



CON PLATONE, OLTRE PLATONE. Metapsicologia e questioni etiche nel pensiero di Franco Fornari

Antonio Piotti

Psicoterapeuta, *Minotauro*

Riassunto

Più di trenta anni fa, nell'anno accademico 1979/80 Franco Fornari tenne un corso all'Università Statale di Milano dal titolo *Lezioni introduttive alla Repubblica di Platone*. Durante quell'insegnamento, si andavano organizzando e venivano esplicitate alcune teorizzazioni che sarebbero poi risultate centrali nello sviluppo dell'ultima parte del pensiero di Fornari a partire dal saggio psicopolitico sull'Europa (1981) e che ne avrebbero improntato le scelte sul piano della teoria e della tecnica psicoanalitica e, ancor di più, su quello del discorso psicoanalitico nella sua dimensione di ragione *pratica*.

Affrontare Platone significava accettare una sfida molto ambiziosa e forse impossibile, nella quale, per la prima volta, Fornari decideva di applicare il suo metodo di indagine psicoanalitico (la teoria coinemica) ad un testo filosofico, misurandosi con *La Repubblica* o *Sulla Giustizia*, un libro che, a partire da una teoria della conoscenza (la teoria delle idee), contribuisce a fondare la metafisica occidentale, pone la basi del pensiero politico, stabilisce una gerarchia dei saperi, opera una riflessione sull'estetica e sulla pedagogia, definisce una tripartizione dell'apparato psichico di cui chi lavora in psicoanalisi non può ignorare le conseguenze e le implicazioni.

In questo lavoro cercheremo di ripercorrere e di esplicitare gli elementi innovativi principali che sono emersi da questo straordinario incontro culturale e che coinvolgono la questione della fondazione del pensiero psicoanalitico sulla base dei processi di simbolizzazione, e la questione politica della *esecuzione* come elemento culturale che si inserisce in un complesso gioco pattern naturali.

Parole chiave: *Fornari, coinema, democrazia mistica, psicopolitica.*

Credo che i coinemi agiscano in tutti noi come eterno ritorno dell'uguale. Non posso escludere che ci fosse in me una memoria non cosciente di una lettura platonica che avevo dimenticato.

Franco Fornari (1980, p. 41)

Sembrirebbe quasi che il filosofo sia in possesso dei suoi pensieri come delle cose esteriori. Invece i pensieri sono tutt'altra cosa. È l'idea filosofica a possedere l'uomo.

Hegel, (1833, p. 77)

Lo stile di lavoro

Un primo elemento da sottolineare è che il lavoro di Fornari si differenzia nettamente da tutte quelle letture psicoanalitiche che si sforzano di riscoprire, a partire dal contenuto manifesto, i tratti psichici profondi dell'autore in questione: non c'è quasi nessun passo fra quelli contenuti nelle 36 lezioni di cui si compone l'insegnamento in cui si possa assistere al tentativo di "mettere Platone sul lettino" per cercare di cogliere quelli che potrebbero intendersi come gli aspetti interni della sua dimensione psichica, i suoi conflitti irrisolti o altro; vengono così evitate tutte quelle forzature tipiche di tante riflessioni psicoanalitiche sull'opera d'arte che, persino in Freud, risultano talora fastidiose.

Fornari evita anche di utilizzare alcune intuizioni platoniche come sostegno *ante litteram* alla validità universale di alcune scoperte psicoanalitiche. È, questa, una tentazione difficile da evitare quando si legge Platone perché esistono numerosi elementi del suo pensiero che di fatto sembrano davvero avvalorare e sostenere le tesi della psicoanalisi: si pensi alla teoria della conoscenza come reminiscenza, cioè come ricerca interiore, alla definizione della *mania* come produttrice dell'ispirazione che troviamo nel Fedro, e, sempre nella stessa opera, alla difesa del dialogo di contro alla scrittura come unica forma di propagazione e trasmissione di un sapere autentico. Per rimanere nella Repubblica, si può far riferimento, sempre in questa logica, al tripsichismo, alla indubbia risonanza edipica del mito di Gige, alla straordinaria descrizione del tiranno come bambino onnipotente con cui si apre il nono libro¹. Fornari non trascura affatto questi elementi, ma non ne utilizza alcuno al solo scopo di mostrare come certe intuizioni attraversassero la nostra cultura ben prima di Freud.

Quello che fa Fornari è qualcosa di paragonabile a ciò che aveva fatto Freud con l'Edipo di Sofocle: una rilettura che è anche una fondazione metapsicologica, una nuova mitopoiesi.

Non si tratta di usare Freud per comprendere Platone o Platone per sostenere la teoria freudiana, quanto invece di ripercorrere su un piano nuovo (quello della teoria coinemica) il percorso platonico della *Repubblica* in modo da riformulare in chiave moderna, non tanto il discorso platonico, quanto invece quello psicoanalitico. L'opera platonica diviene il luogo nel quale una nuova riflessione sul potere permette di formulare una nuova prospettiva

¹ Riportiamo per esteso soltanto l'ultimo riferimento relativo appunto ai tratti psichici del tiranno.

"... In altri individui le pulsioni sembrano proliferare e si presentano con una violenza estrema."

"Ma di che pulsioni, di che desideri stai parlando?"

"Di quelle che si scatenano durante il sonno. In tale frangente una parte dell'anima, quella razionale, mansueta, che deve governare l'altra, dorme; ed ecco che la parte belluina e selvaggia, spesso eccitata da traboccante sazietà ed ebbrezza, salta su e, come svestendosi del sonno, cerca di liberarsi e di dare soddisfazione alle pulsioni: sai bene infatti che in simili circostanze, oserebbe commettere qualsiasi delitto, come sciolta e staccata da ogni senso di colpa e da ogni saggezza e non avrebbe nessuna esitazione, nel suo torbido fantasticare, neppure a tentare di unirsi con la madre, con qualsiasi uomo, con un dio, con le bestie" (Platone, IX, 571 c.)

politica per la psicoanalisi.

Vedremo che la riflessione platonica si presta meravigliosamente allo scopo, offrendo a Fornari l'occasione di una straordinaria convergenza culturale; ma, nel rileggere quelle pagine, sembra quasi che avvenga qualcosa di più: sembra che gli snodi culturali che Platone affrontava ai suoi tempi – l'insuccesso dell'esperienza politica siracusana, la questione dell'insegnamento in Accademia e quella della divulgazione del sapere al di fuori dalla cerchia ristretta degli affiliati – si ripresentassero in una veste nuova, ma simile, anche nell'esperienza che Fornari viveva in quei tempi. La crisi dell'utopia politica successiva al '68 e al '77, il problema dell'insegnamento della psicoanalisi in Università, quello della laicizzazione del pensiero psicoanalitico, della sua ostensione al di fuori dell'ambito della Società psicoanalitica Italiana, producevano forse in Fornari la sensazione di una strana, impossibile, identificazione con le vicende platoniche.

Ancora più incredibile sarebbe stata questa convergenza se Fornari avesse potuto padroneggiare in modo adeguato le conclusioni cui la scuola filologica di Tubinga prima e quella di Milano poi, sotto l'impulso di Giovanni Reale, sarebbero giunte negli anni successivi (Kramer, 1982; Reale, 2003). Il *nuovo paradigma* di interpretazione della filosofia platonica che costituisce una svolta filologica radicale, basato sulle testimonianze non scritte relative alle lezioni che Platone teneva in Accademia, ha la straordinaria caratteristica di avvicinare ulteriormente il pensiero platonico alle questioni metapsicologiche poste dalla teoria fornariana con lo scopo di dare vita ad una psicoanalisi senza chiese e senza depositari esclusivi del sapere. Un'etica psicoanalitica basata tutta sul dovere e sul coraggio della parola come strumento di simbolizzazione capace di riannodare le fila di ogni discorso rifondandone la speranza.

I vertici mitici

Platone ricorre spesso al mito sia come ad una strategia pedagogica per introdurre concetti nuovi, sia, più profondamente, con una funzione *allegorica*, per alludere ad una verità particolarmente profonda, quando gli sembra che il linguaggio non sia più in grado di rappresentarla convenientemente. I "vertici mitici" della *Repubblica*, analizzati come se si trattasse di materiale onirico costituiscono l'oggetto delle prime dieci lezioni fornariane. Nelle altre ventisei invece, si passa ad una lettura puntuale, con qualche digressione, di ciascuno dei dieci libri che compongono l'opera platonica.

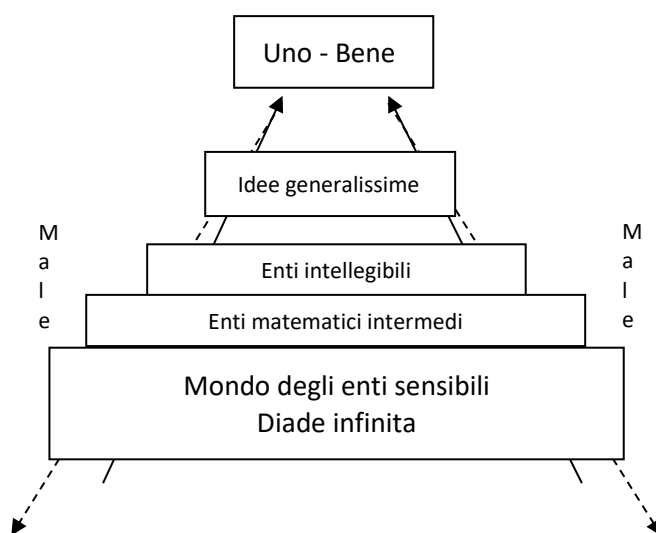
Per ciò che concerne il primo gruppo di lezioni, la più straordinaria convergenza tra Platone e Fornari riguarda l'elemento mitologico fondamentale di tutta l'opera: la famosa esposizione del *mito della caverna*.

Nella caverna platonica, come è noto, gli uomini sono incatenati, fin da fanciulli, in modo tale da poter guardare solo in avanti. Alle loro spalle c'è un fuoco, e, tra il fuoco e gli uomini dei burattinai muovono le loro marionette in modo che queste proiettino la loro ombra sulla parete di fronte ai prigionieri.

Si tratta di una situazione molto simile a quella di una sala cinematografica e Platone suggerisce che per quegli uomini *l'unica verità è data dalle ombre*. Se uno di loro si sciogliesse e cominciasse a guardarsi intorno si renderebbe conto che la verità è un'altra e potrebbe cominciare un lungo percorso che lo porterebbe a capire che le ombre non hanno una verità in sé ma sono solamente l'effetto dei movimenti delle marionette ma anche che, al di là della caverna, fuoriuscendo da essa, esiste la possibilità di entrare in contatto con gli oggetti reali e, infine, di volgere gli occhi al Sole da cui deriva, grazie alla sua luce, ogni conoscenza

Le ombre, le marionette, gli oggetti esterni ed infine il Sole sono per Platone altrettante metafore dei passi che debbono essere compiuti per giungere alla conoscenza. Il sapiente deve distogliere lo sguardo dalle caratteristiche sensibili degli oggetti per giungere

attraverso molti passaggi alla conoscenza delle verità intelleggibili: prima le più semplici poi le più astratte, la verità ultima essendo infine l'Uno-Bene come principio assiologico fondante. Si tratta quindi di un percorso di conoscenza che, procedendo dal basso verso l'alto, va dal molteplice all'uno, dalla dispersione disordinata del Male, all'unità organica ed armonica del Bene².



Molteplicità e unità

Come si vede, in Platone il processo di conoscenza coincide in tutto con la riduzione del molteplice all'Uno. Per esempio, ciascuna idea è una unità e, in quanto tale, spiega le cose che di essa partecipano costituendo in questo modo l'unificazione di un molteplice: «Si noti come, per Platone, la natura stessa del filosofo si manifesti proprio nel saper cogliere e possedere questa unità (...) gli uomini che rimangono attaccati al sensibile restano vittime di questa conseguenza, ossia di rimanere errabondi nella molteplicità, il filosofo invece vede l'insieme e sa cogliere la molteplicità abbracciandola nell'unità» (Reale, 2003, pp.186-187). L'Uno, agendo sul molteplice, lo determina, lo delimita, lo ordina, e quindi lo unifica, producendo la struttura conoscibile dell'essere. Pertanto, unità, limite e ordine sono il fondamento della conoscibilità delle cose.

Ma l'effetto di questa unificazione è anche *etico*. Infatti, ciò che è ordinato, armonioso e stabile, è anche buono. Questa verità è metafisica e, pertanto, può essere colta solo dal pensiero e non dai sensi, tuttavia, essa produce anche un effetto sensibile: la bellezza. Quando vediamo qualcosa di bello sappiamo riconoscerlo come tale proprio perché esso rappresenta il segno sulla terra, la traccia sensibile, di un ordine e di un'armonia iperuranica. Il Bene è, dunque, l'ordine prodotto dall'Uno. In questo modo si spiega perfettamente la valenza assiologica della dottrina dei Principi.

Di idee generalissime non si parla nella Repubblica perché esse sono oggetto del sapere accademico, delle dottrine non scritte e, come vedremo non possono essere

² Lo schema che presentiamo qui non è deducibile unicamente dal testo della Repubblica, ma deriva anche da una integrazione a partire dalle dottrine non scritte e dal nuovo paradigma interpretativo formulato a partire da esse.

divulgate a chiunque³. Tuttavia esse compaiono nel *Sofista* e forse sono identificabili con i primi dieci numeri di tradizione Pitagorica: non c'è bisogno di scriverle perché sono facili da ricordare in quanto «non c'è pericolo che uno dimentichi queste cose, una volta che siano state ben comprese dall'anima dato che si riducono a brevissime proposizioni» (Platone, *Lettera VII*, 344, d – e.). Il passaggio dalla teoria delle idee alla teoria dei principi, consiste proprio nell'introduzione della scala gerarchica dei saperi e nella definizione dei livelli corrispondenti.

Si tratta di una conquista filologica recente dovuta appunto agli studi che fanno capo alla scuola di Tubinga e a quella di Milano. Queste ricerche non potevano essere del tutto note a Fornari, ma è interessante osservare che, ad un certo punto della sua riflessione, Platone inserisce una teorizzazione in seguito alla quale tenta di riportare la molteplicità iperuranica ad un numero limitato (forse appunto dieci) di meta-idee generalissime le quali, combinandosi ed interagendo con le altre, costituiscono il fondamento metafisico del sapere. Infine la combinazione stessa delle idee generalissime è retta dai principi antitetici dell'Uno-Bene e della Diade Infinita (il male, la dispersione), che costituiscono la caratterizzazione bi-universale del tutto.

Le unità affettive: i coinemi

Il discorso fornariano si fa allora sorprendentemente omogeneo con quello platonico: omogeneo assai più di quanto lo stesso Fornari non potesse immaginare. Per intenderlo basta immaginare lo stesso percorso invertito: non si procede più dal basso verso l'alto, ma dall'alto verso il basso. La luce del sole, gli oggetti esterni, gli oggetti interni, sono tutti altrettanti simbolizzanti di realtà psichiche originarie (i coinemi) che l'uomo trova dentro di sé come invarianti metastoriche a partire dall'esperienza più arcaica del parto-nascita simboleggiata proprio dalla caverna. La realtà psichica della caverna è allora costituita dalla conoscenza originaria della vita nel grembo materno, conoscenza che, all'incrocio esatto fra natura e cultura, fonda tutti i nostri saperi.

Per Platone gli oggetti che noi percepiamo nel mondo che ci circonda non sono altro che copia delle idee intelleggibili ed intrattengono con esse un rapporto di partecipazione, di imitazione e di somiglianza (in greco *coinonia*).

Per Fornari, gli oggetti di cui parliamo, posseggono una doppia referenza, diurna e notturna, naturale e culturale facendo sorgere da questa sintesi la loro specificità ma ritrovando in essa una regolarità metastorica. Questa significazione inconscia trova il suo ancoraggio in un numero limitatissimo di elementi universali i coinemi appunto, che Freud aveva descritto nel sesto capitolo della sua *Interpretazione dei sogni* nel paragrafo sul simbolismo onirico (Freud, 1899, p.331-379) e che è possibile descrivere in termini di erotemi e di parentemi: il Pene, l'Utero, il Seno, il Padre, il Bambino, la Madre i Fratelli. Ogni coinema, poi, strutturandosi in termini bi-universali nell'antitesi Vita-Morte, si declina storicamente all'interno della vita di ogni uomo, delle strutture sociali dei popoli, del testo manifesto di ogni opera dell'ingegno umano. I coinemi rappresentano quindi l'elemento ctonio, cioè sotterraneo, più profondo dell'inconscio umano, la verità psichica più arcaica e confusa.

Quando si declinano nei vari contesti storici, e nella vita di ogni soggetto, essi diventano *codici*, cioè strutture decisionali inconsce che determinano e parlano la vita dei soggetti e delle istituzioni. Nasce così il codice materno, quello paterno, quello dei fratelli o quello del

³ “Io non credo che una trattazione e una comunicazione su questi argomenti sia un beneficio per gli uomini, se non per quei pochi che da soli sono capaci di trovare il vero con poche indicazioni date loro. Gli altri si riempirebbero, alcuni di un giusto disprezzo, altri invece di una superba e vuota presunzione, convinti di aver imparato cose magnifiche” (Platone, *Lettera VII*, 342 a).

bambino. Poiché i codici sono più di uno e le istanze che rappresentano sono molteplici, questo determina il conflitto psichico nell'uomo e nel contesto sociale. Esercitare la psicoanalisi in senso fornariano significa, sia nel privato del proprio studio che nell'esercizio di lettura di un testo, che nell'applicazione nel contesto, *ricollegare il molteplice disordinato ad alcuni elementi affettivi primari* legati al corpo (gli organi sessuali) o ai legami di parentela, cercando di produrre una sintesi che possa rifondare la speranza. I coinemi sono quindi le idee generalissime di Fornari a partire dalle quali il linguaggio dell'inconscio, interagisce confusivamente con quello della coscienza. Il mito della caverna diventa quindi fondante del discorso fornariano tanto quanto lo era per Platone solo che la fondazione invece di essere gnoseologica iperuranica, diviene coinemica e affettiva.

L'imperialismo del codice materno

Il discorso fornariano, tuttavia, si differenzia in modo piuttosto deciso da quello platonico quando viene affrontata l'ultima parte del mito ed il suo esito sacrificale. Per Platone (che ha ben presente la vicenda socratica) il destino dell'uomo giusto è tragico. Il tentativo di portare la verità alla folla fallisce: colui che torna nella caverna per spiegare ai suoi abitanti quanto le ombre non siano altro che immagini fasulle finirà con l'essere ucciso.

Rifletti ora anche su quest'altro punto, feci io. Se il nostro uomo ridiscendesse e si rimettesse a sedere, sul medesimo sedile, non avrebbe gli occhi pieni di tenebra, venendo all'improvviso dal sole? E se questo periodo in cui rifà l'abitudine fosse piuttosto lungo? Non sarebbe egli allora oggetto di riso? e non si direbbe di lui che dalla sua ascesa torna con gli occhi rovinati e che non vale neppure la pena di tentare di andar su? E chi prendesse a sciogliere e a condurre su quei prigionieri, forse che non l'ucciderebbero, se potessero averlo tra le mani e ammazzarlo? - (VII, 516 e – 517 a).

Per Fornari il pessimismo platonico rimanda al pessimismo freudiano ed al grande tema della resistenza.

Il concetto di resistenza al filosofo corrisponde al concetto di resistenza che Freud ha teorizzato nei riguardi della psicoanalisi. La differenza fondamentale sta nel fatto che per Platone il soggetto oppone resistenza ad andare verso l'alto, per Freud invece l'uomo oppone resistenza ad andare verso il basso. (Fornari, 1980, p.49).

Nella prima formulazione freudiana, la resistenza si verifica quando il soggetto rifiuta i suoi contenuti inconsci, ma a Fornari sembra che una simile teorizzazione sia connotata moralisticamente, nel senso che l'inconscio freudiano risulta essere il depositato di quegli impulsi malvagi ed abominevoli da cui la cultura ci ha distaccato⁴.

Nel pensiero dell'ultimo Freud, in *Analisi terminabile e interminabile*, si parla addirittura di una *resistenza dell'Es*, non determinata dalla censura, ma dalla forza stessa con la quale l'Es rimane legato a se stesso, dal desiderio di non perdere onnipotenza. Come se fosse la Caverna stessa con le sue pareti di roccia e non il *demos* osceno che la abita, ad opporre resistenza al fatto che qualcuno nasca, che il desiderio emerga alla luce che la psicoanalisi sia *possibile*. Per Fornari invece, l'onnipotenza del bene è anche onnipotenza del male e proprio il fatto che il sogno possa trasformarsi in incubo induce il sognatore al risveglio e la caverna a spingere verso l'esterno i suoi abitanti.

⁴ “Per Freud la rimozione è messa in moto da istanze etiche. Pertanto la sua concezione dell'inconscio rimane imbrigliata in una premessa moralistica/contro moralistica, che sembra legata alla cultura vittoriana dalla quale era circondato. La teoria coinemica invece concepisce la rimozione come un fenomeno linguistico, legato al passaggio dall'ordine confusivo primario all'ordine distintivo secondario” (Fornari, 1979).

Gli abitanti della caverna che si oppongono alla nascita dei bambini ed alla loro emancipazione, fuori dal grembo materno non sono allora visti come gli esecutori di un inevitabile destino (per cui tra il sapiente e il demos, tra la verità e la sua comprensione, tra l'onnipotenza immaginaria e la strutturazione simbolica si dà costitutivamente uno iato), ma come i rappresentanti storici di *una sola istanza, di un solo coinema*, quello materno, che, salito al potere, vorrebbe tenere i figli sempre con sé senza lasciarli crescere autonomamente: «l'opposizione degli abitanti della caverna a seguire il filosofo che li vuole liberare, implica l'opposizione alla nascita come opposizione alla separazione dalla madre» (Fornari, 1980, p.51). L'insuccesso nel progetto platonico, il destino tragico del giusto è frutto del prevalere di un codice sugli altri e questo è – in un certo senso – un errore storico, non una dimensione dell'essere.

Il mito fenicio

La predominanza del codice materno⁵ su tutti gli altri si manifesta del resto come un elemento coinemico ricorrente nel corso di tutta l'opera platonica. Un altro mito famoso, il *mito fenicio*, porta infatti alla stessa conclusione.

La “nobile menzogna” fenicia compare alla fine del terzo libro e viene presentata da Platone in un modo molto esitante, come se egli fosse ben consapevole di dover proporre un azzardo.

Di fatto, siamo nel bel mezzo di un discorso pedagogico censorio nel quale Platone si occupa di definire quali aspetti delle opere letterarie ed artistiche debbano servire per formare i giovani e quali invece vadano banditi. Ebbene, dopo aver a lungo criticato la tendenza dei poeti a raccontare cose non vere o ad ammantare la verità con elementi immaginari, ecco che Platone propone inaspettatamente, una *sua* menzogna, una menzogna fondante che risulterebbe necessaria come *ideologia mitologica originaria* su cui porre le basi della coesione sociale. Come se Platone sostenesse che la consistenza sociale di una comunità non può fondarsi sulla verità in quanto tale come dato originario (la verità essendo patrimonio di pochi), ma che la stessa verità sociale debba costituirsi invece su una menzogna condivisa *a partire dalla quale* e non *prima della quale* fosse possibile stabilire il senso stesso di una *gemeinschaft*.

E va bene te la racconto, anche se non so bene dove trovare il coraggio e le parole adatte: cercherò di persuadere prima di tutto i governanti stessi e i soldati e poi l'intera città. Devono dunque sapere che tutti quei principi e tutte quelle vicissitudini in cui li abbiamo educati e cresciuti non erano altro che un sogno, un sogno che pareva loro di vivere e che si svolgeva intorno a loro; in realtà essi si trovavano in fondo alle viscere della terra, e qui venivano plasmati e allevati (...) quando poi tutti furono formati completamente, la terra che ne è madre, li diede alla luce; ecco perché essi devono provvedere alla terra in cui vivono, come alla loro vera madre e nutrice, e difenderla se qualcuno la invade, e devono considerare i loro concittadini come fratelli, nati come loro dal seno della terra

- Non era senza motivo quel tuo esitare, ti vergognavi di dire una menzogna.

(...)

Voi tutti che fate parte della città, diremo continuando, siete dunque fratelli, ma il dio che vi ha plasmato, ha mescolato all'impasto ora un po' d'oro, e di qui vengono quanti di voi sono adatti a governare, i più preziosi, ora un po' d'argento ed ecco i guardiani, ora del ferro e del bronzo e ne ha fatto i cittadini e gli operai (III, 414 d – 415 a).

⁵ Per inciso e senza che qui la questione possa essere sviluppata, occorre ricordare che questo sbilanciamento nel senso del codice materno è, d'altra parte, una delle caratteristiche specifiche anche del pensiero fornariano.

Il compito principale dei governanti è proprio quello di mantenere la differenza castale, di impedire che si verifichi una commistione tale da produrre una mescolanza sociale che metterebbe tutti i cittadini allo stesso livello, mentre la *natura* (o, meglio, la menzogna sociale che si presenta come naturale) li ha definiti come costitutivamente differenti.

Capiamo bene l'esitazione di Platone, così come ci diventa subito chiaro anche il fatto che Fornari consideri *questo* più ancora del mito della Caverna come il punto di interesse fondamentale di tutto il testo platonico.

L'ideologia

La "nobile menzogna" consiste infatti nel fatto che viene spacciato come naturale, come frutto di un destino immutabile ciò che invece è frutto di una costruzione storica. Ma cos'è questo tipo di mistificazione se non il cuore stesso dell'*ideologia* preso nel suo stato più puro? Non è infatti tipico del discorso ideologico proprio la costruzione una mitologia che lo presenti e lo fondi come completamente deideologizzato, come assolutamente *naturale*? La grandezza del discorso platonico sta qui nella sua inconsapevolezza: nel suo mostrare apertamente proprio ciò che non andrebbe mai detto, ciò che, quando vien detto, mostra il Re nella sua nudità.

In termini fornariani, quando un codice va al potere emarginandone altri, deve compiere due operazioni: una è quella di usare la forza per stabilire il suo predominio, l'altra consiste invece nel sostenere che questa prevaricazione non è mai esistita, che la posizione di potere non è frutto di uno scontro sociale storico, ma di un elemento costitutivo naturale. Il mito fondante che sostiene questa nobile menzogna è allora l'elemento simbolico essenziale per sostenere la legittimità di un potere illegittimo e, in quanto tale, rappresenta l'essenza stessa del discorso ideologico (Žižek, 2001).

Il codice che va qui al potere è quello materno congiunto fusionalmente con quello del bambino allo scopo di creare esseri perfetti, bambini messia, pronti a governare il mondo se le cose vanno come vogliono loro e a scarificarsi come vittime espiatorie se invece il destino dovesse essere avverso «perché colui che diventa vittima è caro al cuore della madre misericordiosa» (1980, p.178). I cittadini nascono dalla terra già grandi ed il codice dei fratelli è stravolto ideologicamente affinché determini, invece che l'uguaglianza, una *differenza naturale* sancita, ideologicamente, dalla "nobile menzogna" costitutiva.

In questo contesto, l'appello platonico alla fratellanza è ideologico perché presenta come naturale una gerarchia fra fratelli che, invece, è frutto della menzogna. La vera fratellanza, quella che pone tutti gli uomini sullo stesso piano senza alcuna gerarchia, è proprio ciò che il modello platonico bandisce.

Se il modello fornariano si sottrae a questo rischio (nella misura in cui è riuscito a sottrarsene) ciò accade perché la dimensione coinemica, diversamente da quella iperuranica, è *strutturalmente confusiva*. non è naturalmente orientata al bene come invece accade nel modello metafisico di Platone e si presenta già da sempre come un insieme indefinito di possibilità:

La relazione coinemica è per definizione confusiva, in quanto praticamente tratta una cosa come se fosse un'altra (...). Si può anzi dire che dietro il coinema sta non solo la confusività ma anche il desiderio di appropriazione onnipotente. In questo senso, l'aspetto semantico della traduzione simbolica vuole tutto e decide tutto *ma non può eseguire realmente nulla* (...) Il coinema è in realtà una parola aperta che sarà riempita di senso dal contesto

esperienziale vivente. (Fornari 1979, p.163)

Il modello coinemico, in altri termini, implica una serie di pattern che danno luogo a spinte inconscie differenti in contrasto fra loro, è la cultura e non la natura a fondare un discorso piuttosto che un altro e, se le cose stanno così, nessun discorso reale è veramente naturale, nessun discorso può presentarsi come *l'unico discorso possibile, nessun discorso può arrogare a sé il privilegio di una specifica ed assoluta discendenza dalla natura*. La natura consente ogni discorso, ma non ne determina nessuno.

Il numero nuziale

Un'ulteriore conferma della prevalenza *materna* nel pensiero di Platone ha a che fare con una delle emergenze più misteriose di tutta l'opera: ci riferiamo alla complicatissima questione del *numero nuziale* che compare all'inizio dell'VIII libro, quando Platone si chiede come possa avvenire che la repubblica perfetta, una volta instauratasi, possa decadere e corrompersi. La risposta a questa domanda è stupefacente: la civiltà si corrompe quando essa dimentica la formula in seguito alla quale si possa calcolare il momento preciso nel quale l'uomo e la donna debbono accoppiarsi per poter generare dei figli buoni senza che la dotazione genetica dell'una e dell'altro vada disperdendosi. In altri termini la società si corrompe quando essa non sostiene più il progetto eugenetico contenuto in una formula complessa di origine pitagorica. Platone si immagina di chiedere questa formula alle Muse le quali descrivono un teorema incredibilmente complesso ed ermetico sul quale generazioni di studiosi si sono a lungo misurate senza giungere a conclusioni certe.

- Per la creatura umana, c'è un numero nel quale per primo le dimensioni – elevabili a potenza e riducibili a radice, comprendenti tre distanze e quattro limiti –, insieme a fattori assimilanti e disassimilanti e crescenti e diminuenti, fanno venire alla luce tutte le cose in un rapporto reciproco come affini e razionali; da qui il rapporto fondamentale 4 : 3, accoppiato e aumentato di tre volte, dà luogo a due armonie: l'una armonia costituita di un numero moltiplicato per un numero uguale, 100 moltiplicato 100; l'altra armonia di uguale lunghezza in questo senso, ma tuttavia di diversa lunghezza, cioè per un verso 100 volte il numero del diametro razionale di 5, di volta in volta diminuito di 1, e il numero del diametro irrazionale diminuito di 2, per l'altro verso 100 volte il cubo di 3.

Questo numero intero geometrico ha pieno potere sulle nascite delle generazioni migliori e peggiori. Se i vostri guardiani non ne avranno cognizione, e perciò in tempo di nozze femmine e maschi si uniranno in momento sfavorevole, allora verranno generati figli non dotati e non fortunati.

(...)

- E diremo, osservò, che le Muse forniscono una buona risposta

- Non c'è dubbio, risposi, dato che sono Muse.⁶

Senza poter nemmeno sperare di ipotizzare una soluzione a questo problema e senza conoscere gli apporti critici più recenti Fornari, chiedendosi come fosse possibile che la dimenticanza di un numero generasse la crisi della Repubblica e cogliendo il riferimento di alcuni critici, formula l'ipotesi che il teorema di Pitagora potesse in qualche modo evocare la generazione dei figli perché i quadrati costruiti sui cateti rimandano al gonfiarsi del grembo materno durante la gravidanza.

⁶ Platone, Repubblica 546 b – 547 a. In un brano come questo diventa essenziale anche la traduzione e la corretta lezione del testo greco: noi ci siamo serviti di quella che si trova in Gaiser, 1998.

Noi oggi possiamo sorridere di tutto questo, tuttavia questa graziosa stramberia di scomodare il numero nuziale in rapporto al teorema di Pitagora, se non ha un significato molto attendibile in sede cognitiva, ne può avere uno plausibile in sede affettiva. La possibilità di accoppiare quadrati sporgenti dai cateti con il quadrato sporgente dall'ipotenusa deve aver suggerito la fantasia di nuzialità e di gravidanza. Vediamo quindi che l'analisi coinemica permette di recuperare la struttura affettiva del triangolo cosmico e del numero nuziale, ma ci fa in più cogliere il coinema della madre incinta e quindi il coinema del rapporto fusionale tra madre e bambino che abbiamo visto essere alla base del codice affettivo che costituisce il potere nascosto della Repubblica.

È curioso osservare come la versione fornariana dell'enigma platonico non si discosti poi molto dai risultati conseguiti dalla critica che Fornari stesso probabilmente non conosceva. In un testo di Konrad Geiser, pubblicato in Germania nel 1974, ma tradotto in Italia solo nel 1998, tutta la questione del numero nuziale viene ripresa per giungere alla conclusione che esso fosse determinato da due equazioni fondamentali: la prima con risultato 10.000 (100 x 100) e la seconda con risultato 7500. 10.000 e 7.500 vanno intesi, in linea di massima, come giorni: quelli che determinano nell'uomo e nella donna il periodo favorevole per la procreazione. Anche in rapporto ad una complessa dinamica celeste, il numero nuziale è la formula matematica della congiunzione del maschile e del femminile al fine di generare bambini buoni. Quando questa misura va perduta, gli uomini e le donne si uniscono in modo dispersivo dando vita a bambini peggiori che produrranno un decadimento dello Stato.

Ancora una volta, si tratta, come mostrano bene i teorici del "nuovo paradigma" di una questione di sintesi verso l'unità, intesa come Bene, di contro alla dispersione intesa come Male. Siamo tuttavia di fronte, ancora una volta, ad un modello genetico aristocratico che ha lo scopo di mantenere per sempre tutto uguale, che vede nel cambiamento e nel conflitto una minaccia e non una risorsa e che si instaura con le modalità psicoanalitiche della *difesa*: ancora una volta, è il coinema del padre ad essere escluso e quello della madre fusa col bambino a trionfare.

La democrazia mistica

In termini filosofici, il discorso è semplice: dato un modello ideale di perfezione, ciò che lo muta, non può che mutarlo in peggio. Il compito di tutti è perciò quello di evitare il cambiamento: ciò che non si è dato prima non deve avvenire ora, mentre il continuo ripetersi dell'uguale garantisce la tenuta del sistema. Da un punto di vista coinemico è facile dare un nome al cambiamento: stiamo ovviamente parlando del codice paterno, cui si deve associare, per certi versi il codice dei fratelli intesi come gruppo di lavoro. «Forse è per realizzare la coinonia utopica che Platone deve eliminare il padre» (Fornari, 1980, p.161).

La struttura affettiva profonda del progetto utopico platonico si rivela, dunque, fondamentalmente legata alla fantasia di recupero della madre, che, nel suo significato più profondo, è una fantasia incestuosa. Una specie di incesto culturale sembra stare alla base del progetto platonico (ivi. p. 160).

Nella clinica, questa dimensione è assai frequentemente riscontrabile, specialmente quando si lavora con gli adolescenti e con le loro famiglie: c'è una resistenza al cambiamento ed è come se si volesse che il paradiso familiare dell'infanzia, il regno di una perfezione lungamente desiderata, non finisse mai, come

se la crescita e la trasformazione dei figli, associata ad una loro trasformazione che produce un cambiamento fino a giungere ad una personalità via via più definita e specifica, si manifestasse nella dimensione di un'*emergenza* nel duplice significato che questo termine assume, di novità che si palesa ma anche di minaccia e di rischio. La madre dell'infanzia non accetta il divenire del figlio, la sua dimensione evolutiva, e rimane, con uno stile di cui comprendiamo la commozione, legata all'immagine di quel bambino che ora non compare più e della cui perfezione la vita ci dimostra che non saremo mai all'altezza.

«In tal modo, la polis finisce per essere ridotta ad un solo rapporto di parentela, e ad un figlio unico: un bambino dentro la madre» (ivi. p.155). Mutamento e conflitto sono esclusi dal modello platonico e rappresentano sempre una minaccia disgregante «ogni costituzione muta per causa dell'elemento stesso che ha il potere quando in esso nasca una discordia» (Platone, *Repubblica*, 585d). Lo Stato aristocratico degenera quando i detentori del potere entrano in conflitto perché «per Platone il concetto di conflitto sociale è inteso come qualcosa di negativo in sé» (Fornari, 1980, p.204).

Lo Stato moderno

Lo Stato moderno invece è inconcepibile senza conflitti, perché essi vengono intesi come una risorsa, come portatori positivi di cambiamento. «La civiltà classica è legata al sorgere della città nell'interno della cultura agricola. Con l'inizio della civiltà industriale, la storia moderna è stata travagliata in modo specifico dal cambiamento» (ivi. p.205) ed il cambiamento è del tutto ascrivibile alla funzione del codice paterno. Il passaggio dal mondo della classicità a quello della modernità è visto da Fornari come un passaggio da un modello di Stato aristocratico-materno ad uno che integri gli elementi paterni e fraterni del cambiamento e dell'evoluzione.

Il conflitto ha una sua giustificazione a livello decisionale per cui è necessario che la società elabori continuamente il proprio conflitto nei riguardi dell'istituzione delle norme. Rispetto all'età classica, l'età moderna, forse dal 1600 in poi, e praticamente dall'inizio della rivoluzione industriale, è travagliata dal cambiamento. È questa la situazione storica che ha determinato l'ingresso ufficiale del gruppo dei fratelli nella storia politica. L'età del cambiamento è l'adolescenza che, in tutti i popoli primitivi, si costituisce a partire da un rito iniziatico che sancisce un cambiamento. Si può dire che la storia moderna, riferita al modello biologico e affettivo del soggetto nella famiglia, è una storia adolescenziale, in quanto è continuamente travagliata dall'assunto di base di conservazione/cambiamento. (ivi., p.204).

La necessità di andare oltre Platone non dipende dall'idea di sostituire una vecchia utopia con una nuova e neppure dalla pretesa che il nuovo paradigma dei fratelli abbia una maggior naturalità di quello materno, ma dalla constatazione di un movimento dialettico già manifestatosi nella storia: quello che non poteva darsi nella civiltà classica contadina diviene una necessità del mondo industriale. Il conflitto tra fratelli, reso possibile dal codice paterno, che impone il cambiamento e la competizione produce un'evoluzione che deve essere considerata indispensabile tanto quanto il rapporto della madre e con il bambino. E questo anche quando il conflitto assume una dimensione dolorosa, perché il codice dei fratelli, lungi dal produrre solamente amicizia e solidarietà produce invece quasi sempre conflitto, esportazione della colpa e attivazione di progetti persecutori.

È sempre in questo senso del resto, che occorre sottolineare la principale

differenza tra il modello platonico dell'iperuranio e quello fornariano del mondo ctonio coinemico. La questione non sta tanto nel ribaltamento operato da Fornari sulla scorta di Freud per cui il percorso va dall'alto verso il basso e non dal basso verso l'alto, quanto invece nel fatto che là dove regna *l'ordine*, un ordine basato sul ripetersi sempre uguale della stessa sequenza perfetta ed immutabile, qui regna invece il *disordine* inteso però come forza propulsiva anti deterministica. Come se Fornari, interpretando Platone, segnasse una distanza tra il suo modello e quello del Filosofo ove la cifra di tale differenza è data dal cammino della storia: i modelli politici del presente non possono ignorare il conflitto fra fratelli perché esso è divenuto funzionale ad un sistema sociale che ha posto in campo la funzione paterna e l'idea del cambiamento come risorsa.

La lezione hegeliana

Questa stessa necessità di superare il modello platonico perché in esso *manca qualcosa*, qualcosa che, nel frattempo, è intervenuto nel corso della Storia, compare in un'altra importantissima lettura della sua opera, quella presentata da Hegel nelle *Lezioni di Storia della Filosofia*. Anche il filosofo tedesco, analizzando il progetto politico di Platone vi individua un'inadeguatezza che appare significativamente rapportabile a quella descritta da Fornari. Nell'utopia platonica, nel cuore di essa, *manca il Soggetto, manca il Sé:*

Questo difetto della Soggettività è il difetto della stessa Idea etica greca. (...) con l'esclusione della proprietà, della vita familiare, con la soppressione dell'arbitrio personale nella scelta della classe sociale, - con l'eliminazione di tutte queste determinazioni che si riferiscono al principio della libertà soggettiva, Platone crede di aver chiuso le porte, nel suo Stato, a tutte le passioni, all'odio, ai contrasti, ecc. Egli ha senz'altro riconosciuto che la corruzione della vita greca derivava dal fatto che gli individui in quanto tali iniziavano a far valere i propri scopi, inclinazioni, interessi, i quali hanno preso il sopravvento sullo spirito comunitario. (...)

Ma Platone non ha riconosciuto l'autonomia, il sapere, il volere, il deliberare dell'individuo, non ha saputo unificarlo con la sua Idea. La giustizia esige che anche l'individuo abbia il suo diritto e che si risolva nell'Universale armonizzandosi con esso. (...) Gli uomini devono estrarre il Razionale da se stessi, secondo il loro interesse, secondo la loro passione, così come esso accede nella realtà, attraverso il bisogno stringente, l'occasione, le opportunità. (Hegel, 1833, pp.329-331)

Secondo Hegel, il progetto del comunismo affettivo platonico ha quindi una funzione difensiva, serve a preservare lo Stato rispetto ai rischi di una soggettività incontrollata, dominata dal principio di piacere, in cui ogni singolo agisce per se stesso e per il fine del proprio godimento individuale perdendo completamente di vista l'Universale⁷, ma questa difesa assume i tratti di una negazione psicotica quando scotomizza completamente l'elemento della soggettività, invece di integrarlo. In questo modo il sistema è condannato all'immutabilità, alla mancanza di progresso ad un blocco evolutivo totale.

Mentre il modello platonico nega il conflitto temendo che esso conduca fatalmente alla morte, quello fornariano si sforza di gestirlo dando vita ad una *democrazia mistica* che, nel mentre in cui ascolta tutte le voci, non perde possibilità decisionali.

Non si tratta però di qualcosa di semplice e, tantomeno, di un ingenuo auspicio ad

⁷ Si tratta, in effetti, di un rischio immanente alla struttura stessa del sistema democratico evidenziatosi anche nelle recenti vicende del nostro Paese.

una *magica fratellanza* idealizzata senza essere realmente vissuta e, ancora una volta, ideologica. Si tratta di un problema complesso e difficile che interroga da vicino sia le moderne democrazie che, in termini più ristretti, l'andamento stesso di ogni situazione gruppale quando si presentino delle problematiche ed intervengano le necessità di operare delle scelte. Tollerare il conflitto infatti non è facile ed è anzi frequente che esso degeneri in separazioni, in espulsioni o in situazioni scismatiche. Mentre a parole si ammette che posizioni diverse possano sempre essere espresse, nei fatti le cose vanno diversamente e la modernità è travagliata dalla minaccia costante che il conflitto divenga ingestibile.

La democrazia degli affetti

Soprattutto, si fraintenderebbe completamente il pensiero di Fornari se si pensasse il riferimento al misticismo come ad una sorta di iniziazione misterica in seguito alla quale gli adepti giungono a conseguire un sapere *tanto elevato nei proclami quanto indimostrabile in termini concreti*. Per Fornari il misticismo non allude né al misterico né al settario, indica invece il riferimento agli affetti intesi come invarianti interne costitutive del linguaggio umano ed in grado potenzialmente di risolvere proprio sul piano della parola tutti quei conflitti che, pure, questi stessi affetti inevitabilmente generano. È forse per questa ragione che Fornari nelle opere degli anni Ottanta, sostituirà questo termine con quello di *democrazia degli affetti*. In ogni caso, è importante sottolineare ancora come queste locuzioni debbano essere considerate in prima istanza come degli ossimori. La democrazia infatti *fa contraddizione* sia col misticismo che con la pura espressione incontrollata degli affetti: nei suoi fondamenti storici, come pure nel campo del pensiero politico, essa è innanzitutto *ragione*, è ostensione, è negazione del mistero, è affermazione del gruppo di lavoro e rifiuto di ogni posizione aristocratica. Il termine *democrazia degli affetti* non può ignorare questa sua originaria dimensione ossimorica e deve anzi sostenerla fino in fondo, deve lasciare la parola all'ordine della notte, trovare in esso il serbatoio di ogni energia, ma deve assorbire questa emergenza sul piano di una democrazia diurna e consapevole. Deve, hegelianamente, conciliare la contraddizione tra la legge del cuore e quella del mondo. Il rischio, di cui Fornari è estremamente consapevole, non consiste infatti solo nel fatto che le costruzioni culturali dimentichino o rimuovano la loro origine affettiva secondo il modello classico della nevrosi, ma anche, all'opposto, nel fatto che la dimensione affettiva, arroccata su se stessa, tolga spazio alla parola ed al pensiero libero producendo un delirio psicotico.

Proprio allo scopo di sostenere la dignità del pensiero razionale di contro ad un incontrollato ed inevitabilmente violento, dominio degli affetti, Fornari capovolge il famoso motto pascaliano sul rapporto tra il cuore e la ragione giungendo a formulare una sentenza che, più di ogni altra, ne racchiude il pensiero: «*La ragione ha i suoi cuori che il cuore non comprende. Credo che i codici affettivi siano i 'cuori della ragione'*. Il problema è che non ci sia né imperialismo della ragione né imperialismo del cuore» (Fornari, 1980, p.104).

Bibliografia

- Fornari F. (1979). *I fondamenti di una teoria psicoanalitica del linguaggio*. Milano: Boringhieri.
- Fornari, F. (1980). *Lezioni introduttive alla lettura della "Repubblica" di Platone*. Milano: Unicopli Universitaria.
- Fornari F. (1981). *La malattia dell'Europa. Saggio di psicopolitica sulla struttura diabolica del potere segreto*. Milano: Feltrinelli.
- Fornari F. (1983). *La lezione freudiana. Per una nuova psicoanalisi*. Milano: Feltrinelli.
- Freud S. (1899). *L'interpretazione dei sogni*. (trad.it.: Milano: Bollati Boringhieri, 1973).
- Freud S. (1914 – 1933). *Introduzione alla psicoanalisi. Prima e seconda serie di lezioni*. (trad.it.: Torino: Universale scientifica Boringhieri, 1978).
- Gaiser K. (1974). *Die Reden der Musen über den Grund von Ordnung und Unordnung*. (trad.it.: *Il discorso delle Muse sul fondamento dell'ordine e del Disordine*. Milano: Vita e Pensiero, 1998).
- Hegel, G.W.F. (1833). *Platone (secondo l'edizione postuma del 1833 delle Lezioni sulla storia della Filosofia curate da Karl Ludwig Michelet)*. (trad.it.: Milano: Rusconi, 1998).
- Kramer K. (1982). *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*. Milano: Vita e pensiero.
- Platone. *Lettere*. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 1997.
- Platone. *Fedro*. Roma – Bari: Laterza, 1974.
- Platone. *Repubblica o Sulla Giustizia*. Milano: Feltrinelli, 1995.
- Platone. *Simposio*. Roma – Bari: Laterza, 1966.
- Platone. *Sofista*. Torino: Einaudi, 2008.
- Reale G. (2003). *Per una nuova interpretazione di Platone*. Milano: Vita e pensiero.
- Tennemann, W. G. (1798). *Geschichte der Philosophie*, II, Leipzig.
- Žižek S. (2001). *Il godimento come fattore politico*. Milano: Raffaello Cortina.