

Il linguaggio junghiano e la crisi

Antonio Vitolo, Napoli

« Ciò che è nella voce è segno dei patemi dell'anima e ciò che è scritto è segno di ciò che è nella voce. E come le lettere non sono le stesse per tutti gli uomini, così nemmeno le voci; ciò di cui esse sono innanzitutto segni, cioè i patemi dell'anima, questi sono gli stessi per tutti; e anche le cose di cui i patemi sono le similitudini, sono per tutti le stesse »

Aristotele. De *interpretatione*, 16a, 3-7 cit. da Giorgio Agamben, *Il linguaggio e la morte*, Torino, Einaudi, 1982, p. 52.

Il concetto di crisi e la diretta esperienza della crisi sembrano appartenere in modo naturale, quasi per necessità, alla teoria e alla pratica dell'analisi. Così appare persino ovvio che un paziente sia portatore d'una crisi, tanto quanto è prevedibile che egli avverta le punture d'una sofferenza. In realtà un trattamento analitico viene iniziato allorché nel buio del dolore e dello smarrimento si percepisce un barlume che in qualche modo lasci presentire una ricomposizione della crisi. Dal paziente possono dunque provenire non solo paura e morte, ma anche tratti vitali nascosti sotto le ceneri, che, insieme ai tratti nevrotici e psicotici, acutamente critici, coinvolgono l'analista nella cura, consentendogli di vivere nel controtransfert la sospensione su un abisso, ma anche una potenziale tensione verso l'equilibrio.

È difficile, forse impossibile, riprodurre lo svolgimento d'una terapia analitica e, in esso, l'intensità dei passaggi critici. E ciò non solo per il necessario rispetto deontologico, ma perché è poco traducibile in parole il mondo della crisi, della lotta contro essa e della trasformazione in generale. È sufficiente esser consapevoli dell'indissolubile legame tra crisi e superamento della crisi nell'opera d'ogni analista; se restringiamo la considerazione al campo soggettivo dell'analista, è sufficiente sapere che il volgersi all'analisi, come paziente, il tirocinio, il lavoro di supervisione, l'incontro con i pazienti, a ben guardare, sono sempre connessi a fasi critiche nel senso profondo della parola (che implica un mutamento di stato, un'ambivalenza, una necessità di distinguere). Elemento peculiare della nostra epoca è inoltre attribuire alla parola crisi un'accezione storica o economica: le vicende del sapere e della coscienza collettiva sembrano determinare un tale orientamento, peraltro avvalorato anche dalla maggiore frequenza delle guerre e dalla preoccupante contiguità cronologica dei primi due eventi bellici. Non si può, pertanto, escludere, sul piano conscio collettivo, che una riflessione sui significati della crisi in chiave psichica sia giustificata anche dal risorgere di fantasmi, intolleranze, atrocità, che pongono società, stati, singoli individui dinanzi a un urgente dilemma tra pace e guerra.

Al suo nascere, la parola crisi, derivante dalla radice indoeuropea (s)q(e)rei e dal greco *krino* (lat. cerno-iscrevi-cretum-cernere) indica il giudicare, decidere, allude cioè a una scelta, un discernimento. Un interessante riscontro è fornito dalla parola greca *skór*, derivante dalla stessa radice verbale indoeuropea, che significa 'feci'. Si tratta come d'un esito della distinzione. Nella cultura greca troviamo due testimonianze che designano il carattere psichico assunto dal termine. Nel V libro dell'*Iliade*, nel descrivere le gesta del forte Diomede, figlio di Tideo, Omero presenta un attacco da lui portato contro i Troiani e l'uccisione da parte di Diomede di Abante e Polido, figli di Euridamante, il vecchio indovino di sogni,

« Non però al loro partire indovinò il vecchio i sogni » dice Omero di Euridamante (1). Fa spicco in tale reperto omerico l'uso mediale del verbo. È interessante osservare, non solo sul piano linguistico, ma eminentemente su quello psichico che il verbo *krino* assume il significato di 'interpretare i sogni' proprio nella forma media *krinomai*, che, come si sa, precede nell'indoeuropeo la forma passiva e in un primo tempo s'accompagna alla forma attiva come seconda forma verbale (in un secondo tempo dalla forma media scaturisce la forma passiva). La voce media (o diatesi media o forma media, come s'usa comunemente dire) è, secondo lo storico della grammatica greca D. Pieraccioni, una voce che ^ indica che l'azione significata dal verbo è in rapporto con il soggetto della frase » (2). Interpretare i sogni è, quindi, a mio parere un'azione possibile perché fortemente inerente al soggetto della frase. Con ciò il lessico omerico riconosce la soggettività intrinseca a tale lavoro psichico.

La pertinenza della nozione di crisi rispetto al mondo della psiche inconscia è poi confermata dal titolo e dal contenuto dell'opera di Artemidoro di Dalidi *Dell'interpretazione dei sogni*, risalente alla seconda metà del II sec. d.C. Il titolo suona in greco *Oneirokritikà*. Così voglio sottolineare la persistente allusione alla tonalità psichica propria del concetto di crisi, peraltro viva ancora nel termine latino 'discrimeninis' = distinzione, scelta, ma anche rischio, momento estremo. Credo si possa affermare che per secoli il termine ha assunto un valore medico da un lato, filosofico dall'altro. Ne mi pare che il sorgere della psicoanalisi sia legato ad una formulazione in cui compaia esplicitamente il termine. Tuttavia le scoperte di Freud, la sua apertura verso le pulsioni inconscie, il suo mirare ad una terapia fondata sul postulato dell'inconscio sono movimenti e atti del clinico che fa breccia in una crisi del sapere medico e psichiatrico e che comprende la crisi degli individui secondo una specifica ottica psichica.

Il concetto di crisi è implicito nel pensiero psico-

(1) *Iliade*, V, v. 150. trad. di Rosa Calzecchi Onesti, Torino, Einaudi, 1967.

(2) Dino Pieraccioni, *Morfologia storica della lingua greca*, Firenze, Vallecchi, 1966.

(3) C. Brunold, « Quand la philosophie des sciences rencontre la psychanalyse. Un acte manqué: le fondement de la thermodynamique », in *Revue française de psychanalyse*, Paris, PUF, I, 1980.

analitico, poiché questo incentra la sua attenzione sull'energia psichica. La teorizzazione del principio di conservazione dell'energia è anteriore di circa mezzo secolo rispetto al saggio freudiano sull'interpretazione dei sogni (la memoria scientifica di R. Mayer sulla conservazione dell'energia risale al 1842, la 1^a edizione del lavoro freudiano al 1899). Entro quei cinquant'anni si situa il rilevante momento della formulazione del secondo principio della termodinamica. anticipato nel 1824 da N. Sadi-Carnot su cui anche di recente si sono appuntate le attenzioni di analisti freudiani (3).

N. Sadi-Carnot e in seguito Clausius e lord Kelvin concorsero a delineare il postulato basilare del secondo principio della termodinamica, secondo cui è impossibile una trasformazione che consista nel trasferimento di calore da un primo corpo ad un secondo dotato di maggiore temperatura del primo; è inevitabile, cioè, che nella trasformazione del lavoro in calore una parte del calore vada perduta. Di qui deriva la nozione di entropia, che, formulata da Clausius, dal 1865 ad oggi costituisce un nodo teorico in fisica e poi in cibernetica, ma riguarda da vicino anche la psicologia del profondo. Se postuliamo un sistema chiuso, privo di scambi con l'ambiente circostante, esso tenderà irreversibilmente al massimo di entropia; un corpo, un individuo, l'universo possono quindi tendere alla morte termica. Prima ancora che si arrivasse a teorizzazioni di tipo antropologico sull'entropia, con Shannon, da un lato, e Brillouin, dall'altro, la psicoanalisi e la psicologia del profondo in generale hanno tentato di stabilire un complesso di postulati e asserzioni, focalizzando l'attenzione sull'energia psichica, che sia in senso esistenziale, sia in senso strettamente psichico, risulta nella nevrosi, nella psicosi, nell'autismo in vario modo bloccata. In fondo, sia pure in modo opposto, sia Freud, sia Jung hanno tentato per primi di render ragione secondo un assetto sistematico del fluire dell'energia psichica inconscia, instaurando una visione energetica, che coesiste, nel modello freu-

diano, con quelle denominate topologica e dinamica, nel modello junghiano con la visione di istanze che denominerei 'figurali'.

La nota divaricazione della nascente psicologia del profondo tra sessualismo freudiano ed energetismo junghiano andrebbe riformulata come monismo energetico — freudiano — e rifiuto del monismo da parte di Jung. Ma occorre anche ricordare che Freud ha sempre riconosciuto l'esistenza di pulsioni non sessuali. al fine di evitare schematismi. Ciò che qui mi preme è ricordare come ambedue abbiano tentato di descrivere il declinare e risorgere dell'energia, puntando a quella che ritengo la maggiore, più evidente e importante differenza: quella tra inconscio collettivo e inconscio personale. Benché anche in quest'ambito sia possibile affermare che Freud non è stato 'monocorde', ma ha concepito 'resti arcaici'. 'fantasie inconse' come emblemi transpersonali, è proprio nell'opposizione tra inconscio personale e inconscio collettivo che s'afferma la peculiarità euristica dell'uno e dell'altro.

Vorrei ora soffermarmi in breve sul concetto di energia psichica in Jung sino al 1928, anno della *Energetica psichica*. Già nelle lezioni statunitensi del 1913 — ritornando sul saggio sulla *Psicologia della 'dementia praecox'* del 1907 e su *Simboli della trasformazione* (1912-52) — Jung giunge ad una conclusione articolata: « la libido con la quale noi operiamo non solo non è concreta o conosciuta, ma è addirittura un'incognita, una pura ipotesi, un'immagine o un'entità convenzionale, non più concepibile concretamente di quanto lo sia l'energia della fisica » (4). Nell'*Energetica psichica*, pubblicata nel 1928, egli affronta per la prima volta in modo sistematico il tema specifico dell'energia, mostrando come la dimensione qualitativa sia propria della psicologia del profondo (che pur non ignora la dimensione quantitativa). come la progressione e la regressione siano comprensibili in termini energetici, e spiegabili, rispettivamente, come adattamento all'ambiente e co-

me adattamento all'ambito interiore, in definitiva come estroversione e introversione.

Per quanto riguarda da vicino il tema della crisi, Jung constata nell'*Energetica psichica*, che « possiamo sottrarre al decorso naturale » solo « una piccola parte di energia. Una parte infinitamente maggiore ci sfugge, e mantiene il corso regolare dell'esistenza. Perciò la libido è divisa naturalmente tra i diversi sistemi funzionali, ai quali non può essere interamente sottratta. La libido è *investita* in queste funzioni in forma di forza loro specifica, non trasformabile. Solo dove accade che il simbolo offra un gradiente maggiore che non la natura è possibile tradurre la libido in altre forme. La storia della civiltà ha dimostrato a sufficienza che l'uomo possiede una relativa eccedenza di energia suscettibile di essere impiegata in modo diverso dal suo decorso puramente naturale. Il fatto che il simbolo renda possibile questa deviazione dimostra che non tutta la libido si è fissata in maniera conforme alle leggi di natura, e che ne è residuo un certo quantum d'energia che potremmo definire *eccedenza libidica* » (5). Queste fondamentali affermazioni di Jung rimarranno immutate e sorreggeranno la sua concezione dell'energia psichica, che si arricchirà ulteriormente nel giro dei trent'anni che lo dividono all'epoca dell'*Energetica psichica* dalla morte (v. soprattutto le *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche*).

Va detto anzitutto che la crisi può nascere sia dall'eccedenza libidica, sia dal suo contrario. A rigore, essa nascerebbe sempre dall'eccedenza libidica, poiché nella visione junghiana non è ipotizzabile una crisi che consista in una diminuzione dell'energia nell'inconscio, ma una crisi che scaturisca dall'incapacità della coscienza personale di accogliere, integrare in sé e realizzare quanto le immagini archetipiche dell'inconscio prospettano. In Jung la crisi appare una pressione perturbante che può assumere, come per Miss Miller — la donna trattata da Flournoy, e al centro dei *Simboli* — effetti disturbanti

di notevole intensità o, come nel caso di visioni di Jung stesso, riportate nell'autobiografia, una funzione finalisticamente rinnovatrice. Chiediamoci, tuttavia, dopo questo sguardo alla formulazione, che ho definito energetica, della psiche inconscia, quali esiti abbia avuto la riflessione di Jung sull'argomento. Jung ha attribuito un valore cospicuo alle immagini e, entro il mondo immaginale, alle istanze formali, vere e proprie *Gestalten* (figure, forme) e *Gestaltungen* (configurazioni). L'Io, il Sé, l'Ombra, l'Animus, l'Anima sono al tempo stesso potenzialità che s'insinuano nelle immagini e in esse giungono a esser evidenti, sia contorni impersonali calati nella plasticità delle immagini stesse. Le immagini oniriche, visionarie, fantastiche, hanno cioè tratti figurali, che risultano portatori del Bene e del Male, d'ordine e disordine e comunque d'una tonalità affettiva. Nessuna delle istanze junghiane può essere ritenuta esente dalla crisi, nessuna un peculiare contrassegno d'una crisi, anche se l'Ombra implica, quasi in senso ontologico, e per definizione, il problema d'un confronto con il negativo. Il mio assunto è che le istanze del mondo junghiano esprimano sia la crisi, sia il superamento di essa. In quanto parti datrici di senso e illuminanti tanto più quanto più abbiano inizialmente portato l'individuo dinanzi ad una condizione critica.

Se il mondo freudiano s'avvale, dunque, del riferimento alla scena primaria e alle figure parentali, il mondo junghiano si pone dall'inizio come mondo in cui le istanze e le immagini dell'inconscio collettivo giocano una parte determinante. Per riferirmi a un esempio concreto, vorrei ricordare quanto Jung ha scritto in *Dopo la catastrofe (Nach der Katastrophe)*, il saggio in cui ha espresso le sue opinioni intorno alla seconda guerra mondiale. Wotan, la belva bionda, la marea travolgente della distruttività hanno portato al conflitto. Dall'inconscio collettivo è nata la violenza germanica ed europea. Come prima ho ricordato le istanze figurali dell'inconscio collettivo, vorrei far cenno all'esempio fatto da Jung, che, per alludere alla crisi sociale e psichica dell'umanità

nella guerra, si rifà alla frammentazione del dio Dioniso. In tal caso egli trae dalla mitologia un emblema psichico di scomposizione d'una totalità, sottoposta a smembramento.

Così accanto alle formulazioni energetiche sulla crisi come entropia, di cui il simbolo è un potenziale riscatto, troviamo le formulazioni strettamente psicologico-analitiche, centrate sul concetto di inconscio collettivo, in cui le immagini recano rottura e confusione in contrasto con la pienezza di senso che risiede nella totalità.

Il tema della crisi è stato ripreso in modo interessante da due seguaci di Jung, impegnati anche in uno sforzo di relativa autonomia, M. L. von Franz, che ha dedicato alcune pagine salienti del suo saggio su *Zahl und Zeit* al tema dell'entropia e E. Neumann, che ha composto circa vent'anni fa un saggio (in origine una conferenza per gli incontri di Eranos) su *Das Bild der Menschen in Krise und Erneuerung*.

La riflessione della von Franz muove dall'ipotesi dell'esistenza d'un parallelismo tra fisica e psicologia del profondo, asserito già da Jung, che collaborò con W. Pauli insigne studioso, premio Nobel per la fisica. In quell'ambito la psicologa analista elvetica ha indagato il nesso tra il numero, come fattore ordinatore dell'esperienza, e il tempo. La von Franz riprende in relazione al tema dell'entropia le ipotesi di Brillouin, assertore della neghentropia, cioè dell'opposto dell'entropia, e di un noto fisico, O. Costa de Beauregard, che avanza l'ipotesi d'un infrapsi-chismo cosmico. Per chiarire tale riferimento, va detto che la von Franz connette gli studi di O. Costa de Beauregard sull'entropia e la neghentropia al pensiero junghiano in generale e alla nozione particolare di Jung *dell'unus mundus*, in cui spirito e materia, psiche e corpo coesistono.

La von Franz prende in esame quanto due autorevoli studiosi, John von Neumann e il già ricordato L. Brillouin hanno affermato, in riferimento alla cibernetica, intorno alla possibilità di modificare l'equilibrio d'un sistema, con l'immissione di informazione.

È, questo, già un elemento metapsicologico di basilare importanza per quanto riguarda il fondamento teorico della essenza dell'agire terapeutico in psicologia analitica. Ma, sempre nell'ambito metapsicologico, appare determinante ciò che ha postulato O. Costa de Beauregard, che suppone che il 'più' d'informazione, l'apporto ordinatore possa essere attivo in virtù d'uno *psychismo incarnato* (6). La von (6) La von Franz parla a tale proposito di un atteggiamento che unisca il « lasciarsi andare passivamente» (l'espressione è testualmente 'kognitiver kontemplativer Zustand') e l'attivo, intenzionale tendere alla comprensione. Scrive la von Franz: « La possibilità di contrastare la legge dell'entropia (legge della neghentropia) risiede nella psiche, ma non nella coscienza individuale, bensì in ciò che Costa de Beauregard ha definito 'infrapsichismo', in cui egli osserva un *dato cosmico* ». L'informazione, naturalmente, consiste per la von Franz in una rappresentazione psichica, inerente prima ancora che alla parola, all'immagine. Così, in coerenza con l'intuizione junghiana del mondo psicoide, proprio dell'archetipo, fatto cioè di materia e psiche, la von Franz rinviene nella neghentropia la possibilità ordinatrice della crisi.

Una riflessione ispirata sempre alla nozione di inconscio collettivo, ma più volta alle valenze sociali e artistiche dell'individuo è opera di Erich Neumann, che ha dedicato all'argomento il citato saggio su crisi e rinnovamento. Il pensiero di Neumann tenta in qualche modo di avvicinare l'ambito dell'inconscio collettivo a quello dell'inconscio personale; Neumann è, inoltre, con la Wickes e Fordham colui che tra i primi ha dedicato attenzione al mondo del bambino. La crisi inizia per Neumann con il 'Not-Ich', l'io infantile bisognoso, carente, un corrispettivo dell'io segnato dalla mancanza primaria quale è stato descritto in campo psicoanalitico da Fairbairn, Bowlby e Winnicott. L'esperienza dell'io angosciosamente carente è, per Neumann, l'esperienza dell'abisso e del vuoto, della solitudine, del bisogno, del senso di colpa e della disperazione. Tale condizione, per Neumann, è

(6) M. L. von Franz, *Zahl und Zeit*, Stuttgart, Klett, 1977, pp. 186 e ss.

propria dell'uomo e della società occidentale, a livello soprattutto cosciente. Crisi dell'individuo e crisi del nucleo sociale (gruppo, popolo, umanità) sono inevitabilmente legati alla consapevolezza acquisita dall'uomo moderno che non esiste un mondo 'oggettivo' indipendente dall'uomo che conosce e comprende il mondo. La filosofia, la scienza, ogni sapere fondato sulla preminenza della coscienza misurano in ciò il proprio scacco. « Non possiamo dimenticare — scrive Neumann — che questo mondo moderno, in cui la consapevolezza inizia con Melville e Dostojevskij, è al tempo stesso il tempo d'una riscoperta dell'uomo e del mondo umano » (7). Neumann indica, ad esempio, nella sinfonia di Haydn « La Creazione » e nell'opera musicale di Alban Berg « Wozzeck », ispirata al dramma di G. Büchner, tre momenti in cui, rispettivamente nel 1796, nel 1836 e nel 1826, la crisi si è mutata in rinascita.

Mi preme qui far rilevare come le considerazioni di Neumann, da assumersi come 'associazioni' di acuta creatività dell'analista, siano valide soprattutto nei limiti della concezione dell'autore. Sembra di poter affermare che le formulazioni di Jung si siano trasformate in Neumann in un dato esistenziale. Pochi autori come Neumann tendono con vigore a saldare la realtà dell'inconscio con la storia della cultura conscia. Il rischio, da cui naturalmente ogni junghiano sa di doversi guardare, è di volgere l'intensità del momento psichico in dato conscio. Rimane, però, al fondo una notevole formulazione di Neumann: la crisi è una condizione costitutiva dell'individuo, anzi essa è ineliminabile, se si pensa all'alternanza di inflazione e deflazione con cui l'uomo occidentale ha tentato di esorcizzare le sue angosce individuali e collettive.

La riflessione sul tema della crisi dal punto di vista freudiano inizia, cronologicamente, con le primissime esperienze cliniche di Freud e tocca, dopo gli *Studi sull'isteria* e *L'interpretazione dei sogni* un punto notevole in tre studi risalenti al 1915, la cui incubazione risente fortemente della situazione della 1^a

(7) E. Neumann, Das Bild des Menschen in Krise un Erneuerung, Zurich, Eranos, 1959.

guerra mondiale; « Lutto e melanconia », che chiude la *M età psicologi a*, le *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte* e *Caducità*, forse non proprio fruibile sul piano clinico. oggi, ma anche il più affascinante, intorno alla precarietà e alle speranze dinanzi ad una crisi collettiva. Il decorso dell'energia psichica, circa un decennio dopo, nel 1924, è il tema di *Tentativo di una storia evolutiva della libido sulla base della psicoanalisi dei disturbi psichici*, di K. Abraham, un disegno che apre la via al modello kleiniano. È di qui che, dopo Freud, viene ribadita e approfondita l'analisi del fluire e regredire della libido, che si dirige o si discosta, nell'ottica freudiana e poi kleiniana. dall'oggetto. A questo riguardo mi interessa soffermarmi sulla teoria oggettuale propria del mondo freudiano, ricordando ciò che è stato, ad esempio, di recente scritto da I. Matte Bianco (8).

Matte Bianco muove dall'accezione data da Balint al termine, secondo cui oggetto significa 'persona' e non oggetto nel senso corrente. Ma, dice M. Bianco. « non è soltanto il nome ad essere impreciso, ma la maniera di trattare l'oggetto e l'aspetto di 'relazioni' della teoria ». « ... Si sente parlare di oggetto interno, esterno, in pezzi, pezzi bizzarri, di relazione con il seno interno, di contenitori, ecc. In tutte queste espressioni l'oggetto, frequentemente un oggetto parziale. è trattato come un oggetto materiale ». « Un oggetto è semplicemente un aspetto dell'individuo. Può rappresentare una persona esterna solo se l'individuo ha 'interiorizzato' e reso questa persona parte di sé stesso. Ma in ogni caso la situazione è fondamentalmente la stessa: il sé con i suoi desideri. le sue aggressività. In altre parole un oggetto è un aspetto del sé che esercita funzioni di Es. Io e Super-Io. in vari e rispettivi gradi secondo il caso». E ancora: « ... il concetto di oggetto non sembra un'alternativa così originale e radicalmente nuova rispetto alla concezione tripartita: è permeato delle nozioni della concezione tripartita. Ha cercato di evitare l'aspetto di essere impersonale che sempre più ave-

(8) I. Matte Bianco.
L'inconscio come insieme finiti: Saggio sulla bi-logica,
Torino, Einaudi, 1981, pp.
140 e ss.

vano acquistato l'Es, l'Io e il Super-Io. Per un curioso paradosso l'Io, l'Es e il Super-Io arrivarono ad esser trattati come diverse persone e allo stesso tempo ciò coincise con (o produsse?) un modo di trattare l'uomo che diventò sempre più impersonale? Ciò fu in definitiva connesso con la nozione di energia. L'uomo divenne un grande serbatoio di condutture, depositi e scariche di energia. Alcuni reagirono a questa situazione preferendo la teoria delle relazioni oggettuali. La teoria delle relazioni oggettuali, a sua volta, spersonalizzò l'uomo trasformandolo, attraverso i suoi oggetti (seno, pene, ecc.) in una vasta collezione di palloni lanciati da una parte all'altra, ma questa volta da giocatori arrabbiati che li riducono a pezzi ».

Matte Bianco s'interroga sulla ragione di tale degenerazione nel semplicismo; egli si chiede se non sia possibile mantenere vive sia la concezione energetica, sia quella tripartita. E obietta alla Klein d'aver formulato in modo non chiaro la nozione d'invidia. In tale luce egli afferma che il concetto di invidia potrebbe essere considerato precisamente come un esempio di persona che esercita varie funzioni o, in termini ancora più semplici, di una persona piena di desideri che sta cercando di controllare e contro cui si sta difendendo. Così egli giunge a personalizzare un'istanza psichica peculiare della teoria kleiniana. Sulla scia della Klein, invece, Donald Meltzer, ne *La duplice base inconscia del materialismo* (1965) (9) ha proposto di interpretare l'esternalizzazione dell'invidia come « preoccupazione per i possedimenti misurabili » (gelosia delirante) e « estensione dell'autostima attraverso l'identificazione con gli oggetti posseduti » (identificazioni proiettive). Meltzer, inoltre, sostiene che una società fondata su tali modalità materialistico-oggettuali esternalizzate vive una crisi che non può non sfociare nella catastrofe.

In sede di sommaria conclusione vorrei ricordare come abbia dapprima riflettuto sull'etimo greco di crisi, producendo esempi che mostrano la connessione tra rischio e superamento del rischio. Ho indi-

(9) D. Meltzer, « La duplice base Inconscia del materialismo », in *La comprensione della bellezza e altri saggi*, Torino, Loescher, 1981, pp. 340 e ss.

cato poi il modello energetico della crisi in Freud e Jung, additando la via scelta da Jung, e proseguita da due noti seguaci, la von Franz e Neumann: la crisi è espressa dall'inconscio collettivo, portatore di dinamismi ambivalenti che Jung intuisce e prospetta teoricamente come *forme o figure* (ho qui definito il modello junghiano figurale). In tal senso la crisi può esser rappresentata dalla perdita di forma di tali istanze figurali, perdita che può avvenire come uno smembramento (nel mito di Dioniso) o come progressiva assenza di forma percepibile (l'immagine non attinge la possibilità di rappresentazione formale). Diversa è la posizione della teoria freudiana e kleiniana più recente: la crisi è una frammentazione, una perdita, un vuoto non elaborabile simbolicamente. una carenza non di figure, ma di oggetti. Con Matte Bianco e Meltzer ho citato due diverse testimonianze di autori che hanno riflettuto sul modello cosiddetto oggettuale. Quanto tale modello, peraltro, sia sottilmente sentito dal mondo junghiano ho tentato di affermarlo e provarlo in tre articoli su E. Neumann (10).

Mi interessa qui porre in evidenza che i diversi linguaggi della crisi non sono conciliabili, ma al contrario risultano lontani tra loro.

Il tema della crisi segna il nascere del lavoro sull'inconscio in modo inequivocabile: i modelli teorici formulati in chiave figurale o oggettuale tendono sempre a 'contenere' la realtà psichica della crisi estrema che è la morte, e a comprendere il dolore. Dinanzi alla crisi mi è sembrato che la compresenza di differenti linguaggi teorici, irriducibili all'eclettismo, sia una testimonianza della vitalità del lavoro psichico, cioè di quello scambio vitale che costituisce l'essenza della psicologia del profondo.

(10) A. Vitolo, "Erich Neumann nella storia della psicologia analitica", "Su << La grande Madre >> di Erich Neumann" (parte prima e seconda), in *Giornale storico di psicologia dinamica*, n. 7, gennaio 1980, n. 9 gennaio 1981, n. 10 giugno 1981.