

FRANCESCO CAPELLO

L'ATTRAZIONE FATALE DELL'ORIGINE

Sul "principio come fine" in Pavese, Freud e Calvino

ABSTRACT: Taking its cue from an observation Pavese made in his private journal on the psychoanalytic notion of death drive, the first part of the article examines the manifold developments, throughout the 1920s, of Freud's insight in relation to a mysterious "need to restore an earlier state of things". Particular attention in this regard will be given to the ideas of *Todestrieb*, identification, "oceanic feeling", and prehistory. The article then proceeds to illustrate a number of significant analogies between Freud's treatment of this subject and Pavese's discourse on the category of "primeval", showing at the same time how the two authors positioned themselves quite differently *vis-à-vis* what might be termed the fatal attraction of Origins. Lastly, it will be argued that the implicit critique to Pavese's "myth of return" developed by Calvino in the *Cosmicomics* and other texts from the mid-1960s is informed by assumptions on the psychological significance of the motif of Origins that are fundamentally compatible with those outlined by Freud.

KEYWORDS: Pavese; Freud; Calvino; Death Drive; Origins; Return; "Oceanic Feeling".

Introduzione

A sentire Freud (*Essais de Psychanalyse*) tutto il pensiero nasce dall'istinto della morte: è uno sforzo per *legare* i moti fuggitivi, dionisiaci, libidinosi della vita, in uno schema che contenti il narcisismo dell'io. L'io tende alla regressione verso la quiete, a bastare a se stesso, nella sua immobilità e assenza di desideri. (Pavese 2000, 209)

In quest'unico cenno che Pavese riserva a Freud nel *Mestiere di vivere* (8 nov. 1940), Giuditta Isotti Rosowsky ha ravvisato un "lapsus per condensazione ed ellissi, che attribuisce all'istinto di morte la funzione di Eros" (454). In assenza di Pavese, di uno psicoanalista e di un lettino, la studiosa accortamente rinuncia a mettersi in cerca del "significato intrinseco" (*ibid.*) di quello che a dire il vero, più che un atto mancato in piena regola, potrebbe essere un semplice fraintendimento: un abbaglio sulle cui possibili determinanti, non necessariamente rimosse, vale in ogni caso la pena di interrogarsi.

In prima battuta, viene spontaneo considerare come la commistione di elementi vitali e mortiferi si presenti nell'opera di Pavese con una certa salienza.¹ Vero è pure che, al di

¹ Esemplari nel primo libro postumo versi come "Sei la vita e la morte" o "Verrà la morte e avrà i tuoi occhi", rivolti entrambi all'amata (Pavese 1998). La sovrapposizione di istanze vitali (meglio forse: vitalistiche) e morte si manifesta ad ogni modo in Pavese da prima della sua lettura di Freud nei tardi Anni '30: essa caratterizza ad esempio il trattamento del motivo solare in *Lavorare stanca*, configurato a

là di una sua eventuale predisposizione a recepire in tal senso (distorcendolo, quindi) il significato del concetto freudiano,² Pavese potrebbe essere stato fuorviato anche dal disorientamento di cui Freud stesso dà mostra in *Al di là del principio di piacere*: il più speculativo e labirintico dei suoi scritti. Infatti, laddove per buona parte del libro Freud introduce il *Todestrieb* presentandolo preposto allo scioglimento (non dunque al costituirsi) di legami e pensieri – e contrapposto pertanto alle forze aggreganti di Eros –, nelle ultime pagine del lavoro, in cui l'attenzione è puntata sull'“origine della riproduzione sessuale e la provenienza delle pulsioni sessuali in genere”, egli si ritrova poi a concludere, spiazzato: “dobbiamo supporre che fin dall'inizio [le pulsioni di morte] si siano associate alle pulsioni di vita”. È a supporto di questa ipotesi che, quasi scusandosene,³ Freud procede a evocare il mito platonico dell'androgino, sottolineando come l'elemento in comune tra la pulsione di morte e quella sessuale sarebbe il “bisogno di ripristinare uno stato precedente”: per la materia l'inorganico, per l'androgino l'interezza.

Appunto sulla natura e sulle implicazioni di questo “stato precedente” (primigenio, come si vedrà) mi propongo di gettar luce nel presente lavoro, con lo scopo di mostrare:

- la centralità e le diverse declinazioni del motivo dell'originario nel pensiero freudiano degli Anni '20, evidenziando in particolare il *côté* implicitamente relazionale che ne sottende la posizione teorica dichiarata (unipersonale e biologistica);
- la possibilità di leggere, a partire da quest'ultimo vertice, le varie configurazioni del discorso freudiano sulle origini come trasposizioni di un suo interesse per la genesi del mentale, e per lo stretto legame che esso ha con la polarità fusione/separatezza tra soggetto e oggetto;
- le analogie tematiche, figurative e (a livello intuitivo) anche concettuali riscontrabili tra l'“ossessione dell'origine” pavesiana (Gasperina Geroni 2020) e le riflessioni di Freud – analogie di caratterizzazione di fronte alle quali i due autori assumono nondimeno posizioni assai differenti. A questo riguardo, rileverò anche come la critica di Calvino (nelle *Cosmicomiche* e dintorni) al trattamento del tema del ritorno da parte di Pavese poggi su presupposti fondamentalmente compatibili con quelli freudiani.

fasi alterne in senso positivo (laddove il sole/oggetto-totale è datore di vita) e negativo (sole distruttore). Si veda su questo aspetto Capello (2020, 90).

² Proprio Freud (1977) sottolinea del resto come “gli uomini sono raramente imparziali quando si tratta delle cose ultime, dei grandi problemi della scienza e della vita. Credo che in questi casi ciascuno di noi sia dominato da intime e profondissime predilezioni di cui le nostre speculazioni fanno inconsapevolmente il giuoco.” (245).

³ “... in un ambito completamente diverso incontriamo un'ipotesi . . . ma essa ha un carattere talmente fantastico – è certamente un mito assai più che una spiegazione scientifica – che non oserei menzionarla” (Freud 1920, 242-3).

È certo negli anni successivi alle prime letture psicoanalitiche che l'attenzione di Pavese si è più visibilmente concentrata sull'idea di "uno stato anteriore alla vita che nell'infanzia è ancora fresco e lascia tracce".⁴ Va detto però che l'associazione, da lui spesso riproposta, tra questo "stato anteriore" e la morte – associazione postulata, come accennato appena sopra, anche in *Al di là del principio di piacere* – non può essergli stata ispirata direttamente da Freud. Già nell'ottobre 1938, un anno prima di accostarsi all'edizione Payot degli *Essais de psychanalyse*,⁵ Pavese appuntava infatti nel *Mestiere*: "Non è vero che la morte ci giunga come un'esperienza in cui siamo tutti novellini (Montaigne). *Tutti prima di nascere eravamo morti*" (corsivo mio). Per rinvenire una credibile fonte testuale di questa fantasia/rappresentazione converrebbe forse rivolgersi piuttosto alla letteratura che alla psicoanalisi: e in primo luogo all'*Alcyone* dannunziano, che come ho suggerito altrove (Capello 2020) lascia intravedere la sua durevole influenza su Pavese anche per il suo articolarsi attorno a passi-chiave in cui vita e morte convergono verso un punto unico di origine, estinzione, indimento e palingenesi – a partire dal tuffo di Glauco nel gorgo nel 'Ditirambo II'. Le pagine che seguono, accennando da un lato ai limiti dell'influenza diretta di Freud su Pavese, mirano dall'altro (e soprattutto) a evidenziare le significative analogie tematiche e strutturali che, al netto delle differenze di contesto e linguaggi, legano il discorso delle origini sviluppato dai due autori (oltre che da Ferenczi e Calvino). Analogie la cui radice va individuata a mio avviso nel comune rifarsi al nesso dialettico "totalità indifferenziata/separazione" tipico delle cosmogonie mitiche, allo scopo (esplicito per i due analisti, più sottotraccia per i due scrittori) di comprendere più a fondo la natura della nascita e del funzionamento psichico.

1. Pulsione di morte / fusionalità / identificazione

La pulsione di morte⁶ è connotata in *Al di là del principio di piacere* come una posizione di passivizzazione estrema attraverso cui l'apparato psichico, analogamente alle forme di vita biologiche, cercherebbe di azzerare ogni tensione disfacendosi degli stimoli eccitanti e disperdendosi in uno stato di indisturbata quiete prossimo alla non-vita dell'inorganico. A spingere Freud a sviluppare quello che egli per primo riconosceva essere "il prodotto di un'esigenza speculativa e filosofica piuttosto che l'espressione di una necessità clinica" (Borgogno e Viola 1994, 459) era stata la necessità di comprendere più a fondo fenomeni affettivi, relazionali e comportamentali non adeguatamente

⁴ Pavese (2000, 224).

⁵ È questa la prima lettura psicoanalitica documentata di Pavese. Tra i cinque saggi freudiani qui raccolti figurano anche *Al di là del principio di piacere* e *L'Io e l'Es*, in cui il concetto di pulsione di morte viene presentato e ampiamente discusso.

⁶ Sulle tortuose vicissitudini e sulle alterne fortune della pulsione di morte rinvio all'esauriente nota storico-critica di Borgogno e Viola (1994), in cui si trovano anche le premesse per una rilettura in chiave relazionale del concetto – premesse sviluppate di recente dall'approfondito lavoro di Vigna-Taglianti (2020).

spiegati dai modelli di funzionamento mentale da lui descritti e man mano rivisitati fino alla soglia degli Anni '20: fenomeni che le vicende della guerra così come i fatti della clinica avevano messo e continuavano a porre quotidianamente in evidenza (coazione a ripetere, sadismo, masochismo, autoaggressività).

Come accennato, il concetto freudiano di pulsione si inserisce all'interno di un quadro metapsicologico di stampo unipersonale e biologistico-energetico dai marcati tratti innatisti – un modello, cioè, assai lontano dallo *Zeitgeist* teorico oggi prevalente, per cui lo sviluppo e il sorgere stesso del mentale sono in misura determinante frutto delle relazioni con l'ambiente primario e con l'oggetto. Vero è che, nello stesso giro d'anni che lo vedeva intento ad articolare l'idea di una pulsione per così dire fisico-chimica verso l'inanimato, Freud andava parallelamente riallacciandosi a suoi precedenti lavori metapsicologici sul narcisismo (Freud 1915) e sull'identificazione/incorporazione (Freud 1917) per estenderne la portata ai fenomeni di identificazione a massa (Freud 1921) emersi con inedita prepotenza proprio in quel contesto di propaganda nazionalista, guerra e rivoluzioni i cui sviluppi violenti e mortiferi gli avevano ispirato le riflessioni sul *Todestrieb*. È questo un filone distinto del suo pensiero, di cui Borgogno e Viola hanno per primi sottolineato i tratti scarsamente conciliabili con il concetto di pulsione di morte: e ciò in quanto Freud, concentrato ora sulle più arcaiche dinamiche dell'identificazione – su aspetti, cioè, niente affatto esterni alla sfera del mentale –, “fa [qui] appello a una dimensione inter-intra-soggettiva e sembra situare nelle prime relazioni oggettuali l'origine della sofferenza nelle sue forme più primitive” (464).

Osservato da un vertice prossimo a questa seconda e più sotterranea linea del pensiero freudiano, il vertiginoso sporgersi del soggetto sull'orlo del *cupio dissolvi/composita solvantur* acquisisce il significato non già impersonalmente fisico-pulsionale, bensì relazionale di affrancarlo da un rapporto differenziato con l'oggetto: di “scioglierlo” (*ab-solutus*), cioè, dal vincolo intrinsecamente conflittuale e perciò anche doloroso che ogni legame oggettuale implica, restituendolo quindi a un indifferenziato primigenio pervaso e anzi stipato da un s/oggetto la cui uniforme totalità ripara dall'insorgere di tensioni e dis-piacere. Questa differente prospettiva più sommessamente contemplata da Freud implica un importante mutamento di vertice, nella misura in cui inquadra il ritmico avvicinarsi di aggregazione e separazione, *Fort e Da*, vita e morte riconducendoli agli stati crepuscolari della soggettività e al ruolo che le vicissitudini relazionali svolgono fin dalle incerte soglie del suo sorgere – e poi nei fisiologici tramonti/assenze che accompagnano il suo corso – anziché a un “accadere psichico” inteso alla stregua delle leggi fisiche come ontologicamente a-soggettuale, e dunque spoglio di senso.

Si prenda allora il passo cruciale di *Al di là del principio di piacere* in cui Freud afferma che

sarebbe in contraddizione con la natura conservatrice delle pulsioni se il fine dell'esistenza fosse il raggiungimento di uno stato mai attinto prima. Al contrario, deve trattarsi di una situazione antica, di partenza, che l'essere vivente abbandonò e a cui cerca di ritornare al termine di tutte le tortuose vie del suo sviluppo. Se possiamo considerare come un fatto sperimentale assolutamente certo e

senza eccezioni che ogni essere vivente muore (ritorna allo stato inorganico) per motivi interni, ebbene, allora possiamo dire che *la meta di tutto ciò che è vivo è la morte*, e, considerando le cose a ritroso, che *gli esseri privi di vita sono esistiti prima di quelli viventi*. (Freud 1920, 224)

Messe a contrasto con lo sfondo della prospettiva (proto)relazionale che pure doveva essergli presente, almeno sottotraccia, mentre le scriveva, queste righe restituiscono l'immagine di un Freud che indica sì la proverbiale luna (l'attrazione fatale della "situazione antica, di partenza") fissando però in questa circostanza il proprio dito: non riferendo cioè al *bíos* (al vivere sociale/relazionale umano che genera significati) vicende che a prezzo di audaci acrobazie teoriche egli preferisce qui invece immaginare di pertinenza della *zoē*, della nuda vita.⁷

Il testo lascia effettivamente l'impressione che, nel condurre il suo ragionamento, Freud operi per certi versi come un moderno mitografo impegnato a sostituire a personaggi e *topoi* dei racconti delle origini (scientificamente poco spendibili) l'impersonale scenario rappresentativo ed epistemologico della biologia a lui contemporanea. Delle antiche cosmogonie egli preserva nondimeno intatte le linee narrative portanti: dall'inaugurale emersione dal caos ai successivi gradi di individuazione/separazione fino al ritorno all'indifferenziato. Peraltro, sebbene la presenza del mito si riveli poi anche esplicitamente nelle pagine conclusive del libro, affiorando come s'è detto in forma di "ipotesi da ultima spiaggia" con la rievocazione dell'androgino platonico, alla luce del retroterra culturale di Freud non è inverosimile immaginare che le vicende veterotestamentarie della Creazione e della Cacciata dall'Eden aleggiassero nella formulazione di questi pensieri se non altro in forma di reminiscenza. È difficile ad esempio non riconoscere, nella filigrana della pulsione di morte, l'impronta del decreto divino che colpisce Adamo: "col sudor di tua fronte mangerai il pane, finché ritornerai alla terra, perché da essa sei stato tolto; poiché tu sei polvere e in polvere ritornerai" (Gen, 3, vv 19). Anche nel testo biblico, che pure da un lato presenta la morte come pura obliterazione dall'esistente (il dissolversi nell'inorganico), è infatti presente un vertice relazionale laddove viene tematizzato il *ritorno irresistibile verso qualcosa* che è al contempo originario ma soprattutto *indistinto da sé* (polvere che si riconduce alla sua stessa matrice, la madre terra) – situazione del resto strutturalmente analoga a quella del mito dell'androgino, in cui lo "stato precedente" a cui gli uomini tenderebbero *non è l'inesistenza e nemmeno la dissoluzione in sé e per sé, bensì una modalità relazionale di primigenia indistinzione con la propria matrice vivente/sorgente di vita*.⁸

⁷ Prendo a prestito la nota distinzione di Agamben (1995): "*zoē* [esprime] il semplice fatto di vivere comune a tutti gli esseri viventi (animali, uomini o dèi) e *bíos* [indica] la forma o maniera di vivere propria di un singolo o di un gruppo" (3).

⁸ Nella Genesi ogni nascita – ad eccezione di quella della terra, che non a caso "in principio" è un abisso informe – è significativamente collegata a un atto di separazione dall'indistinto: "In principio Iddio creò il cielo e la terra. La terra era una cosa senza forma e vuota: una tenebra ricopriva l'abisso . . . Vide Iddio che la luce era buona e separò Iddio la luce dalle tenebre . . . Iddio fece il firmamento e separò le acque che sono sotto il firmamento da quelle che sono al di sopra [per poi procedere alla separazione

È quindi un Freud singolarmente ondivago quello che, in questo inizio di Anni '20, si trova a camminare sul crinale tra materialismo chimico-biologico e "verità narrativa" (attinente, come lo è il mito, alla vita psichica e al suo ruolo nell'esperienza umana). E sebbene non manchino passi in cui mostra di cogliere l'importanza che la modulazione di questo doppio registro ha per il discorso che va svolgendo – lo testimonia la connessione che traccia a un certo punto tra il sorgere della nuda vita e le origini della "coscienza" –⁹ egli non sembra poi considerare fino in fondo che prestare realmente credito, sia pur tra cautele e riserve, a un concetto di pulsione di morte in quanto riferito alla nuda vita equivarrebbe a trattare il proprio stesso mito biologico alla stregua di una verità storica. Porterebbe cioè a compiere la stessa operazione che di lì a pochi anni (nel 1927 del *Futuro di un'illusione*) rimprovererà a sua volta agli uomini di fede come fallace e puerile: quella di voler riconoscere nella narrazione religiosa la testimonianza di una realtà storica mai direttamente attinta e verificata, piuttosto che il riflesso di *un'esperienza vissuta sì realmente ma su un diverso piano* (la vita psichica e relazionale) e in un altro tempo (la vita prenatale e l'infanzia). Ciò che i miti ricordati (o creati) da Freud sembrano esprimere laddove ci si dispone a coglierne il carattere di verità narrativa – e dunque la pertinenza a un universo psichico strutturalmente propenso (come Freud per primo ha insegnato) a esprimere e rappresentare in primo luogo i propri processi e contenuti – si potrebbe allora più legittimamente tradurre al livello della "verità storica" con una formulazione di questo tipo: la psiche umana ha per originaria matrice l'esperienza somatopsichica di un senso di continuità improntato all'identico/non-differenziato – e la sua nascita e il suo sviluppo, o il suo contrarsi e implodere, sono legati alla possibilità (o meno) di distanziarsi da questa matrice, e alle diverse modalità di gestione del rapporto con la discontinuità. Questa prospettiva, che qui delineato in

dell'“asciutto' dalle 'acque'”]. Adamo è terra che nasce alla vita nel momento in cui viene separata dalla (madre) terra, e per parte sua Eva prende forma lasciando le carni di Adamo. La coppia acquisisce poi consapevolezza della differenza (separazione) sessuale (diventa cioè potenzialmente generativa) proprio laddove prende le distanze dalle consegne divine disubbidendovi, e lasciandosi in tal modo alle spalle anche il destino che Iddio aveva loro riservato per l'eternità (il ruolo di “cultori e custodi” dell'Eden); la medesima congiuntura è inoltre segnata anche da una separazione spaziale (l'espulsione dall'Eden-grembo) e temporale (la mortalità e l'invecchiamento inaugurano lo scorrere del tempo: pur esso una dimensione separante, tanto che i Greci avevano dotato *Cronos* di un falchetto). La polarità distinzione/con-fusione permea anche le narrazioni greche delle origini: come riassume Jean-Pierre Vernant (2000) “in principio, fu Voragine. I Greci la chiamarono *Chaos* . . . È un vuoto, un vuoto oscuro, dove niente può essere distinto. È un punto di caduta, di vertigine e di confusione, un precipizio senza fine . . . tutto può essere ingoiato e confuso . . . Poi apparve la Terra . . . La Terra possiede una forma distinta, separata, precisa. . . . *Chaos*, dunque, è un sostantivo neutro e non maschile. *Gaia*, la Terra madre, è evidentemente femminile” (9-11). Spicca qui per la sua analogia con il testo biblico la primordiale indistinzione dei sessi che caratterizza il *Chaos* (nella misura in cui ancora non si è presentato il “taglio” della differenza: la parola “sesso” deriva infatti dal verbo latino *secare*, tagliare).

⁹ “In un certo momento le proprietà della vita furono suscitate nella materia inanimata dall'azione di una forza che ci è ancora completamente ignota. Forse si è trattato di un processo di tipo analogo a quello che in seguito ha determinato lo sviluppo della coscienza in un certo strato della materia vivente” (Freud 1920, 224).

termini psicoanalitici più “contemporanei”, pone al centro le arcaiche vicende identificatorie sulle quali Sándor Ferenczi si sarebbe concentrato nel 1922 recensendo *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921):

According to Freud, as revised and supplemented by Ferenczi, there is always a specific libidinal process, namely, identification. Objects from the external world are ‘incorporated’ not in reality, as in the cannibalistic phase, but only in the imagination. [...] Fixation to the stage of identification makes it possible to regress from the later phase of object love [Adamo ed Eva sessuati dopo la caduta] to the earlier state of identification [l’Eden indifferenziato, regno presessuale dell’identico]. (Anzieu 2001, 45)

Nota Isotti Rosowsky (1992) come gli appunti di lettura pavesiani di *Psicologia delle masse* rivelino “un’attenzione vivissima rivolta ai meccanismi delle identificazioni” (460). Non si tratta di un interesse casuale. Infatti, nella misura in cui l’identificazione rappresenta “la più primitiva e originaria forma del legame emotivo” (Freud 1977, 294), essa risulta naturalmente apparentata alle due principali figurazioni dei primordi psichici nelle opere freudiane degli Anni ‘20: quei temi-chiave del marino e del (cannibalico) tempo preistorico che, com’è stato mostrato in lavori recenti, rappresentano anche per Pavese nodi simbolici/psicologici centrali.¹⁰

2. Figure dell’originario: oceano e preistoria

Due anni dopo aver rilevato in *Psicologia delle masse* “la scoperta di un nuovo stadio dello sviluppo dell’io e della libido” (Ferenczi 1922, 373), Ferenczi pubblica *Thalassa* (1924): singolare cosmogonia psicoanalitica che, ripercorrendo le vicende relative alla nascita e alle più arcaiche fasi di sviluppo della mente umana, segue in parallelo i primordi acquatici della nostra specie e quelli amniotici di ciascun individuo. Sottolineando da un lato come lo stadio evolutivo dell’identificazione svolga per il bambino una funzione di ponte, aiutandolo ad attraversare la “terra del medio” (Cassullo 2011, 76) tra l’Io e il mondo esterno e ad abbandonare contestualmente il narcisismo primario, Ferenczi si volta anche all’indietro per considerare gli eventi relazionali e fisiologici che, in seguito alla nascita, risospingono in direzione contraria verso il mare delle origini. Tra questi evidenzia in particolare il sonno, il coito e l’oralità: tre diverse forme di riduzione della tensione somatopsichica – e quindi di annullamento del vuoto e dello spazio che separa: dello scarto tra soggetto e oggetto.

A distanza di cinque anni, Freud – che già in *Psicologia delle masse* si era concentrato su richiami (ai suoi occhi) regressivi simili a questi ma di marca identificatoria, come l’unione a massa e l’innamoramento – si misura a sua volta, seppur più tangenzialmente e per via di metafora, con il motivo della pienezza acquatica inaugurale. Lo fa affrontando senza indugi, già in apertura del *Disagio della civiltà* (1929), la questione del “sentimento oceanico”: il fulcro attorno a cui proprio in quegli anni ruotava il suo scambio epistolare

¹⁰ Cfr. rispetto al primo Capello (2020), e sul secondo Capello (2021).

con Romain Rolland sulla natura della religione e sulla “fonte autentica della religiosità” (557).¹¹ Freud si propone qui di mettere alla prova l’ipotesi per cui il “senso della ‘eternità’, un senso come di qualcosa di illimitato, di sconfinato” (557) che lo scrittore francese si rifiutava di collocare sul piano delle credenze infantili criticate ne *Il futuro di un’illusione*, potesse essere considerato “*fons et origo* di tutti i bisogni religiosi” (558). Al centro della sua analisi è la tensione a “Essere uno con il tutto” (565): a un indifferenziato, cioè, strutturalmente affine al fenomeno dell’innamoramento – al cui “culmine . . . il confine tra Io e oggetto minaccia di dissolversi” (559). Un tendere all’Uno che Freud, immaginandolo da una parte “volto alla restaurazione del narcisismo illimitato” e dall’altra come un “primo tentativo di consolazione religiosa, come un altro modo di negare il pericolo che l’Io riconosce come minaccia incombente dal mondo esterno” (565), riconduce nella sua ricostruzione “a una prima fase del sentimento dell’Io” (564; corsivo mio).

Rispetto a quest’arcaica costellazione di vissuti che riorienta il soggetto verso la totalità originaria, Freud esprime da subito un suo personale senso di estraneità e sospetto¹² – rincarando poi anche la dose quando a distanza di poche pagine traspone il discorso dall’ambito dell’oceanico a quello del primitivo, e dalla storia dell’individuo a quella della specie. La sua argomentazione lo porta infatti a discutere, all’inizio del terzo capitolo,

una tesi [che gli pare] così sorprendente che subito dobbiamo soffermarci su di essa. Sostiene, tale tesi, che gran parte della colpa della nostra miseria va addossata alla nostra cosiddetta civiltà; saremmo molto più felici se vi rinunciassimo e trovassimo la via del ritorno a condizioni primitive. (577)

Condizioni che poco oltre Freud chiama anche “tempi precedenti” (580): scelta lessicale (*früherer Zeiten*) in cui ancor più chiaramente si evidenzia la continuità che, riavvolgendo il filo della sua concettualizzazione, lega questa preistoria della specie al sentimento oceanico e alle identificazioni primitive dei singoli, via via fino al costruito biologico della pulsione di morte di quasi dieci anni prima (si ricorderà la “situazione antica, di partenza”). Non sorprenderà a questo punto che, analogamente al sentimento oceanico, anche la tesi “primitivista” incontri il rifiuto di Freud: i legami oggettuali da cui dipendono la vita civile e, parimenti, quella psichica, sono infatti ai suoi occhi fondamenti irrinunciabili per il vivere umano (*bíos*), per alto che sia il prezzo che essi impongono agli

¹¹ Per un’analisi approfondita e contestualizzata della corrispondenza tra Freud e Rolland rinvio alla prima parte del volume di William Parsons (1999).

¹² Cfr. già nella prima pagina del volume “Per quel che mi riguarda, non riesco a scoprire in me questo sentimento ‘oceanico’” (558). Ma si veda nell’epistolario (Freud 1990): “In quali mondi, per me estranei, Lei [Rolland] si muove! La mistica è per me qualcosa di precluso, come la musica” (323). Noto a margine come mistica e musica fossero per Freud continenti altrettanto minacciosamente oscuri (perché sentiti potenzialmente fautori di una disposizione passiva) di quello femminile-materno. Su quest’ultimo aspetto, cfr. Speciale-Bagliacca (2002), mentre sulle resistenze di Freud all’oceanico cfr. Ackerman (2017).

individui di pagare. Un sacrificio di gratificazioni, questo, che nell'orizzonte epistemologico biologista-energetico da lui mai abbandonato consiste di fatto in una "rinuncia pulsionale" (581)¹³ ma che in una prospettiva più contemporanea si potrebbe leggere partendo dall'assunto che il pensiero e la capacità di sostenere la propria mente nascono dallo sviluppo graduale di una tolleranza della frustrazione e dell'assenza/separatezza dell'oggetto.¹⁴

3. S/gorgo: il verso della spirale

Come si anticipava sopra, accanto ai temi fusionali del sonno e del coito – ma anche dell'innamoramento, dell'immersione/unione a massa e dell'incorporazione cannibalica – l'acquatico e il primitivo configurati come forme di ritorno a un principio/passato essenziale e in definitiva come fantasticata, gratificante *eliminazione della distanza dal punto d'origine* rivestono un ruolo di particolare importanza nell'opera di Pavese, oltre che nelle sue vicende professionali e personali: dai versi di adolescente di "Tango" al battesimo ufficiale di poeta con "I mari del Sud" e alla traduzione di *Moby Dick*,¹⁵ dalla prima sezione ("Il mare") di *Feria d'agosto* al sinistro "Schiuma d'onda" dei *Dialoghi con Leucò* – opere, queste due ultime, scritte in concomitanza all'impegno editoriale come co-direttore della "collana viola" etnologica einaudiana (Ferretti 2017). Essendo altamente improbabile che Pavese abbia mai letto *Il disagio della civiltà, Totem e tabù o Thalassa*,¹⁶ è difficile immaginare un'influenza psicoanalitica diretta in questa sua scelta di temi – mentre almeno rispetto al primitivo è sicuro l'influsso di Frazer tanto su Pavese (dal 1933) quanto, prima di lui, su Freud.

Ad ogni modo, rispetto all'originario, la somiglianza che più colpisce tra le narrazioni pavesiane e le teorizzazioni di Freud è il suo caratterizzarsi al contempo come sorgente di vita, polo d'attrazione e pericolo mortale. Al pari della donna – assimilata quasi di regola da Pavese a un'agognata totalità da incorporare come un frutto, o in cui specularmente perdersi eliminando ogni confine – anche per oggetti come il gorgo o il

¹³ Proprio al tema della "rinuncia pulsionale" Laplanche (1998) riconduce un'altra celebre frase freudiana relativa al processo dello sviluppo psichico: "Dove era l'Es, deve subentrare l'Io. È un'opera di civiltà, come ad esempio il prosciugamento dello Zuiderzee" (Freud 1979, 190). Vale la pena di rimarcare come la conquista della civiltà – ovvero dell'attività ("opera"), dell'Io e del pensiero – sia qui raffigurata come processo di "prosciugamento": di separazione e passaggio, ancora una volta, dall'acqua alla terra.

¹⁴ Per Bion (1970), ad esempio, la possibilità di avere uno spazio mentale riempibile/rappresentabile dai pensieri è legato alla possibilità di sopportare l'assenza momentanea dell'oggetto ("*the place where something was*").

¹⁵ Per un'analisi del tema dell'oceanico in Melville in relazione al Freud del *Disagio della civiltà* rinvio ancora ad Ackerman (2017).

¹⁶ Il titolo di *Totem e tabù* era ben presente allo scrittore, che vi fa anche riferimento nella prefazione alla prima edizione dei *Dialoghi con Leucò*. Non risulta tuttavia che egli abbia letto il libro: Rosowsky 1992 rileva anzi come, sorprendentemente, nemmeno uno dei tanti riferimenti all'opera presenti nel volume Payot degli *Essais de psychanalyse* sia evidenziato da sottolineature di Pavese.

sole (frequenti *senhals* del femminile)¹⁷ si può in effetti osservare che sono “la vita e la morte” (nota 1): essi incarnano cioè un oggetto totale dai quali la vita bensì promana, ma la cui densità irresistibile attira all'indietro minacciando finanche di estinguerla. Ancora una volta, il margine fragile dell'esistenza risiede nel *non tornare troppo (o soltanto) indietro*.

Si prenda allora, in “Verrà la morte e avrà i tuoi occhi”, il fatale “scenderemo nel gorgo muti” indirizzato a Constance Dowling: verso che icasticamente dà corpo alla fantasia di (ri)diventare da due (differenza oggettuale) uno solo (identità narcisistica) – fusi insieme,¹⁸ quindi, nel punto centrale di un vortice dove anche quei ponti con l'altro che sono il linguaggio e il simbolico si contraggono nel silenzio e nella concretezza della distruzione (qui un suicidio chiaramente preannunciato).¹⁹ Ecco: ciò che di fronte a rappresentazioni di questo tipo preme osservare è che il gorgo rappresenta per Pavese non soltanto la fine e la morte, ma accanto a queste – fatto significativo, per lui che in quegli anni traduceva la *Teogonia* di Esiodo (nota 5) – anche l'origine. I *Dialoghi con Leucò* (1947), ad esempio, si erano chiusi con la seguente rievocazione della palude Boibeide:

Una landa nebbiosa di fango e di canne, com'era al principio dei tempi, in un *silenzio gorgogliante*. Generò mostri e dèi di escremento e di sangue [...] Nessuna voce vi giunge [...] Non avete un istante [...] che non *sgorghi dal silenzio delle origini*. (Pavese 2014, 166; corsivi miei)

Uno s-gorgare affiancato anche qui al silenzio (“nel gorgo muti”) – e che significativamente, se si tiene presente il nesso istituito da Freud tra religioso e oceanico, ritroviamo associato già qualche anno prima nientemeno che alla “divinità” e alla “sommersione in un mare”. Si legge infatti nell'appunto del *Mestiere* del 29 gennaio 1944:

si vorrebbe soltanto goder sempre quello sgorgo di divinità. È questa senza dubbio la *mia* strada per giungere alla fede, il mio modo di esser fedele. Una rinuncia a tutto, una sommersione in un mare di amore, un mancamento al barlume di questa possibilità. (Pavese 2000, 272)

Anche in *Feria d'agosto* (1946), del resto, Pavese connota lo stesso mitologema attraverso categorie che nella sostanza ricalcano quelle utilizzate da Freud (e Ferenczi): l'acquatico (tuffo, gorgo), il binomio preistoria/infanzia e l'arcaica dinamica identificatoria (“*eravamo* il gorgo stesso”). Nella citazione che segue si prenda nota di come, alla riduzione di distanza attuata mediante il tuffo, corrisponda la regressione postulata da Freud da una logica del pensiero transitiva/oggettuale, “lo ammirassimo”, a una copulativa di identità: “eravamo”):

¹⁷ Cfr. Capello 2020.

¹⁸ Nicola Turi (2018) ha rilevato acutamente il carattere di “plurale simbiotico” (454) di questo verso.

¹⁹ Cfr., a conferma, l'appunto sul *Mestiere* del 27 maggio 1950: “Adesso, a modo mio, sono entrato nel gorgo [...] La risposta è una sola – suicidio” (Pavese 2000, 396).

Perché davvero nell'infanzia eravamo un'altra cosa. Piccoli bruti inconsapevoli, il reale ci accoglieva [...] Nessun pericolo che allora lo ammirassimo e volessimo tuffarci nel suo gorgo. Eravamo il gorgo stesso. (157)

Si è visto tuttavia come alla fine, in questo gorgo-indifferenziato, Pavese non rinuncerà a tuffarsi nemmeno da adulto: sfidando con uno di quei salti all'indietro da cui Freud aveva messo in guardia il "pericolo" del rapporto non-mediato con l'essenza originaria.

Avviandomi a concludere, mostro succintamente come tre racconti calviniani scritti tra il 1964 e il 1967 – un periodo in cui Pavese era certo molto presente a Calvino, allora impegnato a curarne l'epistolario insieme a Lorenzo Mondo, che gli aveva da poco mostrato il Taccuino segreto – si possano credibilmente leggere come critica al discorso pavesiano sulle origini. Una critica a seconda dei testi più o meno esplicita, ma in tutti i casi radicale nei suoi termini – e soprattutto, alla luce di quanto argomentato sinora, fondata su assunti vicini a quelli di Freud.

Del primo testo, la cosmicomica "Tutto in un punto", rilevo intanto come la colorita reinvenzione del *Big bang* offra l'immagine affettivamente capovolta della nera entropia di "Verrà la morte e avrà i tuoi occhi". Al mortale gorgo centripeto fa qui da contraltare l'esplosione della vita, che insieme allo spazio-tempo vede affacciarsi anche altre forme di distanza: quelle della *relazione* e del *pensiero*. Qfwfq ricorda come, prima che accadesse quel "qualcosa di straordinario" (122) che è la nascita (del cosmo, dell'individuo, della psiche), "si stava così bene tutti insieme" (*ibid.*); riconosce del resto anche l'insufficienza di questa beatitudine ("qualcosa... doveva pur accadere", *ibid.*), dopo aver rilevato come uno scenario siffatto non lasciasse *spazio* per la coppia sessuata²⁰ ma soltanto per le totalità speculari del promiscuo e della castità:

...la felicità che mi veniva [dalla signora Ph(i)nk_o] era insieme quella di celarmi io puntiforme in lei e quella di proteggere lei puntiforme in me, era contemplazione viziosa (data la promiscuità del convergere puntiforme di tutti in lei) e insieme casta (data l'impenetrabilità puntiforme di lei). (121)

Ora se da un lato, tenendo a mente le personali vicende di Pavese, l'idea di castità/impenetrabilità può evocare lo spettro dei ripetuti fallimenti insieme sessuali e relazionali di cui il *flirt* con l'idealizzata Dowling, dedicataria di "Verrà la morte", è solo l'ultimo esempio,²¹ sul piano del raffronto testuale e rispetto alla "contemplazione viziosa" dell'universo in stato prenatale ci si sente sollecitati da un altro ricordo: nei versi di "Verrà la morte", infatti, il richiamo del gorgo prefigurato da un narcisistico ripiegarsi

²⁰ Figura del pensiero nel mito non meno che in psicoanalisi: basti pensare a come, nelle cosmogonie della Grecia arcaica, il corso della vita e delle generazioni prenda avvio grazie allo spazio (sessuale) aperto da Cronos tra Gaia e Urano. Sul piano simbolico, il "taglio" subito da quest'ultimo segna il passaggio da un legame adesivo (da "cordone ombelicale") con la madre-terra a un rapporto di coppia sessuata (basata cioè sulla separatezza: sulla distanza creata dal taglio, dal *secare*).

²¹ Cfr. Capello 2021 su alcuni risvolti psicologici delle rappresentazioni relazionali e sessuali in Pavese, e anche sugli elementi che autorizzano a ricondurre a Pavese una serie di scritti calviniani di questo periodo che pure non lo menzionano esplicitamente.

su se stessi (“su te sola ti pieghi / nello specchio”) è associato all’idea di un “vizio assurdo”.²² Un *vizio*, quello di Narciso, a cui Calvino (1992) contrappone una virtù, la generosità della signora Ph(i)nk₀: “in mezzo al chiuso nostro mondo meschino era stata capace d’uno slancio generoso, il primo” (122). Nemmeno sembra casuale che Calvino si soffermi qui particolarmente sulla generosità del seno della signora, nelle forme come nell’offerta (“la signora Ph(i)nk₀, il suo seno, i suoi fianchi . . . il petto di lei calando sul gran mucchio di farina e uova che ingombrava il largo tagliere”, 120-22): il movimento a cui assistiamo nell’istante in cui alla signora, per la prima volta nella storia universale, viene in mente di nutrire qualcun altro (““Ragazzi, che tagliatelle vi farei mangiare!””, 122), è infatti un passaggio di nascita dall’auto-centratezza all’orizzonte etico, dall’identificazione narcisistica primitiva all’amore oggettuale,²³ e insomma (mi rifaccio al Franco Fornari de “La nascita psichica”), *dall’utero al seno*. Ma come Freud aveva compreso, questa civile prosocialità che *apre* e libera – nella metafora fisica del racconto lo spazio e il tempo, sul piano psichico il mondo delle relazioni e degli scambi (perché si possa dare occorre infatti una separatezza) – ha un prezzo: quello del distacco e del rimpianto per ciò che si è lasciato indietro, per l’origine appunto (“...e lei [la signora Ph(i)nk₀] da quel momento perduta, e noi a rimpiangerla”, 123).

Si tratta tuttavia di un conto che bisogna essere in grado di pagare, perché chi tenta di sottrarsi alla nostalgia finisce poi per restarne vittima: ed è questo il freudianissimo (auto)ammonimento che trapela dall’ultima cosmicomica di *Ti con zero* (1967), “Il sangue, il mare” (Calvino 1992). Nel cappello introduttivo il lettore è tentato di riconoscere una ripresa diretta di *Thalassa*:²⁴

Le condizioni di quando la vita non era ancora uscita dagli oceani non sono molto mutate per le cellule del corpo umano, bagnate dall’onda primordiale che continua a scorrere nelle arterie. Il nostro sangue ha infatti una composizione chimica analoga a quella del mare delle origini. (257)

Proprio verso quel mare ineluttabilmente si dirige il conducente dell’auto in cui viaggia anche Qfwfq: un “Dottor Cècere” che richiama Pavese fin dal nome (Cesare) e che condivide con lui, insieme alla passione per i primordi, anche altri correlati segni particolari – la propensione all’innamoramento, alla perdita dell’autocontrollo, alla fretta di vicinanza, persino al “cannibalismo”. L’esito sarà un “tuffo” mortale da uno strapiombo

²² Il Pavese saggista, spesso in controtendenza e direi anzi in lotta con quello lirico (Ferretti 2017), scriveva a questo proposito nel 1943-44 di “Mal di mestiere” (in *Feria d’agosto*): “La tentazione di riattingere con amplesso innaturale l’universo preinfantile delle cose, è il peccato” (Pavese 1946, 157).

²³ Ha ragione Belpoliti (2006) a definire Calvino “uno degli scrittori più antinarcisisti della letteratura italiana; egli legge il mito di Narciso come una doppia perdita: dell’io e del mondo” (288). Implicita nel discorso di Belpoliti è anche la contrapposizione, da parte di Calvino, dello specchio liquido/immersivo di Narciso a quello separante di Perseo: separante in quanto collegato da un lato alla triangolazione (interruzione dello sguardo diretto) e dall’altro al *taglio* della testa di Medusa, figura della totalità e della morte (288-93).

²⁴ Calvino scrive il racconto un anno dopo la pubblicazione italiana del testo di Ferenczi per Astrolabio (1965); sebbene nello “scaffale di psicoanalisi” della sua biblioteca non si trovi traccia del volume, potrebbe comunque averlo letto e venirne ispirato.

che ricondurrà Cècere nel mare (di sangue) da cui proviene. Ai fini della mia lettura, non è peraltro secondario che la perdita di controllo dell'auto che porta alla caduta nel burrone – il venir meno della capacità di controllo/direzionamento propria dell'Io – sia causata dalla fretta-fame di Cècere, il quale, istigato da una compagna di viaggio di cui è invaghito ad affrettarsi verso una stazione di servizio per mangiare un minestrone freddo e non restare a pancia vuota, è subito pronto a farsi spericolato alla guida. Alla luce di quanto argomentato si può allora osservare come, *rifiutando di dover attendere il seno* – l'oggetto che in quanto separato non si può controllare asservendolo ai propri bisogni – *Cècere torna indietro nell'utero* (mare-ambiente-amniotico privo di vuoti).²⁵ Prima di schiantarsi insieme ai compagni di viaggio, ad ogni modo, il compagno di viaggio Qfwfq-Calvino fa ancora in tempo a qualificare la manovra dell'incauto guidatore come “rischiosa, una finta manovra rischiosa” (262). Se la natura del rischio è evidente, è soprattutto su quel “finta” che interessa soffermarsi – anche perché enfaticamente ribadito poco oltre:

... questa stolta storia di sorpassi [continua] a cercare un significato . . . nel solo stolto modo che sa . . . un finto ritorno a un mare di sangue che non sarebbe più sangue né mare . . . rischio del possibile ritorno del nostro sangue dal buio al sole, dal diviso al mescolato, finto ritorno, come tutti noi nel nostro ambiguo gioco fingiamo di dimenticare, perché il dentro d'adesso una volta che si versa diventa il fuori d'adesso e non può più tornare a essere il fuori d'allora. (262-63)

Finti sono per Qfwfq la manovra e il ritorno (rispettivamente mezzo e scopo) perché frutto entrambi di un autoinganno (“fingiamo di dimenticare”), di un miraggio: di un fraintendimento, insomma, analogo nella struttura ideativa non solo ai tuffi pavesiani nel gorgo, ma agli ondeggiamenti teorici del Freud di *Al di là del principio di piacere*: precisamente quelli che, in apertura, non escludevo potessero aver favorito il travisamento psicoanalitico di Pavese nell'appunto del *Mestiere*. Non meno dello scrittore, infatti, anche l'analista prende un abbaglio laddove crede di scorgere sul terreno della realtà fisica uno scenario che pertiene alla psiche. È quanto accade a Freud quando concettualizza la pulsione di morte come entità biologica prima che psicologica: a suo modo “dimentico”, in quelle pagine, di come le radici del sentimento oceanico affondino nell'indistinto – e cioè a una forma di relazione, nella misura in cui appartiene all'esperienza umana – e non nell'inorganico. Ed è ciò che, su un piano drammaticamente più concreto, accade a Pavese quando si dà la morte. Il momento in cui egli abbandona il registro del simbolico (della distanza/separatezza) per riparare nel grado zero dell'azione non mediata e del gesto suicida (“nel gorgo *muti*”; “*Non parole. Un gesto. Non scriverò più*”, Pavese 2000, 400; corsivi miei) coincide infatti con la scelta paradossale di liberarsi da una sofferenza della psiche eliminando il corpo. Al che Calvino sembra rispondergli

²⁵ L'itinerario dall'utero al seno di “Tutto in un punto” viene qui dunque percorso in senso inverso. Rispetto al “mare di sangue comune” che ne risulta, cfr. l'associazione di sangue e gorgo nella lettera che Pavese scrive a Muscetta a proposito del *Tiro al piccione* di Giose Rimanelli (11 maggio 1950), di poco anteriore alla già citata affermazione del 27 di quel mese (“Adesso, a modo mio, sono entrato nel gorgo”): “. . . il giovane traviato, preso nel gorgo del sangue . . .”.

qui: “ti sei illuso che uccidersi permettesse di ritornare al grembo materno continuando a vivere al riparo da vuoti, tensioni e sofferenze”. Così infatti si prestano, a mio avviso, a esser lette le parole “il dentro d’adesso una volta che si versa diventa il fuori d’adesso e non può più tornare a essere il fuori d’allora”: tanto più alla luce della ben nota natura fusionale delle fantasie suicide.²⁶

In definitiva, quello che Calvino rimprovera a Cècere-Pavese è un errore di metodo: espressione significativamente utilizzata nel racconto che chiude *Ti con zero*, “Il conte di Montecristo” (Calvino 1992), per definire i tentativi di evasione dell’Abate Faria dai vincoli che lo imprigionano. Un personaggio, Faria, non meno irrequieto di Cècere nella sua ricerca di una gratificazione/liberazione che, in perfetta tradizione pavesiana, egli si attende di trovare nel centro della fortezza scoprendone “quel punto più interno di tutti gli altri punti che è la grotta del tesoro” (351) – meta ultima che gli sarà dato di raggiungere soltanto... dopo un tuffo in mare.²⁷ Calvino-Dantès sa però che la strada che risale verso il centro, l’essenza o l’origine non conduce alla salvezza, ma al fallimento. E per questo ritorna sulla morfologia radiale di gorgi e spirali: per riflettere ancora una volta su Faria-Pavese, sul suo “errore di metodo in cui continua a incorrere e che io grazie alla mia corretta impostazione saprò evitare” (349):

Una spirale può girare su se stessa verso il dentro o verso il fuori: se si avvita all’interno di se stessa, la storia si chiude senza sviluppo possibile; se si svolge in spire che si allargano potrebbe a ogni giro includere un segmento del Montecristo col segno più . . . superarlo nella ricchezza delle occasioni fortunate. La differenza decisiva tra i due libri – tali da farli definire *l’uno vero e l’altro falso* anche se identici – starà tutta nel metodo. (355-56; corsivi miei)

Nel metodo, nel verso.²⁸

²⁶ Cfr. Campbell (1999): “The suicide fantasy represent[s] a solution to the conflict which results from the wish to merge with mother, on the one hand, and the consequent primitive anxieties about annihilation of the self, on the other. By projecting the hated, engulfing or abandoning primal mother on to the body and then killing it, the surviving self is free to fuse with the split-off idealised, desexualised, omnipotently gratifying mother represented by states of oceanic bliss, dreamless eternal sleep, a permanent sense of peace, becoming one with the universe or achieving a state of nothingness” (65).

²⁷ Calvino mostra qui forse un debito con il Pavese saggista: nel già citato “Mal di mestiere”, l’immagine del tuffo e quella del tesoro si trovano infatti associate proprio in virtù della loro pertinenza al tema dell’infanzia/punto-di-origine: “nell’infanzia [...] nessun pericolo che volessimo tuffarci nel suo gorgo. Eravamo il gorgo stesso”; “ben poco la vita adulta può aggiungere al tesoro infantile di scoperte” (Pavese 1946, 157).

²⁸ Anche ne “Il sangue, il mare” la linea temporale è, come questa spirale, sempre la medesima: se la si percorre all’indietro anziché nel senso dell’umana esperienza del tempo, il rischio è però di effettuare una “finta manovra” che porterà a un “finto ritorno”.

BIBLIOGRAFIA

- ACKERMAN, S. 2017. "Exploring Freud's Resistance to The Oceanic Feeling." *Journal of the American Psychoanalytic Association* 65/1: 9-31.
- AGAMBEN, G. 2005. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi.
- BELPOLITI, M. 2006. *L'occhio di Calvino*. Torino: Einaudi.
- BION, W. R. 1970. *Attention and Interpretation*. Londra: Tavistock.
- BORGOGNO, F. e VIOLA, M. 1994. "Pulsione di morte." *Rivista di Psicoanalisi* 3: 459-83.
- CALVINO, I. 1992. *Romanzi e racconti*, vol. 2. Milano: Mondadori.
- CAMPBELL, D. 1999. "The Role of the Father in a Pre-suicide State." In R. Perelberg (ed.). *Psychoanalytic Understanding of Violence and Suicide*, 63-74. Londra: Routledge.
- CAPELLO, F. 2020. "'Sulla riva d'un gorgo'. Oralità, fantasie fusionali e logica del trauma in Pavese." *L'Ulisse* 23/2020: 58-96.
- . 2021. "Pavese, Calvino e il lutto originario. 'Primitivo' e 'matrimonio' come trasposizioni discorsive di stati ed eventi psichici." *Between* 21: 74-105.
- CASSULLO, G. 2011. "Freud, Abraham, Ferenczi y el problema de la identificación: Un debate a tres voces." In P. Boschan (ed.). *Sándor Ferenczi y el psicoanálisis del siglo XXI*, 61-70. Buenos Aires: Letra Viva.
- FERENCZI, S. 1922. "Freud's 'Group Psychology and the Analysis of the Ego'." In Id. 2002. *Final Contributions to the Problems and Methods of Psycho-Analysis*, 371-77. Londra: Karnac.
- . 2014 [1924]. *Thalassa. Saggio sulla teoria della genitalità*. Milano: Cortina.
- FERRETTI, G.C. 2017. *L'editore Cesare Pavese*. Torino: Einaudi.
- FORNARI, F. 2017. "La nascita psichica." In F. Borgogno, A. Luchetti e L. Marino Coe. *Il pensiero psicoanalitico italiano. Maestri, idee e tendenze dagli anni '20 ad oggi*, 153-60. Milano: Franco Angeli.
- FREUD, S. 1960. *Lettere 1873-1939*. Torino: Bollati Boringhieri.
- . 1975 [1914]. *Introduzione al narcisismo*. In Id. *Opere. Vol. 7, 1912-1914*. Torino: Bollati Boringhieri.
- . 1976 [1917]. "Lutto e melanconia." In Id. *Opere. Vol. 8, 1915-1917*. Torino: Bollati Boringhieri.
- . 1977 [1920]. *Al di là del principio di piacere*. In Id. *Opere. Vol. 9, 1917-1923*. Torino: Bollati Boringhieri.
- . 1977 [1921]. *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*. In Id. *Opere. Vol. 9, 1917-1923*. Torino: Bollati Boringhieri.
- . 1978 [1929]. *Il disagio della civiltà*. In Id. *Opere. Vol. 10, 1924-1929*. Torino: Bollati Boringhieri.
- . 1979 [1932]. *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*. In Id. *Opere. Vol. 11, 1930-1938*. Torino: Bollati Boringhieri.
- GASPERINA GERONI, R. 2020. *Cesare Pavese controcorrente*. Macerata: Quodlibet.
- ISOTTI ROSOWSKY, G. 1992. "Il mestiere di leggere Freud." *Belfagor* 47: 452-460.
- LAPLANCHE, J. 1998. "Obiettivi del processo psicoanalitico." *Ricerca Psicoanalitica* IX/2: 109-25.
- PARSONS, W.B. 1999. *The Enigma of the Oceanic Feeling. Revisioning the Psychoanalytic Theory of Mysticism*. Oxford: OUP.
- PAVESE, C. 1946. *Feria d'agosto*. Torino: Einaudi.
- . 1998. *Le poesie*. Torino: Einaudi.
- . 2000. *Il mestiere di vivere. 1935-1950*, Torino: Einaudi.
- . 2014 [1947]. *Dialoghi con Leucò*. Torino: Einaudi.
- . 2008. *Officina Einaudi. Lettere editoriali 1940-1950*. A cura di S. Savioli. Torino: Einaudi.
- SPEZIALE-BAGLIACCA, R. 1982. *Sulle spalle di Freud. Psicoanalisi e ideologia fallica*. Roma: Astrolabio.
- . 2002. *Freud messo a fuoco. Passando dai padri alle madri*. Torino: Bollati Boringhieri.
- TURI, N. 2018. "'Ogni cosa, nel buio, la posso sapere.' Notturmo metamorfico nella poesia di Pavese." In A. Dolfi (ed.). *Notturmi e musica nella poesia moderna*, 445-54. Firenze: Firenze University Press.
- VERNANT, J.P. 2000. *L'universo, gli dèi, gli uomini*. Torino: Einaudi.

VIGNA-TAGLIANTI, M. 2020. "Pulsione di morte, ripetizione e identificazioni inconscie a cent'anni da *Al di là del principio di piacere*." *Rivista di Psicoanalisi* LXVI/ 4: 955-89.