nella tradizione utopica moderna, dove uno sguardo rivolto verso sé stessi implica anche un trascendimento etico e politico, ma non religioso, di questo sguardo. Foucault sottolinea a questo proposito il carattere “spirituale” di tali conversioni, aggiungendo dunque un terzo polo, quello appunto della spiritualità, che sembra includere così i poli della conversione religiosa e di quella politica. Ed è proprio dentro l’orizzonte di una spiritualità “mondana” che forse è possibile rinvenire il carattere specifico della conversione utopica¹⁷.

Non è un caso, in questo senso, che nella sua interpretazione della tradizione utopica, Miguel Abensour abbia intravisto nelle figure dell’utopia un

17. Cfr. su questo aspetto anche Küng (1991).

appello alla trasformazione della vita e lo stesso scrittore utopico come un «tecnico del risveglio». Più in particolare, Abensour lega l'utopia alla *metanoia*, mostrando come la conversione presente in questa tradizione al tempo stesso filosofica e letteraria possa rivelare un'antropologia che non può essere ricondotta al modello politico di stampo aristotelico¹⁸. L'uomo, per Abensour, non può cioè semplicemente definirsi come un “animale politico”: la sua istanza fondamentale, che si rivelerebbe appunto nell'utopia e nelle varie forme di tradizione utopica, è quella di un animale costitutivamente aperto al futuro, alla trasformazione di sé e delle proprie condizioni di esistenza (in un senso quindi ontologicamente opposto rispetto all’“essere-per-la-morte” heideggeriano). Ancora più profonda dell'istanza politica sarebbe dunque per Abensour l'istanza antropologica utopica, con cui possiamo rappresentare la tensione inesaurita verso la ristrutturazione dei quadri in cui si genera – e si rigenera – una forma di vita. Scrive Abensour:

Non è forse vero che questa conversione che partecipa dell'eroismo dello spirito umano tenta di risvegliare quelle soggettività che hanno così tanto incorporato, interiorizzato gli elementi costitutivi e le costrizioni dell'ordine stabilito che, se accade loro di concepire i sogni utopici, esse le reprimono subito in nome di una pretesa ineluttabilità dell'ordine umano? (Abensour, 2013, p. 29).

«Tecnico del risveglio», l'utopista agisce dunque, per Abensour, su un duopolio livello, quello di una conversione ad un *sé* diverso e quello di una conversione verso un *mondo* differente: l'una non può però essere concepita senza l'altra, proprio in quanto, per rendere possibile la trasformazione dello sguardo individuale, occorre anche una forma di trascendimento del singolo. Senza probabilmente pensare a Foucault, ma avendo comunque in mente alcune letture di Hadot¹⁹ e soprattutto di Lévinas, Abensour ritrova nella “conversione” un formidabile meccanismo che lega insieme filosofia e utopia, sino al punto da fargli chiedere se

È possibile che si dia una filosofia sprovvista di qualunque dimensione utopica, che abbia tagliato i ponti con l'utopia? Ed è possibile concepire una utopia sganacciata da qualunque filosofia, per quanto sotto la forma della non-filosofia, o, come in More, di un'altra filosofia, “consapevole del teatro del mondo”, differente dalla filosofia dominante? Non è proprio il risveglio ad offrire, indipendentemente dalle sue modalità, una fragile passerella tra filosofia e utopia, tanto più che filosofia e utopia devono la loro esistenza a una conversione, a una *metanoia* che esige, in

18. Cfr. Abensour (2013, p. 20).

19. Nell'elenco delle opere della biblioteca di Abensour non compare la *Ermeneutica del soggetto* di Foucault, mentre compaiono diversi scritti di Hadot in cui la questione della conversione è, per lo meno, accennata; cfr. Kupiec *et al.* (2018).

ogni caso, una risoluzione, un'ostinazione proprio nella pratica del dubbio e dello scarto, oppure nella pratica dello stupore, e non saprebbero accontentarsi, come invece il tiranno di Siracusa, di simulazione o di finzione? (ivi, p. 57).

Seguendo Abensour, da un lato, e la riflessione di Hadot e di Foucault sulla conversione, dall'altro, emerge l'importanza della conversione per la tradizione filosofico-letteraria dell'utopia, ma anche la consustanzialità tra l'antropologia utopica di Abensour e l'antropologia che dà vita a quella pluralità di forme con cui per Hadot e Foucault si manifesta la conversione. Se ci spingiamo a pensare la conversione come un oggetto inter-semiotico, forse anche come una “forma simbolica” che attraversa codici, pratiche e culture spirituali differenti e, pertanto, anche come un “meta-codice” transculturale che ci consente di avvicinare le diverse forme della spiritualità umana, e l'interpretazione data da Abensour dell'utopia come di una manifestazione dell'umano che affonda le radici in un dato antropologico, possiamo ritenere che, per quanto da prospettive diverse, Hadot, Foucault e Abensour abbiano rinvenuto in un «essere-per-la-conversione»²⁰ un aspetto decisivo dell'umano. In questo senso, l'utopia e le sue manifestazioni altro non sarebbero che una manifestazione di questo impulso alla conversione, e, d'altro canto, la conversione – come *epistrophē* o *metanoia* – attraverserebbe in maniera incessante tutta la tradizione utopica. Infine, non può sfuggire come, traendo ulteriori spunti da questa prospettiva, la stessa tradizione della “filosofia come modo di vita” messa a punto da Hadot, ovvero una nozione di filosofia ancorata alle pratiche di trasformazione dell'esistenza, sia – in quanto legata alla nozione di conversione – al tempo stesso e per costituzione utopica.

La stessa esperienza filosofica di Hadot, oltre che il suo stesso approccio alla filosofia antica come modo di vivere, sono in effetti interpretati come un'esperienza di conversione filosofica *e quindi* utopica. Nei suoi dialoghi e nelle sue narrazioni autobiografiche, Hadot fa riferimento, ad esempio, a esperienze di “visioni” che lo avrebbero condotto ad un nuovo percorso esistenziale: «Davanti al cielo stellato ho fatto davvero esperienza del sentimento bruto della mia esistenza» (Hadot, 2019, pp. 261-2). A proposito delle sue prime esperienze di conversione filosofica, ancora giovane seminarista, Hadot racconta a Jeanne Carlier:

Una volta, accadde nella rue Ruinart, nel tragitto dal piccolo seminario verso casa dei miei genitori, dove ritornavo tutte le sere, essendo iscritto da esterno. La notte era già arrivata. Le stelle brillavano nel cielo immenso. A quell'epoca ancora si potevano vedere. Un'altra volta, ero in una stanza della nostra casa. Nei due casi

20. Sui caratteri ontologici dell'essere-per-l'utopia di Abensour, cfr. Ferraro (2018).

fui invaso da un'angoscia al tempo stesso terrificante e deliziosa, provocata dal sentimento della presenza del mondo, o del Tutto, e di me in questo mondo. In effetti, non ero capace di formulare la mia esperienza, ma tuttavia, al di là di ciò, sentivo che essa poteva rispondere a questioni come: “Cosa sono io?”, “Perché sono qui?”, “Cos’è questo mondo nel quale vivo?”. Sperimentavo un sentimento di estraneità, di stupore e di meraviglia per essere lì. Allo stesso tempo, provavo il sentimento di essere immerso nel mondo, di far parte di esso, estendendosi il mondo dal più piccolo filo d’erba sino alle stelle. Questo mondo era presente davanti a me, intensamente presente. Molto più tardi, avrei dovuto scoprire che questa presa di coscienza della mia immersione nel mondo, questa impressione di appartenenza al Tutto, era ciò che Romain Rolland chiamò “sentimento oceanico”. Credo di essere filosofo a partire da questo momento, se intendiamo come filosofia questa coscienza dell’esistenza dello stare-al-mondo (Hadot, 2001, pp. 23-4).

Questa esperienza originaria attraverserà tutta la vita di Hadot: si tratta, tuttavia, di una esperienza che – se solo si considera che in quel momento Hadot studiava per diventare sacerdote – egli sottolinea non essere «legata alla fede cristiana». Al tempo stesso, Hadot sottolinea l’importanza di questa esperienza per la sua stessa concezione filosofica: «io ho sempre considerato la filosofia come una trasformazione della percezione del mondo» (ivi, p. 24). A partire da quel momento, per Hadot si costituisce una specie di separazione tra l’esperienza interiore, cosciente dell’esistenza, e le abitudini della vita quotidiana. Ritornando a interpretare quella separazione tramite Heidegger e Bergson, egli rileva la differenza venutasi a creare, a partire da questa “conversione”, tra il livello dell’«*on*» [si] della banalità quotidiana e il livello dell’autenticità, legando ancora una volta la sua personale esperienza originaria ad alcuni degli autori che maggiormente hanno rappresentato l’approccio ad una filosofia come “modo di vivere” lungo la modernità²¹. È precisamente nell’evento che separa la polvere in cui si riproduce l’inautentica normalità del quotidiano dall’essere che esce da sé o ritorna alla sua autenticità, che la conversione filosofica e autobiografica di Hadot finisce così per rivelare, a noi lettori, il senso di quell’«*incipit vita nova*» nel quale Bloch riconosce lo spirito più autentico e tutto umano dell’utopia²².

21. In particolare, riferendosi ancora una volta a Bergson, Hadot sottolinea nello stesso dialogo con Jeannie Carlier come la lettura di questo autore abbia avuto un’importanza decisiva nella sua concezione della filosofia, non in termini sistematici, bensì come un modo di guardare verso sé stessi: cfr. Hadot (2001, p. 29).

22. Rimando sulla questione della conversione utopica in Bloch, al mio lavoro: Ferraro (2021).

Riferimenti bibliografici

- ABENSOUR M. (2013), *L'homme est un animal utopique. Utopique II*, Sens & Tonka, Paris.
- BARDY G. (2015), *La conversione al cristianesimo dei primi secoli*, Jaca Book, Milano.
- BLOCH E. (2005), *Il Princípio Speranza*, introduzione di R. Bodei, traduzione di E. de Angelis e T. Cavallo, Garzanti, Milano.
- ID. (2010), *Spirito dell'utopia*, Rizzoli, Milano.
- CANFORA L. (2014), *La crisi dell'utopia. Aristofane contro Platone*, Laterza, Roma-Bari.
- CHALIER C. (2011), *Le désir de conversion*, Seuil, Paris.
- COOPER J. M. (2012), *Pursuits of Wisdom. Six Ways of Life in Ancient Philosophy from Socrates to Plotinus*, Princeton University Press, Princeton-Oxford.
- D'AGOSTINO S. (2017), *Esercizi spirituali e filosofia moderna. Bacon, Descartes, Spinoza*, ETS, Pisa.
- DE SANCTIS S. (2015), *La conversione religiosa. Studio bio-psicologico*, Castelvecchi, Roma.
- FERRARO G. (2018), *L'essere-per-l'utopia: un'ontologia critica*, in "Altraparola", 1, pp. 45-61.
- ID. (2021), *Ernst Bloch e a conversão utópica*, in "Dialectus", 10, 21, pp. 84-96.
- FOUCAULT M. (2001), *Dits et écrits II*, Gallimard, Paris.
- ID. (2003), *L'Ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano.
- FROTHINGHAM O. B. (1884), *The Philosophy of Conversion*, in "The North American Review", 139, 335, Oct., pp. 324-34.
- GOUJON P. (2019), *Les Politiques de l'âme. Directions spirituelle et Jésuites français à l'époque moderne*, Garnier, Paris.
- HADOT P. (1953), *Epistrophē et metanoia*, in "Actes di XI congrès internacional de Philosophie", Bruxelles, 20-26 Août 1953, Nauwelaerts, Louvain-Amsterdam, 12, 4, pp. 31-6.
- ID. (2001), *La philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel, Paris.
- ID. (2002), *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Paris.
- ID. (2013), *L'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*, Éditions Rue d'Ulm, Paris.
- ID. (2019), *La philosophie comme éducation des adultes. Textes, perspectives, entretiens*, Vrin, Paris.
- JAMES W. (2007), *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, Cosimo Classics, London-New York.
- KÜNG H. (1991), *Global Responsibility. In Search of a New World Ethic*, Wipf & Stock, Eugene.
- KUPIEC A., MUNNICH D., TONKA H. (2018), *La bibliothèque de Miguel Abensour*, Sens & Tonka, Paris.
- LORENZINI D. (2015), *Éthique et politique de soi. Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*, Vrin, Paris.

- MACDONALD P. S. (1997), *Philosophical Conversion*, in “Philosophy and Theology”, 10, 2.
- MACHEREY P. (2011), *De l’Utopie!*, De l’Incidence, Saint Vincent de Mercuze.
- MORO T. (1993), *L’utopia*, Laterza, Roma-Bari.
- NOCK A. D. (1988), *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, University Press of America, Lanham.
- NUNES L. (2018), *A compreensão de ‘exercícios espirituais’ em Pierre Hadot*, in “Synthesis”, 10, 1, pp. 166-85.
- PAQUOT T. (2018), *Utopie et utopistes*, La Découverte, Paris.
- PRODI P. (2013), *Profezia vs Utopia*, il Mulino, Bologna.
- RABBOW P. (1954), *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Kösel, Münich.
- RAFFNSØE S., SØRENSEN T., GUDMAND-HØYER M. (2018), *Philosophical Practice as Self-modification: An Essay on Michel Foucault’s Critical Engagement with Philosophy*, in “Foucault Studies”, 25, Oct., pp. 8-54.
- ROSS ROMERO M. (2020), *Jesuit Philosophy as a Way of Life: The contributions of W. Norris Clarke and John F. Kavanaugh*, in “Revista Portuguesa de Filosofia”, 76, 4, pp. 1425-50.
- SELLARS J. (2017), *What is Philosophy as a Way of Life?*, in “Parrhesia”, 28, pp. 40-56.