

Penetriamo nuovamente in epoche che non aspettano dal filosofo né una spiegazione né una trasformazione del mondo, ma la costruzione di rifugi contro l'inclemenza del tempo. Nicolás Gómez Dávila

MARCO TOTI

SULLA SOGLIA DELLA CHIESA.

NOTE PER UNA LETTURA «RELIGIOSA»
DELL'OPERA DI CESARE PAVESE.



*The innocent brightness of a new-born Day
Is lovely yet;
[...]
Thanks to the human heart by which we live,
Thanks to its tenderness, its joys, and fears,
To me the meanest flower that blows can give
Thoughts that do often lie too deep for tears.*
W. Wordsworth

*Quanto triviale lo shock della novità pa-
ragonato all'incanto dell'«ancora una
volta», del «sempre lo stesso» carico di ri-
cordanze [...] Si invecchia e un bel gior-
no si nota che «si conosce già tutto» [...] E poi? Come si proseguirà? Non si pro-
segue: si ricomincia; tutta la commedia
da capo, sempre così, sempre così. Ogni
grado della vita una ripetizione del pre-
cedente. E così gli amici trapassati si ri-
presentano*
K. Mann

*I took one Draught of Life
—
I'll tell you what I paid —
Precisely an existence —
The market price, they said.*
E. Dickinson

*As time goes by
Sam, «Casablanca»*

«U no dei piú religiosi»¹ tra gli scrittori italiani del '900, Cesare Pavese (+1950) fu senza dubbio una delle figure centrali della letteratura e della cultura italiana della prima metà del secolo scorso; secondo lo stesso Don Barsotti, «la grandezza di Pavese rimane il suo dramma religioso, la sua lotta con Dio» (*ibidem*, p. 70).

Scrittore e fine traduttore, nelle sue opere egli affrontò, seppure in forma non sistematica e talora quasi latente, alcuni temi di ampio respiro e di grande interesse per la sto-

ria delle religioni, la psicologia e la spiritualità *tout court*. Tra questi, la questione della



¹ Cfr. D. Barsotti, «Pavese in lotta con Dio», 1968, in Id., *Dire Dio raccontando l'uomo. Fede e dissacrazione nella letteratura italiana del '900*, Soveria Mannelli 2013, p. 59.

«ricorsività mitica», sorta di legge profonda che, quasi meccanicamente, vincolerebbe l'uomo ad un destino già scritto. Il mito, in questo senso, non solo fonderebbe, ma addirittura determinerebbe la vita. È interessante notare come la ricorsività, principio noto anche in fisica, rimandi ad una concezione ciclica del tempo; d'altra parte, l'orientamento «deterministico» di cui sopra — questa incrollabile credenza nell'ineluttabilità del fato, che potrebbe attagliarsi alla dottrina della «scelta» del proprio destino, operata in età prenatale («Tu vuoi perdere», per una sorta di «determinismo inconscio», per una volontà sottilmente consapevole), compendiato negli avvenimenti significativi della propria esistenza, a partire dalla nascita — potrebbe far pensare, in escatologia, alla questione della predestinazione assoluta, alla compatibilità tra questa e il libero arbitrio ed alla «coazione a ripetere» per l'eternità ciò che si è fatto (*deciso*) in vita: di qui, la centralità dell'anamnesi platonica. La fede *vissuta* nella ricorsività mitica è ben testimoniata lungo tutto il diario dello scrittore piemontese (*Il mestiere di vivere*, la cui prima edizione risale al 1952). Ad esempio, in un appunto del 4 aprile 1941, egli scrive che «ciò che si fa, si farà ancora e anzi si è già fatto in un passato lontano» [corsivo nostro]: in ultima analisi, nulla sarebbe *veramente* accaduto (anche perché nessun «tempo» sarebbe veramente «passato»), come insegnano certe teorie della fisica contemporanea.

Una tale prospettiva, che Pavese trae anche da suoi personali studi etnologici, è strettamente connessa a varie tematiche: tra queste, per l'appunto l'anamnesi, il rapporto tra mito («vivaio di simboli») e ricordo (o sogno) «trasfigurato» — per l'atmosfera «sospesa» che ne è carattere comune —, lo stupore infantile, che va riattualizzato dopo la

sua perdita (cfr. il tema universale del «paradiso perduto»), il simbolismo. Secondo Pavese conoscere è, platonicamente, *riconoscere* un preciso archetipo (si pensi al socratico «sapere di non sapere» ed alla santità cristiana quale viva esperienza, di fronte alla maestà di Dio, della propria fragilità, al limite della propria nullità); e questa attività — questo «incontro aurorale» che genera una profonda commozione — può essere esperita anche nella vita ordinaria, nella fruizione delle piccole cose che, guardate con attenzione, rivelano caratteri inediti e sorprendenti. Tuttavia, al riguardo, l'A. non si lascia infatuare da facili evasioni romantiche: ciò che, eventualmente, si scopre in questa riattualizzazione non costituisce un semplice ritorno, se non altro per la *consapevolezza* che vi si innesta, e di cui, da bambini, non si poteva essere dotati, vista l'«immediatezza» del rapporto dell'infante con il mondo esterno. Sintetizza quanto appena detto un importante passo del diario di Pavese:

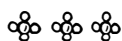
Ci commuoviamo perché ci siamo già commossi; e ci siamo già commossi, perché un giorno qualcosa ci apparve trasfigurato, *staccato* dal resto, per una parola, una favola, una fantasia che vi si riferiva. Naturalmente *a quel tempo la fantasia ci giunse come realtà*, come conoscenza oggettiva e non come invenzione (giacché che l'infanzia sia poetica è soltanto una fantasia dell'età matura [...]).²

D'altronde, è noto come, analogamente alla trasfigurazione della realtà operata dallo sguardo infantile, la memoria operi, a posteriori, una «poetica» trasfigurazione dell'infanzia (della vita): «[...] a volte il ricordo si fa creativo; e non è una menzogna, è la nostalgica verità personale»;³ pure, una

² *Il Mestiere di vivere*, 31 agosto 1942. Secondo corsivo nostro.

³ F. Gianfranceschi, *Elogio della nostalgia*, Roma 2002, p.

tale trasfigurazione implica un ulteriore, piú «pieno» livello di realtà, in cui tra l'altro si recupera il dono dell'«integrità»: così come la «resurrezione», dopo la «discesa» della vita, implica una esistenza finalmente *integra*.



È probabile che buona parte della narrativa (della vita) di Pavese sia da interpretarsi quale disperata ricerca delle (e scavo nelle) «origini» — di qui, essenzialmente, le ricerche sul mito e sul simbolo —, operata attraverso un fatale *descensus ad inferos*: ricerca che costituisce uno dei *filis rouges* del *Mestiere di vivere*, autentico «esame di coscienza» e quindi *logos endiàthetos* («discorso interiore») dell'A. Su alcuni di questi temi, ha scritto bellissime pagine G. Bosetti.⁴ A partire dalle riflessioni dell'A. di S. Stefano Belbo è quindi possibile effettuare una approfondita incursione nel vasto e magmatico materiale «originario» che si presenta innanzi ad ogni uomo toccato dalla nostalgia che provocano il ricordare *oggi* il passato ed il riflettere sul tempo che passa: «A quei tempi era sempre festa» (cosí inizia il suo *La bella estate*, del 1949); ed è proprio il *senso* che si attribuisce a questa perdita, *a posteriori*, a definire il *colore* del ricordo. Tuttavia, è altrettanto vero che «[...] il vero ricordo è contraddistinto dall'intensità dell'esperienza vissuta» (ma anche della vita successiva!), come afferma I. P. Culianu, riferendosi a S. Agostino («campi, rifugi, grotte incalcolabili della mia memoria») ed in

¹⁴.

⁴ «La poetica del mito dell'infanzia in Pavese», in Id., *Il divino fanciullo e il poeta. Culto e poetiche dell'infanzia nel romanzo italiano del XX secolo*, 1997, tr. it. Pesaro 2004, pp. 275-316.

particolare a Kierkegaard ed alla dottrina indú del «*manas* superiore», che lo studioso romeno definisce il «corpo mentale». ⁵ Si può allora definire la memoria, cardine della identità personale, come «scheletro dell'io» e «coscienza del passato», in quanto tale caratterizzata da «fondi oscuri». Sul «primordialismo» pavesiano, si espresse in maniera affettuosamente critica, circa un decennio dopo la morte di Pavese, E. de Martino:

Conoscere è ri-conoscere, vedere e rivedere, *le cose non si scoprono se non attraverso i ricordi che di esse si hanno*: su questa idea madre, Pavese non smette di attirare la nostra attenzione. La prima volta che un oggetto o un essere umano appaia sul campo della coscienza, la coscienza, come sperduta, non vede, non scopre, non conosce, non si rende conto di niente, non prova che una vaga sensazione di un fenomeno lontano ed estraneo. Bisogna che questo oggetto o questo essere riappaiano una seconda volta, perché la coscienza possa scoprirli veramente e conoscerli e assimilarne la sostanza piú segreta... [...]: «ricordare una cosa significa vederla — ora soltanto — per la prima volta». La conoscenza immediata non esiste, dice Pavese; un oggetto e un essere umano restano inaccessibili fin tanto che non siano «passati» nell'interno della coscienza... «Far crescere nell'animo il ricordo lontano fino a conglobarvi il cielo e la terra e se stesso». [...] Se conoscere è ricordare, il passato è piú importante del presente. L'infanzia in collina, la riduzione del presente, drammatica e ostinata, a vita in collina. Si è, nella maturità, la propria infanzia come ricordo che torna. Vent'anni definiscono il sempre: non si cambia piú, se non per approfondimento qualitativo di una prospettiva di mondo appresa nel-

⁵ «Il gioco dei dadi», *Antarès* 7, 2014, p. 62.

l'infanzia. «Ciò che è stato, sarà». «Ognuno dei nostri gesti che noi compiamo veramente — con la forza di un'intima convinzione, messa da parte ogni agitazione frivola — è soltanto la ripetizione, piú o meno cosciente, di un avvenimento unico e assoluto, che ci ha lasciato il segno per sempre» [...].

La «ricerca del punto di partenza ideale, a partire dal quale la vita potrebbe essere di nuovo fondata nell'assoluto» — di qui la teoria del «mito» —, secondo de Martino, implica il disinteresse per le lotte sociali dell'umanità. Quindi,

in fondo, anche Pavese è alla ricerca dell'esperienza zero, della origine della storia, di un assoluto il cui *ricordo* restituisca *senso* al mondo che rischia ogni momento di «finire» nella sua umana operabilità.

Non è un caso, dunque, che l'autore piemontese fosse cosí attratto dal «mito americano», che in certo modo compendia e soddisfaceva le esigenze di «vitalità immaginativa», di aderenza del linguaggio alla «realità simbolica e mitica piú vertiginosa», di «immaginazione drammatica»,⁶ tutti valori letterari ed esistenziali usurati in un contesto — quello europeo — percepito come decadente. Purtroppo, dopo aver ricercato tanto una sorta di palingenesi mediante il recupero di uno sguardo «ingenuo» sul mondo, Pavese fu sopraffatto dall'usura della «fatica di vivere»: che è, ultimamente, connessa con l'abisso della disperazione e del nonsenso, oltre che con la devastante constatazione della propria «impotenza a costruire una sua vita».⁷ Questo «primordiali-

6 V. il suo articolo del 1946 «Maturità americana», in *Mal d'America*, a c. di U. Rubeo, Roma 1987, pp. 251-262, qui pp. 253, 254 e 257.

7 D. Barsotti, cit., p. 59; Don Barsotti interpreta il suici-

smo» porterebbe con sé dei rischi, «teoretici» ed esistenziali; secondo Pavese «ricordarsi non è muoversi nel tempo, ma *uscire dal tempo* e sapere chi siamo»; inoltre,

l'immagine simbolo di questa operazione è [comunque] un fanciullo; che non appartiene al passato della persona, ma all'infanzia dell'umanità. L'uomo arcaico, il primitivo e il bambino non sono che metamorfosi della luna che si specchia nel pozzo profondo del passato.⁸

La prospettiva di Pavese non sarebbe quindi semplicemente «individuale». Una ulteriore, decisiva metamorfosi dell'immagine-simbolo in Pavese sarebbe costituita, verso il 1944-1945, dalla «fatalizzazione della memoria», tratta da Vico, all'interno della nuova «teoria del mito», secondo cui «[...] qualcosa, per accadere, ha bisogno d'esser già accaduto, d'esser stato fondato fuori del tempo».⁹ De Martino prosegue, perentorio:

Ora questa esperienza zero non esiste, e per quanto il pensiero possa risalire nella storia (individuale o genericamente umana) *non trova mai una storia che, in modo assoluto, comincia*. A questa mala infinità del regresso Pavese mette fine col mito della vita in collina, vissuta in Pavese con una disperata serietà liturgica. Ma ciò che rende questa liturgia disperata, cosí come non lo fu nelle autentiche liturgie, è che il senso della storia ha preso ormai cosí salde radici in noi da non consentirci di rifarci al tempo in cui credevamo nelle origini assolute del mondo

dio di Pavese come «abbandono a Dio», dopo l'oscuramento del «religioso» tra il 1945 ed il 1950, che riemerge con le ultime parole del *Diario*, *ibidem*.

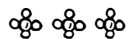
8 «L'etnologo e il poeta», «Appendice» in C. Pavese-E. de Martino, *La collana viola. Lettere 1945-1950*, a c. di P. Angelini, Torino 1991, pp. 193-194; Angelini, Introduzione a op. cit., 18. Corsivo nostro.

9 *Ibidem*, p. 24; il passo di Pavese citato da Angelini è nel *Diario*, all'anno 1944.

storico. *L'esperienza zero non esiste, se non per chi opta per lo zero: ma anche questa opzione fa parte della storia [...].*

È quindi necessario integrare la memoria individuale all'interno di una memoria sociale, culturale, in una parola «civile» per fugare il non-senso:

[...] anche quel pavesiano rammemorare Santo Stefano Belbo è possibile come momento di una storia di moltissimi, è dentro questa storia essi, ancorché lamentiamo solitudine e incomunicabilità; *ché anche questa solitudine e incomunicabilità è il frutto di un'epoca*, e se la esprimiamo e la comunichiamo a un'epoca, segno è che non siamo soli, e che la «infanzia in collina» non è un «mito» interamente privato. Quando si diventa veramente soli, allora è il tempo della follia e della morte. Il cammino dell'isolarsi è il cammino verso la bara.¹⁰



Una tale subdola volontà di isolamento costituisce forse l'esito di un ben preciso orientamento del cammino «culturale» di Occidente: dietro l'«amore della vita» e la nostalgia dell'infanzia (ossia, del «paradiso perduto»), *topoi* onnipresenti nel pensiero e nell'arte occidentale non solo moderni, vi sarebbe il terrore della morte,¹¹ la cui controparte è una sottile volontà di autoannientamento (personale, sociale, culturale: di tutta una civiltà); d'altra parte, secondo la dottrina cattolica da un lato l'uomo, in conseguenza del peccato di origine, è «figlio dell'ira», dall'altro lo scopo della vita cristiana non consiste nel recupero della «purezza» adamitica, ma nel conseguimento del «Regno di Dio», esperibile integralmente solo *post mortem*. La grande elaborazione cristiano-occidentale della nozione di anima e l'interesse per il suo destino ultimo, in linea

con le misteriosofie pitagoriche e orfiche (VI-V secolo a.C.) e con le dottrine platoniche, aristoteliche e neoplatoniche, sembrerebbero partecipare di un tale itinerario, complesso ma forse riducibile nelle sue direttrici elementari; di questo itinerario, comunque, l'esito nichilista sopra tratteggiato appare una «eterogenesi dei fini». È noto, pure, come una certa interpretazione «esistenzialistica» della idea di persona — «natura individuale», sinolo di anima e corpo, ma essenzialmente identificabile con l'anima, che ne è la «forma»: dal personaggio come «ruolo» (persona) alla «persona» (teatro come rito) —, rielaborata secondo alcune istanze della filosofia contemporanea, abbia condotto alla elaborazione del «personalismo». Peraltro, un certo «squilibrio» nel cattolicesimo è rinvenibile tra l'«antropocentrismo» tradizionale, che trova la sua ragion d'essere nel dogma della Incarnazione, e l'antropologia «pessimistica» di S. Agostino: l'uomo, creatura tutto sommato incline al male in ragione del peccato di origine, sarebbe continuamente messo di fronte a scelte terribili poiché potenzialmente decisive: dotato di libero arbitrio, egli sarebbe ultimamente responsabile del suo destino eterno. In tal modo, si restituisce moralmente (esistenzialmente) all'uomo ed alle sue scelte una centralità che antropologicamente, in qualche modo, era stata «offuscata»: ciò, all'interno di un «universo spirituale» che costituisce, *in nuce*, una dottrina della salvezza, concernente per l'appunto il destino dell'anima individuale nell'ambito di un unico «ciclo cosmico» (perpetuità, ma non eternità, dell'«Inferno» come «luogo»). Dal punto di vista «agostiniano», il paradosso dell'esistenza umana consiste quindi nel rapporto strettissimo tra libero arbitrio e precarietà (in cui si annida sottilmente, peraltro, la «depressione»): quasi una equivalenza, a ben guardare. L'esercizio del libero arbitrio, che si esprime in una continua scelta tra molteplici possibilità, corrisponde infatti a molte rinunce: in ultima analisi, ad una «morte» costantemente vissuta.

¹⁰ Pavese-De Martino, *op. cit.*, p. 194, Corsivi nostri.

¹¹ A. Spadaro, *Lontano dentro se stessi. L'attesa di salvezza in Pier Vittorio Tondelli*, Milano 2002, pp. 93 e 183)



Segno eminente di una volontà di morte «traslata» — che al tempo stesso cerca di esorcizzare la morte stessa — è la fuga (che talora è un ritorno), di cui viaggio, preghiera e suicidio costituiscono forme più o meno estreme e profonde. Il viaggio, in qualche caso, è una asceti «esteriorizzata» (in esso, in un certo senso, ci si dimentica di sé, la qualità del tempo si fa difforme da quella del divenire ordinario, si fa l'esperienza dello spaesamento ed, al tempo stesso, di una certa «libertà» che è però anche assenza di chiari punti di riferimento), tramite cui si reagisce con voracità all'acedia della vita quotidiana. Tuttavia, se esperito come «stile di vita», esso non vince, ma anzi alimenta quella ruminazione dei pensieri (cfr. greco *logismos*), «fantasmi», costrutti artificiali della mente che, secondo la tradizione cristiana eventualmente indotti dai demoni, ingenerano la depressione:

[...] e la mia peculiare malinconia composta di elementi diversi, quintessenza di varie sostanze, e più precisamente di tante differenti esperienze di viaggi durante i quali quel perpetuo ruminare mi ha sprofondato in una capricciosissima tristezza.¹²

D'altra parte, secondo lo stesso Freud «la malinconia si basa su una [siffatta] perdita oggettiva inconscia»,¹³ «separazione» che «è l'irruzione della morte nella coscienza umana»,¹⁴ e che produce una sofferenza in fondo «narcisistica». ¹⁵ Alla radice della «malinconia», riteniamo, sta sí il nesso freudiano trauma (separazione)-conflitto-«coazione a ripetere» — e quin-

¹² P. V. Tondelli, foglio n. 1T, appunto scritto su I. Calvino, *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*, Milano 1988, p. 21, citazione da «As you like it», definizione di melanconia, atto IV, scena I. Riportato in Spadaro, *op. cit.*, p. 285.

¹³ Foglio n. 2T, sottolineatura di Caruso, *op. cit.*, p. 45, in Spadaro, *op. cit.*, p. 288. La sottolineatura è di Tondelli.

¹⁴ *Ibidem*, p. 17, in Spadaro, *op. cit.*, 287. Corsivo nostro.

¹⁵ *Ibidem*, p. 13, in Spadaro, *op. cit.*, 287.

di, in qualche misura, un dato «innato» —, ma soprattutto l'ipertrofia dell'ego e dei pensieri — in specie la loro continua «ruminazione», che ne produce altri in un «circolo vizioso» ben individuato dalla «*metacognitive therapy*» — strettamente connessa ai modi intellettualistici, volontaristici e libertari (ma, a ben guardare, sottilmente repressivi, artificiosi e ultimamente insignificanti) della cultura occidentale contemporanea («mentalizzazione», molteplicità delle scelte in un contesto tendenzialmente privo di vincoli comunitari, libertà come «licenza» da aggiornare in continuazione con il presunto, continuo emergere di «nuovi diritti»); in particolare, su di un palese titanismo si fondano certe recenti forme di cattolicesimo «teocon», che non costituiscono altro che una ulteriore espressione della «religione del dominio» occidentale — e che, non a caso, sono spesso convergenti con certi fondi ideologici di segno «radicale» (sionismo, «turbocapitalismo», mitologizzazione dell'«Occidente» politico e «sacralizzazione» di una politica «profana», avarizia ed individualismo, antiislamismo e indebita estensione della dottrina della «guerra giusta» [del tutto contraddittoria sia in ambito cattolico, ove la guerra è giusta solo a certe precise condizioni, sia in ambito radicale, ove ci si è forse dimenticati del proprio pacifismo originariamente «gandhiano»]). A conferma di quanto si è detto sulla relazione tra depressione e individualismo, si potrebbe concepire la prima come una patologia specificamente occidentale, indotta, tra l'altro, dal rifiuto della nozione di autorità (e dal caos che questa negazione genera), dall'«odio del padre» e, ultimamente, di sé; la «frantumazione» dell'io e la conseguente ricerca dell'identità (il piano individuale e quello sociale intersecandosi: si pensi alla nozione di «società interiorizzata»¹⁶ non sono che esiti di un lungo processo storico-teoretico tutto interno all'Occidente (su cui v. *infra*). Da un punto di vista marxista «critico», Cesarano e Collu (scomparso recentemente), dopo aver

¹⁶ G. Cesarano-G. Collu, *Apocalisse e rivoluzione*, Bari 1973, p. 60.

affermato «la patogenesi sociale di ogni forma di «malattia mentale» come malattia specificamente capitalista»,¹⁷ hanno significativamente sostenuto:

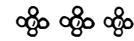
Il ciclo maniacale euforico e quello depressivo, che costituiscono ormai i momenti focali e caratterizzanti del non-visuto quotidiano, e ne regolano la stravolta scansione emotiva, sono ormai il riflesso palese l'uno dell'avvenuta valorizzazione del valore, che è poi il conseguimento di una dignità ontologica del tutto irrealle, l'altro di una bancarotta sempre potenzialmente mortale. La ciclotimia incombe *come destino collettivo*.¹⁸

La tesi può essere parzialmente riduzionista ed involuta sul piano della sua espressione linguistica, ma conserva elementi di verità, soprattutto nel suo aspetto di «interiorizzazione del valore» e di «eucarestia dei consumi»,¹⁹ a maggior ragione se il sistema capitalistico è da intendersi come *modo di vita* che trascende il semplice assetto economico di una civiltà; e non saremo certo noi a scoprire la strettissima connessione tra angoscia e consumo (anche immateriale: ad es., della sessualità). Su di un altro piano, ma sempre connesso al tema in oggetto, si può inoltre citare, per quanto concerne la letteratura di Occidente, quanto ha scritto I. A. Caruso:

[...] l'amore felice non ebbe più una storia nella letteratura occidentale. Effettivamente, separazione e morte costituiscono il tema principale di tutta la letteratura dell'individualismo occidentale da *Tristano e Isotta* a *Madame Bovary* e *Anna Karenina*.²⁰

Una conferma della realtà di un tale processo viene anche dall'arte medievale: le rappresenta-

zioni «terribili» della morte e l'emergere dell'«io» (nella «prospettiva lineare»), fin dal XIII secolo, hanno portato ad una precisa «individualizzazione» del religioso (e della vita); anche se non è raro, ancor oggi, notare persone anziane sull'uscio delle proprie abitazioni, particolarmente nei piccoli borghi, intente a non far nulla.



È interessante notare come le parole di de Martino sull'inesistenza dell'«esperienza zero», sopra riportate, echeggino, in altro ambito e con altro fine, quelle, più o meno coeve, di Pio XII in merito al rifiuto dell'«archeologismo» liturgico: a confermare, da un punto di vista non «profano», la centralità della nozione di «storia» come «sviluppo» nell'*iter* di formazione e di autocomprensione dell'Occidente. Ciononostante, è necessario, a nostro avviso, recuperare la prospettiva pavesiana ad una lettura non meramente storica (o poetico-psicologica), ma ad una cifra *esistenziale* che integra il profondo interesse per la spiritualità, seppure non chiaramente definita né regolarmente praticata.²¹ La storia della cultura (della letteratura), allora, interseca fruttuosamente l'analisi comparata delle tradizioni mistiche. È noto, ad esempio, come alcuni scritti di M. Proust siano stati interpretati come esperienze «mistiche»; inoltre, in ambito strettamente religioso, secondo Isacco il Siro lo «stupore» (*dahash*) costituisce l'ultimo livello della contemplazione, ciò che combacia con quanto i sufi islamici esprimono sul medesimo tema (in particolare Ibn Arabí, che ritiene che l'*hayra*, «sconcerto» di fronte alla divinità, si accompagna al *fanâ'*, «estinzione», ultima stazione spirituale del sufismo); il Buddismo zen, d'altra parte, insiste molto sullo stupore infantile, da recuperarsi dimenticando se stessi. A tal proposito, eloquenti sono le parole di Cristo sul «diventare bambini» in *Mt*

¹⁷ *Ibidem*, p. 61.

¹⁸ *Ibidem*, p. 62. Corsivo nostro.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 67-68.

²⁰ P. V. Tondelli, foglio n. 2T, sottolineatura di I. A. Caruso, *La separazione degli amanti. Una fenomenologia della morte*, Torino 1988, p. 311. Riportato in Spadaro, *op. cit.*, p. 293.

²¹ Cfr. G. Molinari, «O tu, abbi pietà». *La ricerca religiosa di Cesare Pavese*, Milano 2006.

18,3-4 e sullo stupore come via per la conoscenza in Platone.

Ad ogni modo, se ci si può esprimere in questi termini, la «spiritualità» di Pavese fu embrionale, oltre che paradossalmente «infantile» (come riconosce, in alcune sue pagine che traboccano di commovente sincerità, lo stesso A.). Da quest'ultimo punto di vista, il rapporto dell'autore piemontese con il cattolicesimo ricorda, per certi versi, quello di Simone Weil (sebbene in quest'ultimo caso l'avvicinamento alla religione fu piú concreto, almeno nel biennio 1937-1938: ma il suicidio «cataro», subito messo in ombra da una pubblicistica interessata, fu ancor piú inquietante di quello di Pavese, proprio perché pervicacemente ricercato e connesso a quella che sembrerebbe una autentica adesione al catarismo:²² una certa problematicità costitutiva, forse la paura di «abbandonarsi» dovuta ad un sottile, inconscio orgoglio — tutti tratti tipicamente *moderni* in quanto espressivi della consapevole radicalità della «scelta» della conversione — fermarono entrambi «sulla soglia» della Chiesa (quando questa era ancora tale!). Ancora, come nel caso della Weil — la autenticità della ricerca della quale è dimostrata dalla messa in pratica rigorosa, quasi ot-tusa, delle proprie idee —, la modernità di Pavese sta proprio nella irresolutezza della sua abissale sofferenza, che egli non riuscì ad integrare ed a sciogliere — conferendole un senso: e, dunque, un significato ed una destinazione — in una adesione alla fede che fosse piú che timidamente approcciata. In questo senso, il caso del letterato di origini piemontesi costituisce un eloquente specchio di alcune tendenze operanti presso molti occidentali contemporanei tanto sensibili quanto «irregolari»: ossia, educati secondo istanze non cattoliche, ma — forse proprio per questo in maniera ancor piú genuina — aperti alla dimensione religiosa, e quindi intimamente scissi tra sincera ricerca di significato ed autenticità e costitutiva «problematicità» della loro natura, spesso estenuatasi in un

22 Cfr. S. Borselli, «Il suicidio di Simone Weil e la *machinè* intellettuale», *Il Covile* 784, 2014, pp. 2-3.

approccio talora eccessivamente critico (in senso tecnico) alla vita, al Cristianesimo ed alla sua Tradizione. Per il tipo umano incarnato da Pavese, vale *a fortiori* il monito di S. Agostino, che si connette all'accettazione della croce:

Il mondo è come un torchio, che preme.
Se tu sei morchia, vieni gettato via; se sei
olio vieni raccolto. Ma essere spremuti è
inevitabile.



Questo articolo costituisce un considerevole ampliamento di un lavoro apparso su *Il Covile* 773 (2013), pp. 6-7 (ringrazio l'amico S. Borselli per le utili puntualizzazioni). Ho tratto l'espressione «sulla soglia della Chiesa» da un lavoro di G. Gaeta, «Sulla soglia della Chiesa», postfazione a S. Weil, *Lettre à un religieux* (1951), tr. it. Milano 1996, pp. 97-128; della stessa postfazione, però, non posso condividere l'impianto generale.