

Sidi Askofaré, Marie-Jean Sauret

## LA QUESTIONE DEL PADRE: PADRE E SINTOMO

## *Nota del traduttore*

*La question du père: père et symptôme*, è stato pubblicato su *L'Évolution psychiatrique*, n. 69 (pp. 257-278), nel 2004 ma era stato proposto alla redazione di questa prestigiosa e storica rivista nel 2002, data in cui è stato presumibilmente ultimato. I suoi due autori vengono così presentati: Sidi Askofaré, psychanalyste, docteur d'état, maître de conférences et chercheur au sein de l'équipe de recherches cliniques à l'université de Toulouse-2-le-Mirail; Marie-Jean Sauret, Psychanalyste, professeur et directeur de l'équipe de recherches cliniques à l'université de Toulouse-2-le-Mirail. Entrambi sono membri dell'APJL (Association de psychanalyse Jacques Lacan): <http://www.apjl.org/>.

L'impressione che questo testo mi ha fatto richiede due brevi osservazioni preliminari: una sul suo contenuto e una sulla sua forma: il linguaggio in cui è stato scritto e i problemi della sua traduzione.

1) Si tratta di un prezioso contributo «didattico» (anche se indubbiamente questa non è la sua preoccupazione principale) riguardo alle ultime acquisizioni teoriche e cliniche di Lacan sulla «questione del padre»; ragione per cui l'ho inserito all'interno del progetto «Thesaurus Lacan» («traversata di scritti e seminari al seguito di un concetto del quale sono riprodotti tutti i luoghi in cui è citato»), di cui sono stati pubblicati nel 2010 su questo sito i due primi «tomi»:

- *Il padre nell'opera di J. Lacan. Tomo I, Seminari 1951 – 1958.*

- *Il padre nell'opera di J. Lacan. Tomo II, Seminari 1958 – 1963.* [[http://www.lacan-con-freud.it/1/thesaurus\\_lacan\\_926646\\_1.html](http://www.lacan-con-freud.it/1/thesaurus_lacan_926646_1.html)].

Il testo, che attraversa in rapido scorcio tutta la lunga e controversa elaborazione del concetto di padre nell'opera di Lacan, approda a questa tesi: tra il padre come figura privilegiata dell'Altro, dalla cui autorità e dal cui sapere il soggetto aspetta una legge per il proprio desiderio e una risposta alla questione di ciò che egli è (il Padre dell'Edipo e della religione, insomma); e l'assenza di autorità paterna – e più in generale di ogni autorità – che caratterizza il nostro tempo «postmoderno», dominato da una volontà di «godimento senza ostacoli» istigata da quella nuova forma di discorso del Padrone chiamata «tecnoscienza» (che spinge il soggetto a cercarsi un'autorità in Altri «osceni e feroci» – integralismi, sette, bande, leader

carismatici –, oppure in Altri di «sintesi» – tossicodipendenze –); viene indicata una terza via, che fa a meno dell'autorità paterna, ma «a condizione di servirsene».

Lacan indica questa terza via nel sintomo, o meglio in un nuovo concetto di sintomo, che scrive utilizzando la grafia antica *sinthome*, per distinguerlo dal *symptôme* della patologia. I tre enunciati principali di Lacan sul padre – il padre è un significante, il padre è una metafora, il padre è l'anello che tiene insieme il tutto (bambino-fallo-madre) – sono trasferiti al «sinthomo», che ha così una funzione omologa a quella che ha il padre nel costituire la realtà psichica di ciascun soggetto: la funzione della castrazione simbolica, cioè della rinuncia al godimento senza limiti (in Freud *triebverzicht*: rinuncia alla soddisfazione della pulsione). Senza questa rinuncia, sarebbe infatti impossibile la costituzione del legame sociale e della civiltà. Per Lacan, il Padre, al di là dei miti freudiani (il complesso di Edipo, il padre primordiale di *Totem e tabù*), è l'«operatore strutturale» che permette l'annodamento delle categorie del Simbolico, dell'Immaginario e del Reale, annodamento che costituisce la «realtà umanizzata» in cui ciascun ente prende posto in quanto soggetto sessuato (come Uomo o come Donna) e in quanto soggetto alla Morte (i due limiti assenti nella psicosi, in cui il Padre non ha potuto operare la sua funzione di annodamento).

Si pone pertanto per ciascuno la questione lasciata in sospeso dal discorso freudiano: che ne è del godimento perduto, che è la causa del nostro desiderio e «il cui difetto renderebbe vano l'universo»?<sup>1</sup> Il desiderio è fatto solamente di rinuncia, di una perdita irreparabile, dell'assunzione di un lutto inestinguibile? La Legge del Padre ci trasmette un desiderio vuoto, per non dire mortificato? Se così fosse, sarebbe un padre piuttosto «kantiano», un padre che ci trasmette un desiderio «puro» – cioè per l'appunto vuoto –, chiedendoci di rinunciare alla nostra singolarità per consegnarci in definitiva al conformismo del discorso sociale: «Dopo tutto, non c'è niente di cui dobbiamo stupirci [...] nel fatto che la castrazione sia, insomma, qualcosa di fabbricato così: sottrarre a qualcuno il suo desiderio e, in cambio, dare lui a qualcun altro, all'ordine sociale nel caso specifico»<sup>2</sup>.

Il padre freudiano, il «padre simbolico»<sup>3</sup>, che non è altro che l'operazione di alienazione-separazione dal nostro essere che ci introduce nel linguaggio<sup>4</sup>, è

<sup>1</sup> J. Lacan, *Scritti*, a cura di Giacomo Contri, Einaudi, Torino 1974, p. 823.

<sup>2</sup> *Le transfert dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques*, version stécriture, Ecole Lacanienne de Psychanalyse, seduta del 24 maggio 1961 [trad. mia].

<sup>3</sup> Esempiarmente il padre morto di *Totem e tabù*, custode, ma meglio: accaparratore del godimento, di cui priva tutti i figli, segregandoli in un legame di fratellanza fondato sulla rinuncia e dunque sull'odio invidioso.

supposto ricoprire interamente tutto il registro del reale<sup>5</sup>, di cui la nostra singolarità – ciò che chiamiamo «godimento» – costituisce un frammento. Ora, l'essere del soggetto parlante risiede proprio nell'impossibilità di essere interamente nelle parole, di essere tutto e solo (nel) simbolico, (nel) linguaggio<sup>6</sup>. Mentre è proprio la spinta insopprimibile a realizzare la nostra singolarità di soggetti (a marcare il simbolico, il linguaggio, con quel frammento di reale che gli è irriducibile e che costituisce la nostra singolarità<sup>7</sup>), che ha tutto il diritto di chiamarsi *desiderio*, il «nucleo in cui risiede la libertà dell'atto che sfugge a tutte le determinazioni della conoscenza», secondo una bella definizione di Moustapha Safouan, che individua questo atto nella fede, cioè in una decisione aperta a tutte le incognite<sup>8</sup>.

Come già per Paolo, il *sinthomo* (niente ci impedisce di attribuirlo a Gesù) può riscattare «i fratelli che sono sotto la maledizione della legge, tenuti sotto guardia» (*Gal*, 3, 10). In effetti, una legge, fosse pure la più democratica, che non tollera che il singolo abbia la facoltà, o meglio la sovranità di istituire *proprie* leggi (e non solo di assoggettarsi alla Legge), non è nient'altro che maledizione e segregazione. Ricordo che legge deriva dal latino *legem*, che viene dalla radice «ligare», legare, perché obbliga; e dal greco *legein*, «scegliere», ma anche «dire» e «leggere». Allora potremmo affermare che il «sinthomo» è il custode di un «frammento di reale», ma anche di tutte le possibili soluzioni che il soggetto può dare alla questione del suo

<sup>4</sup> Lacan formula questa operazione in un *vel*: «o la borsa o la vita»; ovvero: o il godimento (l'essere) o la nostra nascita al linguaggio (il senso), in quanto «parlesseri» – ma se scegliamo il primo, li perdiamo tutti e due.

<sup>5</sup> Cfr. le famose proposizioni del *Tractatus* di Wittgenstein: «I limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo», e quella conclusiva: «Ciò di cui non si può parlare si deve tacere», che definiscono una finitudine senza più nessuna trascendenza, nella completa mortificazione (forclusione?) del desiderio.

<sup>6</sup> La revisione lacaniana della funzione del padre – che si concluderà con la ricasazione della nozione di «padre simbolico» – comincia proprio con la denuncia della «relazione simbolica semplice, in cui il simbolico ricoprirebbe pienamente il reale». Sennonché, osserva Lacan: «Almeno in una struttura sociale come la nostra, il padre è sempre, in qualche modo, un padre discordante nei confronti della sua funzione, un padre carente, un padre *umiliato*, direbbe Claudel. *C'è sempre una discordanza estremamente netta tra ciò che è percepito dal soggetto sul piano del reale e la funzione simbolica*». (J. Lacan, *Il mito individuale del nevrotico*, Astrolabio, Roma 1986, p. 27). È quello che porterà Lacan a interrogarsi su un «frammento di reale» che non passa nel simbolico, irriducibile alla castrazione e «infoderato» (*fourré*) nel sintomo che ne costituisce la guaina.

<sup>7</sup> Come altro definire la poesia? Ogni volta che ho incontrato psicologi e psichiatri per discutere di un «caso clinico»; ogni volta che in questi incontri ho osservato che la «terapia» non è altro che creare per un soggetto la possibilità di marcare la sua parola con il tratto della sua singolarità rimasto *en souffrance*, ogni volta mi è stato risposto: «molto poetico!».

<sup>8</sup> Cfr. M. Safouan, *Regard sur la civilisation œdipienne. Désir et finitude*, Harmattan, Paris 2015, p. 24 e sgg.

godimento, nella misura in cui cerca di fare legame sociale proprio *con* quest'ultimo, ossia di annodare il Simbolico, l'Immaginario e il Reale *con* la sua singolarità. Il soggetto non si limita a sottomettersi a un legame (discorso) sociale che gli preesiste, ma tende a crearne di nuovi, dove la sua singolarità (la sua *jouissance*) può essere riconosciuta e trovare una propria dimensione, un proprio spazio vitale e sociale<sup>9</sup>. Ma questo può essere possibile solo se egli non si sostiene, non dipende più da un Altro (qualunque possa essere, a cominciare dal padre) che gli faccia da garante e da cui aspetta eternamente una risposta alla questione di ciò che è (come accade nella nevrosi). Il godimento, la propria singolarità, diviene così il fondamento di ogni imprendere, di ogni impresa – non importa quale, e se è piccola o grande – di cui il soggetto può farsi iniziatore e promotore, costruendo dei nuovi legami sociali.

Confesso infine che questo pensiero mi riempie... di desiderio, se penso che ordinariamente facciamo del godimento lo strumento elettivo dello spreco e della schiavitù della nostra vita (che lo si sappia o no) e dell'annientamento di ogni impresa e di ogni legame.

2) Si tratta di un testo che è scritto in un linguaggio strettamente lacaniano, che può risultare incomprensibile o urtare chi non è «addetto ai lavori». Se ciò dipende indubbiamente da preoccupazioni di sintesi (non ci si può mettere ogni volta di fare l'esegesi di ogni concetto di Lacan, soprattutto quando ci si propone di attraversarne l'intera opera), il rischio è di scrivere da psicanalisti lacaniani a psicanalisti lacaniani, in una specularità (generatrice di aggressività) dove *tertium non datur*. Così, precludendosi i lettori anche ben disposti ma estranei alla «Cosa» (nostra), si perde la possibilità di ogni altro apporto originale. Non si comprende, o non si vuol comprendere, che «sciogliere» l'idioletto lacaniano nella lingua comune, dando a tutti la possibilità di leggere, non è una semplice operazione divulgativa (ricordo che «leggere» è uno degli etimi di legge, legare). L'incidenza, in termini di sovversione soggettiva e non di volontà di sapere, che la lettura di Lacan può avere, si misura proprio dalla «dissoluzione» del lacanismo, innanzitutto come gergo o esperanto.

Sta di fatto che ho dovuto prima tradurre dall'idioletto lacaniano alla lingua francese, e poi da quest'ultima all'italiano (questo è il motivo per cui ho sentito il bisogno di aggiungere qualche breve «nota del traduttore»). A ciò si aggiunga che la scrittura degli autori è in un francese quanto più astratto possibile (e già la lingua francese vi si presta anche troppo), pieno di locuzioni completamente indigeste

---

<sup>9</sup> È a questo livello che riprenderemmo il concetto freudiano di sublimazione.

all'italiano, che sono poi quelle che tendono a non essere riconosciute e a presentarsi nella traduzione come calchi.

Chi sa il francese, e non è digiuno di Lacan, può consultare il testo originale, allegato nel file pdf (che si può aprire cliccando sull'icona del fermacarte in Acrobat Reader).

*Moreno Manghi (novembre 2016)*

# La questione del padre: padre e sintomo

Sidi Askofaré, Marie-Jean Sauret

## 1. Introduzione

«La questione del padre: padre e sintomo»: il titolo esprime l'augurio di mettere a disposizione del lettore gli strumenti per valutare ciò che costituisce l'importanza della questione del padre in psicanalisi, di comprendere il movimento che regola l'elaborazione di una risposta complessa, e, infine, di misurarne la posta in gioco sia per la clinica che per la diagnosi del legame sociale contemporaneo.

Dalla corrispondenza con Fliess a *L'uomo Mosè*, cioè dalla teoria della seduzione allo sviluppo e alla revisione delle tesi di *Totem e tabù*, la questione del padre non ha mai smesso di ossessionare l'opera freudiana. Pur trattandosi di una preoccupazione esclusivamente dottrinale, essa ha tuttavia interessato anche la clinica freudiana (*Studi sull'isteria*, *L'interpretazione dei sogni*, «Dora», «Hans», «L'uomo dei topi», «Schreber», ecc.) e l'istituzione psicanalitica.

Di tutti i grandi teorici della psicanalisi, J. Lacan è stato quello che vi ha prestato maggiormente attenzione. Prima per chiarirla, poi per svilupparla, infine per criticarla e riformarla.

Ma di tutta la lunga e complessa elaborazione di Lacan per molto tempo è stato recepito solo il tentativo di delucidazione del concetto di padre per mezzo del ternario I, S, R<sup>1</sup> e il contributo originale dell'introduzione del significante del Nome-del-Padre.

Più recentemente, l'accento si è spostato da questi motivi appartenenti al «primo classicismo lacaniano» [1], a una tesi vecchia ma forte sul «declino

---

<sup>1</sup> Immaginario, Simbolico, Reale.

dell'«imago paterna<sup>2</sup>», in cui Lacan vedeva nientemeno che la molla della «grande nevrosi contemporanea» e la crisi a cui ricondurre «l'apparizione della psicanalisi stessa».

Inspiegabilmente, questa tesi del 1938 rispolverata per rendere ragione di eventuali forme cliniche nuove si è presto trasformata in un'altra, molto più radicale: «il declino della funzione paterna» ([3], p. 18). Nella sua forma radicale, la tesi ha meno a che fare con un'eventuale crisi della funzione paterna che con l'avvento di un tempo in cui quest'ultima sarebbe divenuta obsoleta.

Che un tale avvicendamento sia stato possibile, indica che il rigetto del padre, iniziato col discorso della scienza<sup>3</sup>, è attivo fin dentro la psicanalisi. E non è certo la generalizzazione del Nome-del-Padre o la sua riduzione al sintomo ([4], p. 174, p. 156) che fanno eccezione a questo rigetto. Tutto al contrario, fanno parte dello stesso movimento, quello di un'identificazione del padre e dell'Altro da cui il soggetto spera di avere la risposta alla questione di ciò che è.

La nostra esperienza clinica come le nostre ricerche universitarie sul sintomo e il legame sociale ci conducono oggi a riesaminare in maniera più precisa l'articolazione complessa fra padre e sintomo e le incidenze, sull'uno e sull'altro, delle particolarità della figura contemporanea dell'Altro.

## 2. Freud e la questione: «che cos'è un padre?»

La questione del padre, la questione «che cos'è un padre?», è fin dall'inizio al fondamento stesso della costituzione della psicanalisi, anche se non la riguarda specificamente; i miti, le religioni, il Diritto, non hanno mai smesso di occuparsene e di elaborarla. Nondimeno, sembra che la psicanalisi le abbia dato una consistenza particolare – facendone una questione che riguarda ciascuno – innalzandola al rango di una delle questioni soggettive fondamentali.

Quale risposta dare, in termini di sapere, a una simile questione?

---

<sup>2</sup> J. Lacan, «Les complex familiaux dans la formations de l'individu» (1938) [«I complessi familiari e la formazione dell'individuo»]. In ([2], pp. 23-84).

<sup>3</sup> Questo rigetto è fondato su un equivoco: la confusione fra il padre e l'origine, fra il fondamento e la genesi, fra il senso e la spiegazione...



Se mettiamo da parte le prospettive sostanzialiste e psicosociologiche, è sulla nozione di *funzione* che tutti si accordano per definire la questione del padre. Solo che la nozione di funzione non è univoca. Ne esistono almeno tre concezioni: biologica, funzionalista (con delle versioni psicologistiche – vedi Piaget – o sociologistiche – vedi Mauss, Durkheim, Malinowski –) e logicomatematica (vedi Frege).

A quale di queste concezioni bisognerebbe dunque fare riferimento per circoscrivere l'operazione della funzione paterna? In altri termini, c'è equivalenza fra i due sintagmi: la «funzione paterna» e le «funzioni del padre»?

Per essere coincisi, diciamo che con la questione della paternità (con l'esistenza nel linguaggio del significante «essere padre»), è avvenuta una sovversione, uno spostamento che va dal ruolo reale del genitore nella procreazione, all'attribuzione simbolica della procreazione al padre (*via* il significante che la supporta nell'inconscio, cioè il Nome-del-Padre).

È proprio nel punto in cui si incrociano il biologico, il sociociridico e lo psicologico, che la psicanalisi ha individuato la questione e tentato di rispondere a: che cos'è un padre? L'estrazione della questione è in sé un risultato.

È noto che essa è apparsa a Freud così importante ed esorbitante che egli ha potuto rispondervi solo grazie alla mobilitazione delle risorse del mito se non della creazione romanzesca. Non appena sul piano scientifico è reintrodotta la considerazione del soggetto della parola – colui che si interroga su ciò che è, e sul senso della sua presenza e della sua azione nel «mondo» –, la verità prende struttura di finzione.

In Freud c'è una diffrazione del padre in *padre-godimento*, *padre-amore* e *padre-legge*. Ci basti ricordare che essi corrispondono rispettivamente al «padre» dell'orda primitiva di *Totem e tabù*, al padre del complesso di Edipo, e al padre come nome, come legge e come voce de *L'uomo Mosè...* (F. Balmes, 1977) [5].

Già in Freud, il concetto di padre rinvia dunque a più dimensioni che sono tra loro eterogenee. Ma in mancanza delle categorie del Reale, del Simbolico e dell'Immaginario, da una parte, e, dall'altra, in mancanza di una teoria della

metafora, del «punto di capitone» [*capitonnage*]<sup>4</sup> e dell'annodamento [*nouage*], Freud fallisce nel produrre una dottrina del padre all'altezza del discorso analitico<sup>5</sup>.

### 3. Le prospettive lacaniane

È a questo punto che si inserisce l'apporto di Lacan, con i suoi cambiamenti, successivi e di orientamento divergente, alla dottrina freudiana del padre.

Senza entrare nel dettaglio e nelle finezze della dottrina lacaniana del padre, ci sembra necessario ricapitolare il movimento d'insieme e le scansioni decisive di questa dottrina, che può essere condensata nella formula: dalla funzione del padre alla funzione del sintomo.

Ripercorriamo adesso i differenti momenti che scandiscono questa lunga e tortuosa elaborazione.

Dal 1938 all'inizio degli anni 1950, cioè nei testi prelacaniani di J. Lacan – che egli stesso ha presentato come i suoi antecedenti [6] – il padre appare ed è preso in considerazione solo come un caso particolare della funzione dell'*imago*, che consiste nello stabilire una relazione del soggetto con la sua realtà. Proviene da qui il sintagma *imago del padre* di cui abbiamo evocato la problematica del declino all'inizio di questo lavoro.

---

<sup>4</sup> Il «grafo del desiderio» elaborato da Lacan ha la sua cellula germinale nel «punto di capitone» (così chiamato in riferimento agli spessi punti di cucitura che formano le losanghe dell'imbottitura di un materasso o di un divano), metafora impiegata da Lacan per descrivere il punto in cui il significante «entra», o, come si esprime, «infilza», al pari dell'ago del materasso, il significato, arrestando «lo scivolamento altrimenti indefinito della significazione». L'operazione di *capitonnage*, in cui si tratta di «crocheter», uncinare il significato per generare la significazione, si realizza interamente attraverso un effetto di retroazione: «Di questo punto di capitone provate a trovare la funzione diacronica nella frase in quanto chiude la propria significazione soltanto con l'ultimo termine, ciascun termine essendo anticipato nella costruzione degli altri, ed inversamente ne sigilla il senso col suo effetto retroattivo» (J. Lacan, *Scritti*, Einaudi, Torino 1974, pp. 807-808). In altri termini, è solo dopo che è stata pronunciata l'ultima parola e la frase è conclusa, che il senso si «sigilla» attraverso un effetto retroattivo. Altrimenti, tutte le parole che compongono la frase, rimarrebbero aperte «allo scivolamento indefinito della significazione» (dunque aperte a *qualsiasi* significazione possibile). La prova è nelle frasi delle «voci» udite dallo schizofrenico, che rimangono sempre aperte, in una indefinita sospensione del senso (che non si «sigilla» nella retroazione) [n.d.t.].

<sup>5</sup> A dire il vero bisogna attendere il lavoro di Lacan per portare questa eterogeneità delle dimensioni paterne al credito di Freud: si veda più avanti.

Parlare del padre in termini di imago comporta senza dubbio il rischio di ridurlo alla sua sola consistenza immaginaria. Lacan diminuisce, per non dire che annulla questo rischio concependo e facendo funzionare l'imago non come una pura e semplice immagine ma come un'immagine le cui determinazioni sono simboliche. Fin dal 1949, nella comunicazione di Zurigo su «Lo stadio dello specchio...», viene sancita la collusione fra la nozione gestaltista di imago e quella dell'«efficacia simbolica» di Lévi-Strauss. I primi seminari inediti<sup>6</sup> della rue de Lille raccolgono i frutti di questa intersezione, ben prima che Lacan tematizzi il ternario R, S, I nella sua conferenza del luglio 1953, «Il simbolico, l'immaginario e il reale» [7].

La lettura delle note sul seminario consacrato a L'uomo dei lupi (1952) mostra che Lacan organizza il suo approccio del caso in base a ciò che costituiva ai suoi occhi il suo tratto essenziale: l'angoscia di castrazione. Egli mette in rapporto l'angoscia di castrazione col fatto che il padre «reale», in questo caso il padre effettivo di Serguei Pankejeff, «nè nei suoi atti né nel suo essere» è un padre castratore. Ne deduce quindi che il giovane Pankejeff è alla ricerca di un padre che assicuri e assuma la sua funzione punitiva, ricerca tanto più insistente e compulsiva per il fatto di non arrivare mai a concludersi, a causa della posizione del padre. Ne consegue la «diagnosi» lacaniana: carenza della funzione simbolica del padre, difficoltà del soggetto a identificarsi con un simile padre; il bambino resta identificato alla madre, dunque bramato immaginariamente dal padre; sorge allora un'angoscia di castrazione che non trova risoluzione a causa dell'assenza di padre simbolico in atto. Vengono così distinte la funzione immaginaria del padre e la sua funzione simbolica, e introdotte le espressioni – dal valore continuamente mutevole – «padre simbolico» e «padre immaginario».

La distinzione di queste due versioni del padre è ancora più evidente ne «Il mito individuale del nevrotico» [8]:

Se il padre immaginario e il padre simbolico sono perlopiù fondamentalmente distinti, non è solo per la ragione d'ordine strutturale di cui vi sto parlando,

---

<sup>6</sup> Riguardo a «L'uomo dei lupi» disponiamo sfortunatamente solo delle note degli ascoltatori; in quanto a «L'uomo dei topi», Lacan vi fa riferimento in «Intervento sul transfert», Dora e «Il mito individuale del nevrotico».

ma anche per il modo storico, contingente, particolare a ogni soggetto. ([8], fr. p. 306; it. p. 28).

La «ragione d'ordine strutturale» si riferisce alla rivalità edipica con il padre, che Lacan fonda sul modello dello stadio dello specchio, sulla base dell'identificazione a un'immagine che genera aggressività. Lacan perviene così a distinguere l'Edipo dalla funzione simbolica sostenuta dal padre, esortando i suoi allievi a fare altrettanto.

Ma in questo modo giunge fatalmente a rimettere in questione tutto lo schema dell'Edipo, nella misura in cui mette in evidenza gli attributi di cui la famiglia coniugale moderna, con una condensazione estrema, ha investito il padre. Il carattere essenziale di questa forma moderna di famiglia – da distinguere dalle forme contemporanee – consiste nel fatto che il padre vi appare come il rappresentante, l'incarnazione di una funzione simbolica essenziale<sup>7</sup>, che è ordinariamente concepita in base alla supposizione di «una relazione simbolica semplice, in cui il simbolico ricoprirebbe pienamente il reale». Sennonché, osserva Lacan:

È del tutto evidente che ci è completamente inafferrabile questo ricoprimiento del simbolico e del reale. Almeno in una struttura sociale come la nostra, il padre è sempre, in qualche modo, un padre discordante nei confronti della sua funzione, un padre carente, un padre *umiliato*, direbbe Claudel. *C'è sempre una discordanza estremamente netta tra ciò che è percepito dal soggetto sul piano del reale e la funzione simbolica.*<sup>8</sup> ([8], fr. p. 305; it. p. 27).

---

<sup>7</sup> Ritoreremo spesso su questa funzione. Per ora limitiamoci a dire che il padre concentra e riassume l'affermazione della sottomissione del parlante alla necessaria autorità del linguaggio, senza di cui non può esserci soggetto.

<sup>8</sup> Il padre concreto (colui che il soggetto immagina perché ne ha l'esperienza) è di per sé l'occasione per verificare l'inadeguatezza del reale al simbolico. Che cos'è il reale del padre, se anche per Freud il padre della orda genera la paternità significativa solo restando fuori dai limiti della nascente umanità e non si sa padre? Riprenderemo più avanti anche questo aspetto; se ciascun soggetto deve passare per il complesso di Edipo, è perché si umanizza solo assumendosi l'omicidio attraverso cui l'umanità si è umanizzata. Questo omicidio non sfugge certo alla dimensione mitica, ma implica, a rigor di logica, dato che deve essere reiterato, che... «qualcosa» del padre resta inespugnabile [*incrévable*] malgrado il simbolico. La castrazione, dal canto suo, non è un mito.

Così, la questione del padre si rivela essere solo l'illustrazione di una tesi strutturale sullo sfasamento [*décalage*] se non sulla discordanza fra il reale e il simbolico. Questa tesi libera da ogni concetto della verità definita come adeguamento della cosa e della sua rappresentazione e ribadisce nella dottrina analitica il rigetto di ogni concezione della lingua come nomenclatura. La via è aperta per la messa in opera del paradigma I, S, R, il primato del simbolico e la struttura di linguaggio dell'inconscio.

#### 4. L'omologia del padre e del sintomo

Il richiamo a questa elaborazione era necessario per giungere a quella sorta di cristallizzazione della dottrina lacaniana del padre che si sostiene, da una parte, sul *Nome del Padre* e i suoi equivalenti (padre simbolico, padre morto) – in quanto supporto della funzione simbolica del padre – e, dall'altra, sulla *metafora paterna*. È del tutto inutile esaminare qui questa dottrina del padre, divenuta «canonica» al punto che il suo successo è stato, e resta ancora oggi, un ostacolo alla ricezione delle tesi ulteriori di Lacan sul padre. Ci si permetta di evidenziarne solo gli aspetti suscettibili di chiarire il problema che ci occupa nel presente articolo: padre e sintomo.

In Freud le elaborazioni relative al padre e al sintomo sono eterogenee: padre e sintomo si articolano solo attraverso la questione dell'orientamento [*adresse*] del sintomo e delle sue coordinate transferali. Per contro, in Lacan il loro comune trattamento a partire dalla logica del significante lascia apparire subito una solidarietà profonda, poi delle analogie formali, prima di giungere, con la topologia borromea, a una omologia di funzione.

Una lettura, anche rapida, dei primi cinque seminari e dei testi dal 1953 al 1960 [[9-10-11-12-13](#)] mostra chiaramente una forma di transfert al sintomo di un sapere sperimentato a proposito del padre. I tre enunciati principali di Lacan sul padre – il padre è un significante, il padre è una metafora, il padre è l'anello che tiene insieme il tutto (bambino-fallo-madre) – saranno *mutatis mutandis* ripresi a proposito del sintomo. Una dottrina comune al padre e al sintomo si è dunque costituita attorno a quattro temi fondamentali: significante, metafora, punto di capitone [*capitonnage*] e annodamento (*nouage*).

Questa tesi, facilmente dimostrabile, deve essere tuttavia completata, perché la formazione di questa dottrina è discontinua e paradossale; comincia infatti fondandosi sul padre concepito essenzialmente come padre simbolico, per concludersi con la promozione del padre reale e la riconsacrazione della nozione di «padre simbolico». Siamo sorpresi dal fatto che la maggior parte delle pubblicazioni in merito tirano avanti con la promozione del padre simbolico, come se fosse questo il culmine della lezione lacaniana, mentre sembrano ignorare il cambiamento di direzione (e, *a fortiori*, le sue ragioni).

Ci soffermeremo adesso sul momento in cui Lacan rimette in questione la categoria di «padre simbolico», e su quello che lo precede e lo prepara: la critica delle costruzioni freudiane sul padre.

## 5. Decostruzione del padre freudiano

Nell'insegnamento di Lacan conviene tener conto non solo delle elaborazioni positive, delle riformulazioni e delle formalizzazioni, ma anche di tutta la parte consacrata alla critica e alla decostruzione. In questa prospettiva, due contributi ci sembrano altrettanto decisivi dell'introduzione del Nome-del-Padre o dell'invenzione della metafora paterna.

Il primo contributo appare nel seminario, libro XVII, *Il rovescio della psicanalisi* [14]. Nel corso della seduta dell'11 marzo 1970 Lacan esamina le tre costruzioni che sono a fondamento della sua dottrina del padre. E cosa mette in evidenza? Non il loro accordo, la loro omogeneità o la loro articolazione, ma la loro profonda discordanza!

In effetti, osserva Lacan, il complesso di Edipo

è la storiella di Sofocle [...] senza però [...] il suo tragico. Secondo Freud, quel che l'opera di Sofocle rivela è che si va a letto con la propria madre dopo aver ucciso il proprio padre – assassinio del padre e godimento della madre da intendersi in senso oggettivo e soggettivo, si gode della madre e la madre gode. Non cambia niente alla questione il fatto che Edipo non sappia assolutamente di aver ucciso il padre e neppure sappia di far godere la madre o di goderne, poiché appunto è un bell'esempio dell'inconscio. ([14-A], fr. p. 131; it. pp. 138-139).

La prima discordanza rilevata da Lacan concerne ciò che il complesso di Edipo enuncia relativamente al godimento e quello che possiamo dedurne a partire dalla «storia di cui vi parlavo prima, che non sta né in cielo né in terra, quella dell'assassinio del padre della orda primitiva. È piuttosto curioso che il risultato sia esattamente il contrario». ([14-B], fr. p. 131; it. p. 139). Nella lettura di *Totem e tabù* [15] proposta da Lacan non si può non essere colpiti da questa contraddizione:

Il vecchio papà le aveva tutte per sé, il che è già favoloso – perché avrebbe dovute averle tutte per sé? – e dal momento che vi erano di certo altri giovanotti, anch'esse avrebbero potuto avere qualche ideuzza. Ma ecco che lo si uccide. La conseguenza è del tutto diversa dal mito di Edipo – per avere ucciso il vecchio, cioè il vecchio orango, accadono due cose. [...] – si scoprono fratelli. [...] Decidono poi, concordemente, che non si toccheranno le mammine. Perché, per di più, ce n'è più di una. Potrebbero scambiarsele, visto che il vecchio padre le ha tutte. Potrebbero appunto andare a letto con la mamma del fratello, visto che sono fratelli soltanto da parte del padre. Sembra che nessuno si sia mai stupito di questa cosa curiosa, di fino a che punto cioè *Totem e tabù* non abbia niente a che fare con l'uso corrente del riferimento sofocleo. ([14-C], fr. p. 132; it. p. 139-140).

Lacan mette in serie i tre padri, il padre dell'Edipo, il padre della orda (*l'Urvater*), e Mosé. I tre assassinii sono così messi in prospettiva. Egli osserva prima di tutto che i risultati, rispettivamente, dell'avventura edipica e della fine del padre della orda, sono radicalmente opposti: nel dramma di Sofocle, l'assassinio del padre è la chiave per godere della madre, mentre l'assassinio del padre della orda interdice il godimento della madre, interdizione che fonda l'ordine sociale. In un caso (*Totem e tabù*), la rinuncia al godimento della madre è la conseguenza dell'assassinio; nell'altro (Edipo), l'interdizione del godimento della madre è la causa dell'assassinio. In quanto all'assassinio di Mosè, Lacan lo defila un po' in rapporto agli altri due, facendone una condizione di verità poiché Mosè è ucciso per ritornare attraverso i profeti come ritorno del rimosso.

Dall'uno all'altro caso, il rapporto morte del padre-godimento è dunque completamente rovesciato. Nel mito di Edipo è l'assassinio del padre che

condiziona l'accesso al godimento della madre – genitivo oggettivo – mentre *Totem e tabù* enuncia il contrario: l'assassinio collettivo del padre istituisce il limite del godimento per ciascuno e il padre morto come guardiano del godimento.

*L'uomo Mosè e la religione monoteistica* [16] non si accorda né con l'uno, né con l'altro. L'ipotesi freudiana dell'assassinio di Mosè sbocca su qualcosa di completamente diverso dal godimento o dalla sua interdizione: il ritorno dello spirito di Mosè attraverso i profeti – senza che Freud stesso ne tragga tutte le conseguenze.

Delle tre elucubrazioni freudiane sul padre, c'è dunque una dimensione fondamentale che, se non assente, è per lo meno passata in secondo piano: «la relazione alla verità».

Quel che è certo è che il grossolano schema *assassinio del padre/godimento della madre* elide totalmente il movente tragico. Certo, è con l'assassinio del padre che Edipo trova via libera presso Giocasta, che gli viene data con acclamazione popolare. Giocasta, ve l'ho sempre detto, la sapeva lunga, perché le donne hanno sempre le loro piccole informazioni. Ella aveva un servitore che aveva assistito a tutta la faccenda, e sarebbe strano se questo servitore, che rientra a palazzo e che ritroviamo alla fine, non avesse detto a Giocasta – È lui che ha fatto fuori tuo marito. Comunque sia, non è questo l'essenziale. L'essenziale è che Edipo sia stato ammesso presso Giocasta perché ha superato trionfalmente una prova di verità. ([14-D], fr. pp. 134-135; it. p. 143).

Sottinteso: e non perché ha ucciso suo padre!

È attraverso questa dimensione che Lacan corregge e riformula l'Edipo freudiano distinguendolo dalla metafora paterna. Al termine di questa revisione, ecco dunque il suo verdetto:

[...] se Edipo finisce molto male [...], è perché ha voluto assolutamente sapere la verità. Non è possibile affrontare seriamente il riferimento freudiano senza fare intervenire, oltre all'assassinio e al godimento, la dimensione della verità. ([14-E], fr. p. 135; it. p. 143).

La morte del padre passa dunque in secondo piano.



Della messa in tensione dei tre padri freudiani, Lacan privilegia l'insegnamento di *Totem e tabù*, cioè l'equivalenza del padre morto e del godimento, equivalenza che fa di questo padre un «operatore strutturale». In effetti, con l'enunciazione di questa equivalenza *Totem e tabù* assume pienamente la sua funzione di mito, ovvero di essere l'enunciato di un impossibile.

È dunque il mito – ossia, secondo Lacan, «il dare una forma epica all'operazione della struttura» – che permette di circoscrivere, attraverso l'impossibile, il reale in gioco. Lacan lo nomina: *padre reale*, cioè il padre originale ma solo in quanto è completamente privo di psicologia. L'opinione di quei commentatori che hanno preteso di leggere questo «operatore strutturale» come un'operazione simbolica è dunque un controsenso; tutto all'opposto, la struttura è proprio ciò che fa obiezione al simbolico sotto le specie dell'impossibile.

Un simile concetto del *padre reale* modifica considerevolmente il significato di *castrazione* in psicanalisi. Che il padre reale sia l'agente della castrazione – formula avanzata da Lacan fin dalla *Relazione oggettale* [12-A] – non può più intendersi nel senso triviale (il padre concreto), come nel 1957, non fosse che perché la castrazione non è determinata dalla realtà ma dal significante-padrone.

Infatti, nessun significante è intrinsecamente e di primo acchito un significante-padrone; lo diviene solo attraverso la mediazione dell'istanza del padrone. Diciamo, per far presto, che il padrone è irriducibile al significante-padrone che egli enuncia: «qualcosa» del padre non passa nel significante-castrazione. Questa prospettiva mostra dunque che in definitiva la castrazione è il fatto del linguaggio e che il padre concreto, colui che veste il significante della paternità, è solo l'agente del significante-padrone, il suo uomo di paglia. Di colpo, il riferimento freudiano del padre reale diviene chiaro:

Il padre, il padre reale, non è altro che l'agente della castrazione – ed è ciò che l'affermazione del padre reale come impossibile è destinata a mascherarci. ([14-F], fr. p. 145; it. p. 154).

Sarebbe opportuno esaminare le necessità soggettive che hanno portato Freud a elaborare una simile concezione del padre, poiché è dall'analisi della sua nevrosi e in base al suo fantasma che egli costruisce e isola la funzione paterna. Ecco perché Lacan definirà *Totem e tabù* un romanzo, e poi un «prodotto nevrotico», e il complesso di Edipo un sogno di Freud. Ma non ci occuperemo di questo aspetto, per interessarci alle conseguenze della decostruzione lacaniana della dottrina sul padre.

## 6. «Non c'è padre simbolico»

Ci occuperemo solo della conseguenza principale: la ricusazione della nozione di «padre simbolico».

Nella seduta del 9 giugno 1971 del suo diciottesimo seminario, *Di un discorso che non sarebbe del sembiante* [17], riprendendo la sua critica delle discordanze dei miti freudiani sul padre, Lacan scrive<sup>9</sup>:

I richiami appena fatti dei miti freudiani, permettono sbrigativamente di dire che essi si sostengono interamente sul romanzo familiare; i miti freudiani ne fanno parte, e che ne facciano parte autorizza a giudicarli. Nessun bisogno qui di psicobiografia. La metafora paterna, come ho denunciato da molto tempo, copre il fallo, cioè il godimento in quanto è del sembiante. Proprio per questo essa è votata allo scacco. Non c'è padre simbolico: non lo si è notato, nell'articolazione dove ho differenziato frustrazione da una parte, castrazione e privazione dall'altra.

Il padre non è neppure in grado di enunciare la legge, anche se storicamente sembra così; può solo servirla. Il padre legislatore è automaticamente forcluso, come ho sottolineato per Schreber.

Non c'è che un padre immaginario, il padre detto ideale, per costituire l'agente della privazione, che si riferisce unicamente a degli oggetti simbolici. ([17-A], p. 20).

---

<sup>9</sup> Si tratta, in effetti, di un testo che Lacan si è preso eccezionalmente cura di scrivere. La seduta del 9 giugno 1971, decisiva per questo lavoro, è stata pubblicata *in extenso* – l'insieme del testo scritto, compresa la parte non pronunciata, le «Note préparatoire» – nel supplemento al numero 8/9 della rivista *L'Une Bévvue*, primavera/estate 1997 [18]. [Il testo di Lacan qui citato non è riprodotto nella versione del seminario stabilita da J.-A. Miller per Seuil - n.d.t.].

Dell'impeccabile ternario iniziale, padre reale-padre simbolico-padre immaginario, non rimangono dunque che il padre immaginario e il padre reale. Certo, il ritorno alla *Relazione oggettuale* e alle operazioni che vi sono formulate e descritte attestano che l'efficacia del padre opera solo come padre reale nella castrazione e come padre immaginario nella privazione. Ma dai commenti di Lacan a sostegno della sua famosa tripartizione, il padre simbolico non era affatto assente. Tutto al contrario, vi prendeva parte come condizione dell'effettuazione delle tre operazioni, nella misura in cui esse sono legate al complesso di Edipo. Più radicalmente infine, la sua necessità dipendeva dalla sua equivalenza con il Nome-del-Padre:

Il padre simbolico è il *nome del padre*. Si tratta dell'elemento mediatore essenziale del mondo simbolico e della sua strutturazione. È necessario a questo svezzamento, più essenziale dello svezzamento primitivo, tramite cui il bambino esce dal puro e semplice accoppiamento con l'onnipotenza materna. Il *nome del padre* è essenziale a ogni articolazione del linguaggio umano ed è la ragione per cui l'*Ecclesiaste* dice: *L'insensato ha detto in cuor suo: non vi è Dio.* ([12-B], fr. p. 364; it. p. 366-367).

È dunque evidente la questione che ormai si pone: la ricusazione, da parte di Lacan, del padre simbolico comporta di conseguenza quella del Nome-del-Padre? Se sì, quali sono le sue conseguenze sul piano della clinica e della dottrina? Se no, come rendere ragione della dissociazione dei termini di padre simbolico, di Nome-del-Padre e di padre morto, posti poc'anzi come congruenti?

## 7. L'agente richiesto dalla castrazione: il padre reale

Piuttosto che impegnarci in una rilettura e in un noioso commento dei testi, preferiamo partire dall'ipotesi che nel primo insegnamento di Lacan esista un corrispettivo della discordanza del padre che egli individua e decostruisce in Freud. In modo quanto mai evidente, l'equivalenza lacaniana stabilita fra padre simbolico, Nome-del-Padre e padre morto, consegue dalla volontà teorica di fare tenere insieme il padre della tradizione religiosa (Nome-del-Padre), il padre della metafora paterna (il significante che fa da supporto alla funzione del padre nell'inconscio) e il padre morto di *Totem e*

*tabù*. Nessun dubbio che la teoria del significante, attraverso l'equivalenza che istituisce fra significante-simbolico-morte, abbia fornito a Lacan gli espedienti che gli hanno permesso di fare simultaneamente del Nome-del-Padre: il padre ridotto al suo significante, il padre mortificato dal significante, il padre morto al desiderio del soggetto, il supporto nell'inconscio della funzione del padre in quanto Altro della legge.

Il Nome-del-padre è in definitiva il paradigma della logica del significante che esso fonda: la parola è l'assassinio della cosa, così come non c'è significante della paternità se non svuotato della bestia del godimento [*bête de la jouissance*] (la cui mancanza è supposta causare il desiderio). Questa costruzione elegante e sofisticata approda tuttavia alla questione: come può un padre così astratto, devitalizzato, introdurre il soggetto all'ordine del desiderio e della sessuazione?

Nel 1956-1957, la tesi del padre reale come agente della castrazione tentava già di risolvere questo problema. La posizione di Lacan non soffre alcuna ambiguità:

Vi è il padre simbolico. Vi è il padre reale. L'esperienza insegna che, nell'assunzione della funzione sessuale virile, è il padre reale che con la sua presenza gioca un ruolo essenziale. Perché il complesso di castrazione sia veramente vissuto dal soggetto, bisogna che il padre reale giochi veramente il gioco. Bisogna che assuma la sua funzione di padre castratore, la funzione di padre nella forma concreta, empirica, e stavo quasi per dire degenerata, pensando al personaggio del padre primordiale e alla forma tirannica e più o meno terrificata nella quale il mito freudiano ce lo ha presentato. È nella misura in cui il padre, così com'è, ricopre la sua funzione immaginaria in ciò che ha di empiricamente intollerabile, e persino di rivoltante quando fa sentire la sua incidenza come castrante, e unicamente sotto questa angolatura, che il complesso di castrazione viene vissuto. ([12-C], fr. pp. 364-365; it. pp. 367).

Una simile presentazione della funzione castratrice del padre è talmente in contraddizione con la metafora paterna che al confronto quest'ultima sembra una dolce ninnananna!

Ebbene, questa tensione *ab origine* fra i tre termini – padre simbolico, Nome-del-Padre, padre morto – da una parte, e, dall'altra, il loro rapporto al padre reale e alla sua funzione castratrice, si risolve nella ricusazione, nel

1971, della nozione di padre simbolico. Ricusazione decisiva perché l'espressione venga abbandonata e per denunciare il «fascino» esercitato dall'assassinio del padre su Freud e i suoi lettori ([17-B], fr. p. 17) – fascino a cui molti, ancora oggi, sono sensibili. Ma paradossalmente questa ricusazione non ha prodotto le stesse conseguenze per il Nome-de-Padre. Ecco perché dovremo adesso interessarci, tra l'altro, al suo destino.

## 8. La funzione reale del padre

Le ultime elaborazioni di Lacan sul padre hanno tentato di circoscrivere la funzione reale del padre al di là della sua funzione immaginaria e simbolica. In effetti, il movimento che va dal padre come significante al padre come sintomo dipende da un orientamento diverso da quello che troviamo all'origine dell'insegnamento di Lacan, fondato sull'inconscio strutturato come un linguaggio. Il secondo orientamento, che va dal padre come significante al padre come sintomo è, in senso stretto, *orientamento verso il reale*.

Le prime costruzioni, dominate dal primato del simbolico, hanno permesso un guadagno inestimabile: la distinzione fra il ruolo reale del genitore e l'attribuzione simbolica della procreazione al padre; la distinzione delle figure, dei registri e delle funzioni del padre:

- dire di no al godimento;
- unire e non contrapporre il desiderio alla legge;
- legare attraverso il significante-padrone e al tempo stesso escludere, poiché ogni fraternità è fondata sulla segregazione, ecc.

Ciò nonostante, il nuovo orientamento rivela il fallimento delle prime costruzioni a integrare una delle intuizioni più importanti di Lacan: la *funzione di annodamento* del padre così come egli l'ha proposta già alla fine del suo seminario su *Le psicosi* ([11-A], fr., p. 359).

Questo *annodamento* designa un'operazione *reale* che si distingue dall'*unione*. Lacan aveva proposto un tempo il termine di unione in guisa di definizione hegeliana della funzione paterna: funzione irenica<sup>10</sup> che risolve in

---

<sup>10</sup> Irenismo: «orientamento teologico (dal gr.ε ἱρήνη «pace») che tende a enucleare i punti comuni alle differenti confessioni cristiane in vista di una loro unione» (Treccani) [n.d.t.].

una *Aufhebung*<sup>11</sup> la contraddizione fra il desiderio e la legge. In vece dell'*unione*, l'*annodamento* costituisce il principio di avvicinamento del padre e del sintomo. È l'autentica posta in gioco degli ultimi seminari, in particolare dei libri XXII e XXIII, *R, S, I* e *Il sinthomo* [19, 20].

Lacan afferma a più riprese che è la sua pratica a orientarlo verso la topologia; intendiamo: l'impossibilità di renderne conto nei termini della logica e delle matematiche classiche. La topologia è una metafora? Senza dubbio nel senso in cui è applicata a un campo (il soggetto della psicanalisi) che le è irriducibile. I soli oggetti riducibili alla topologia sono gli oggetti topologici stessi. C'è dunque un resto di cui si può dar conto attraverso la topologia, un irriducibile, un infinito, un irrapresentabile che le *ex-siste*. Il problema, dopo tutto, si riduce alla trasposizione dei limiti della rappresentazione significativa (già incontrata a proposito del significativo stesso della paternità): per il fatto di essere rappresentazione, essa non è la cosa rappresentata. Ne conseguono: - la possibilità stessa della metafora: «La differenza che c'è fra la metafora e la struttura, è che la metafora è giustificata dalla struttura<sup>12</sup>» [21]; - il passaggio dal significativo alla lettera, che si può ottenere con la matematizzazione, per ridurre la metafora al minimo eliminando quanto più possibile gli effetti di senso legati all'articolazione significativa<sup>13</sup>; e infine - la peculiare accezione lacaniana del reale: «Il reale è l'impossibile solamente a scrivere, cioè non cessa di non scriversi. Il reale, è il possibile aspettando che si scriva» [21-A]. Tesi completata dal fatto che il parlessere è chiamato così perché il fatto di parlare non lo sbarazza del reale; egli deve solo sopportare l'incidenza di questa esclusione, *via* il sintomo, che la lettera permette di logicizzare. La topologia è preziosa perché, per l'appunto, prende in conto ciò che *ex-siste*<sup>14</sup> al parlessere, ciò che essa annoda [*coince*<sup>15</sup>], inscrivendone l'*ex-sistenza* nella forma del nodo stesso.

<sup>11</sup> Il «motore» della dialettica hegeliana: negare, e al tempo stesso conservare ciò che è negato, «sollevandolo» su di un altro piano [n.d.t.].

<sup>12</sup> Una parte di questo seminario è pubblicata nei numeri 12/13, 14, 15, 16, 17/18 della rivista *Ornicar?*, 1978-1979..

<sup>13</sup> «[...] è solo nella lettera che l'identità di sé a sé è isolata da ogni qualità» ([19], p. 107).

<sup>14</sup> Non tutto è riducibile al simbolico. Ma ciò che è fuori simbolico (il reale che *siste*), al di fuori non è pensabile (come *impossibile*) e non si afferra che a partire dal (*ex*) simbolico: tale è il reale che *ex-siste*.

L'umano è costituito da tre registri che la topologia rende omogenei nelle specie di tre anelli di spago non distinguibili: l'immaginario (il corpo, la significazione, il senso), il simbolico (il linguaggio), il reale (l'essere di godimento). Nessun privilegio di uno sugli altri, a condizione di annodarli correttamente. Il nodo borromeo preserva questa caratteristica: la rottura di un anello qualsiasi libera gli altri due. Il nodo è imposto al soggetto dall'esigenza in cui si trova di alloggiare la sua singolarità, il reale che lo caratterizza, nell'habitat del linguaggio. In questa operazione il corpo (immaginario) gioca la sua parte. La singolarità del soggetto è così presa in esame in due modi: dal punto di vista del reale con cui ha a che fare e dal punto di vista del tipo di soluzione adottata – l'annodamento – per trattare (legare, alloggiare) questo reale. Ecco perché il reale è situato nel nodo borromeo al tempo stesso come un nodo equivalente agli altri e come l'annodamento stesso.

Differenti tipi di annodamento e di intoppi dell'annodamento sono presi in considerazione; essi permettono, da una parte, di declinare le strutture cliniche (quanto meno la nevrosi, le psicosi), e, dall'altra, di pensare l'operazione analitica come uno snodamento-riannodamento [*dénouage-rénouage*], e la vita stessa come una treccia. Il dire dell'analizzante testimonia della natura del nodo e opera sul nodo, mentre la presenza dell'analista dà consistenza a ciò che annoda [*coince*].

Abbiamo insistito su questo aspetto topologico per tentare di rispondere all'obiezione abituale secondo cui si tratterebbe di una forzatura inutile e complicata. Non svilupperemo tutte le implicazioni cliniche sottese dalla nuova formalizzazione, ma prenderemo in esame solo quelle che risultano incisive riguardo alla questione che ci interessa, sempre «padre e sintomo».

Come è possibile distinguere un anello dall'altro – il simbolico dall'immaginario, l'immaginario dal reale, il reale dal simbolico? Lacan tenta una prima risposta a partire dall'annodamento [*coincement*<sup>16</sup>] che permetterebbe di ordinare gli anelli e di distinguerli almeno formalmente.

---

<sup>15</sup> *Coincer*: fissare con dei cunei; per estensione: bloccare, immobilizzare, serrare; in questo caso abbiamo preferito tradurre con "annodare" [n.d.t.].

<sup>16</sup> *Coincement*, letteralmente «incastro», è un termine alpinistico che consiste nell'incastare il piede, il ginocchio, il pugno, ecc. in un pertugio della roccia durante la scalata, vagliando la solidità della presa mediante il peso del corpo [n.d.t.].

C'è solo il padre per operare questo annodamento? Freud risponde affermativamente: è il padre che fa tenere [*insieme*] la realtà psichica: la realtà psichica e il complesso di Edipo sono una sola e medesima cosa, che non si distingue dalla realtà religiosa (l'annodamento è operato da un Altro) [19-A].

L'alternativa suppone di mantenere i tre registri slegati. Chi verrà a legarli? Lacan evoca al tempo stesso i Nomi-del-Padre (per tener conto di diversi modi di annodamento per mezzo dell'Altro), e l'eventuale supplenza a questo annodamento per mezzo dell'Altro, supplenza che può venire solo dal soggetto. Ma il soggetto non cede alla necessità dell'annodamento, che sia sollecitato presso l'Altro o che sia una propria invenzione, se non scontrandosi preliminarmente con il reale. Com'è offerta al soggetto l'esistenza del reale al simbolico, perché egli vi trovi appoggio per la sua soluzione, il suo sintomo, che sarà funzione di questa incognita del reale?<sup>17</sup>

Questo problema conduce Lacan a proporre una revisione della metafora paterna in termini frequentemente commentati, di cui ci occuperemo adesso.

## 9. La metafora paterna rivisitata

Riassumiamo brevemente la logica che conduce Freud a introdurre la questione del padre nella psicanalisi, e che porta Lacan dapprima a formalizzare l'Edipo nella metafora paterna, poi a intraprendere una revisione di quest'ultima fino a ricusare la nozione di padre simbolico. Come si assicura un nevrotico del suo rapporto al linguaggio, linguaggio di cui egli è l'effetto? Secondo Freud, per mezzo del complesso di Edipo, per simbolizzare, con la figura del padre, la sua necessaria dipendenza dall'Altro; e per mezzo della castrazione, per simbolizzare ciò che perde, in relazione al godimento, per il fatto di parlare.

---

<sup>17</sup> «Parlo della funzione del sintomo, funzione da intendersi come la *f* della formula matematica,  $f(x)$ . E che cos'è la *x*? È ciò che, dell'inconscio, può tradursi attraverso una lettera [...]» [19-B]. L'inconscio è qui la marca del difetto irrimediabile di sapere (rimozione originaria, direbbe Freud) legato all'irriducibilità del reale del soggetto al simbolico. Il sintomo dipende da questa marca, da questa cifratura. Lacan non lascia alcun dubbio sull'accezione matematica del ricorso alla *funzione*.



Perché la simbolizzazione per mezzo del padre possa «operare», come mostra Lacan, bisogna che la madre imputi al padre simbolico la nascita del soggetto, distinguendolo così dall'individuo biologico, la cui nascita dipende dai genitori. Bisogna insomma che il desiderio della madre – la quale è dunque mancante – sia metaforizzato dal Nome-del-Padre, ossia che la madre «unisca il suo desiderio alla legge» e ponga il bambino sulla via di domandarsi ciò che a lui manca, e che lei trova nel padre: è l'operazione della castrazione. A dire il vero, la castrazione non è il prolungamento della mancanza-di-godimento [*manque-à-jouir*] (incontrata come frustrazione), ma l'assunzione di una perdita: il soggetto sacrifica un oggetto prelevato ai limiti dell'organismo (seno, *faeces*, voce, sguardo) per simbolizzare la mancanza di godimento come radicale.

Ma allora, come può un soggetto acconsentire alla castrazione, o più semplicemente incontrarla, se il simbolico che egli abita è per definizione castrato del reale – cioè se il padre simbolico è il padre morto (della orda primitiva e del complesso di Edipo), devitalizzato, buono tutt'al più a registrare la mancanza di godimento? Che cosa potrebbe mai trovare la madre in un partner ridotto al significante? La castrazione si ridurrebbe quindi all'operazione che deve permettere al soggetto di sbarazzarsi del godimento per abitare un mondo virtuale?

Senza la riabilitazione del padre reale che Lacan ha introdotto nel seminario sulla *Relazione oggettuale* (ma la cui potenzialità non ha in seguito sfruttato) queste domande restano senza risposta. Riguardo al padre reale, seguiamo gli sviluppi essenziali di Pierre Bruno (1999 e 2000) [[22](#), [23](#)]. Spetta al padre reale rendere presente, farsi carico del reale come ciò che fin dall'origine è eterogeneo e irriducibile al simbolico. L'isterica, a modo suo, ne dimostra la necessità. L'isterica tenta innanzitutto di sbarazzarsi del padre reale, mettendolo in questione in nome del fatto che – secondo la tesi che ha soffiato a Freud – il padre deve essere castrato; in questo modo, lo riduce al padre simbolico. Allora la castrazione è inoperante. Da qui l'appello fatto al padre immaginario perché assuma il ruolo di privatore.

La revisione della metafora paterna muove dalla necessità del ricorso logico al padre reale.

Lacan intraprende la revisione della metafora paterna nel seminario // *rovescio della psicanalisi*, mentre al tempo stesso costruisce la sua teoria del legame sociale. Che cosa lega il padre alla categoria del legame sociale? In un certo senso, Freud l'aveva preceduto, mostrando, attraverso il mito di *Totem e tabù*, che le prime comunità umane hanno potuto stabilirsi solo mediante l'esclusione della bestia del godimento. Il padre morto, costruito sulla spoglia, per chi assume la sua morte come un assassinio commemora il passo mediante cui l'umanità si è umanizzata. In questa concezione, i soggetti fanno legame insieme perché hanno rinunciato al godimento per salvare la nuova alleanza; la orda di Freud è ormai una comunità di fratelli e di sorelle, mancante, desiderante. Per reintrodurre la considerazione del godimento – per lo meno il godimento che si può acquisire per mezzo del fallo – Freud è logicamente costretto a postulare che non ci si umanizza da soli, ossia che la comunità umana è più estesa della orda, e che l'esogamia regolerà ormai le leggi dell'alleanza che permette a ciascuno di trovare un(a) partner. Gli uomini, per così dire, hanno relazioni con le donne solo perché le hanno sottratte al padre reale della orda<sup>18</sup>.

Sappiamo che Freud dovrà prendere atto del ritorno del godimento al centro del soggetto in *Al di là del principio di piacere*. È proprio a questo punto che Lacan promuove la sua teoria del legame sociale come un «certo uso del discorso per fare legame» – il che lo porta a utilizzare vicendevolmente i termini «legame sociale» e «discorso». Questo legame, per un soggetto, consiste per l'appunto nell'annodarsi [*se nouer*] al discorso che permette ai suoi simili di costruire una comunità. Possiamo dunque affermare, sapendo che «il significante rappresenta un soggetto per un altro significante», che i soggetti fanno legame insieme, almeno in apparenza, perché i significanti si articolano. Solo che il soggetto deve alloggiare in questo legame ciò che costituisce la sua soggettività, la sua irriducibilità al significante, ciò che del suo godimento lo induce «a portare, vivente, il significante nel reale», per usare una formula precoce citata da Lacan nel seminario IV [12-D]. Questo legame si opera attraverso il sintomo. Tutto

---

<sup>18</sup> Una recente esposizione al museo Dapper (marzo 2002) ci fa sapere che presso i Baoulés, un gruppo sociale africano, ciascun individuo della coppia aveva un partner simbolico. Ma solo le donne gli costruivano una statua, chiamata *blolo bian*, per mezzo della quale ciascuna donna continua la sua relazione con lui!

sommato, ciascuno può sperimentare che il sintomo è il luogo di una tensione fra ciò che il soggetto ha di più intimo (al punto da essere un enigma perfino per lui) e il comune davanti a cui si giudica anormale, fuori norma, ecc.

È proprio di questo che si tratta: è il padre reale che mette il soggetto sulla via del reale con cui ha a che fare, per annodarlo per mezzo del sintomo e creare il legame sociale.

Dopo avere ricordato la relazione del capitalismo col discorso del padrone, Lacan riprende in concreto l'analisi freudiana del caso di Dora. Egli attribuisce l'errore di Freud – tendere all'elusione (evitamento) della dialettica del desiderio – al carattere «strettamente inutilizzabile del complesso di Edipo». A che cosa si deve questo giudizio severo? Al fatto che, secondo Lacan, Freud dissimula qualcosa nel complesso di Edipo – precisamente il fatto che, fin dal momento in cui il padre entra nel campo del discorso del padrone (che qui deve intendersi come l'entrata del padre nel campo significante), non appena il padre si fa significante (padre simbolico), è castrato. Questa operazione non è né più né meno che un'operazione da nevrotico ossessivo (è in questo punto che abbiamo situato l'incidenza della nevrosi di Freud) per disfarsi del godimento e insieme del padre reale.

Un'operazione che consiste nel far equivalere il padre reale, il padre del godimento, al padre morto. Proprio per denunciare questa equivalenza, Lacan propone di isolare il *reale del padre* come irriducibile [*incredible*<sup>19</sup>] [*a questa equivalenza*].

Questa riabilitazione [*del padre reale o del reale del padre*] passa per la distinzione fra il padre simbolico (il fatto di attribuire l'avvenimento del soggetto al significante della paternità *via* il padre morto) e il Nome-del-Padre (il fondamento della legge simbolica che permette di nominare il reale). La necessità di questa distinzione si può ricavare da ciò che Lacan descrive come «primo tempo e prima tappa del complesso di Edipo», nel seminario *Le formazioni dell'inconscio*:

Al primo tempo e alla prima tappa, si tratta dunque di questo – il soggetto si identifica specularmente con ciò che è l'oggetto del desiderio della madre. È

<sup>19</sup> *Incredible*, letteralmente «non perforabile», in senso figurato significa resistere a tutto, essere indistruttibile, invincibile, che non può essere ucciso [n.d.t.].

la tappa fallica primitiva, quella in cui la metafora paterna agisce in sé, nella misura in cui il primato del fallo è già instaurato nel mondo attraverso l'esistenza del simbolo, del discorso e della legge. Ma il bambino, lui, non ne coglie che il risultato. Per piacere alla madre (...) basta ed è sufficiente essere il fallo. ([24], seduta del 22 gennaio 1958; tr. it. p. 194).

La presenza del simbolo della paternità precede logicamente il ricorso alla funzione paterna assicurata dal Nome-del-Padre; c'è del soggetto, questo soggetto parla, dunque c'è del padre simbolico.

La distinzione fra padre simbolico e Nome-del-Padre si rivela adesso feconda. Permette infatti di distinguere la morte e la legge, creando uno «spazio» (Bruno, 1999 e 2000) [22-A,23-A] dove sorge la dimensione di ciò che la legge interdice come pure di ciò che essa protegge; spazio del desiderio (del soggetto in quanto vivente), ma anche spazio in cui potrebbe far ritorno il gaudente [*jouisseur*] indistruttibile.

## 10. Clinica della seconda metafora paterna

La revisione della metafora paterna è molto clinica:

È necessario che chiunque possa fare eccezione perché la funzione dell'eccezione divenga un modello, ma la reciproca non è vera – non è necessario che l'eccezione la possa fare chiunque perché, per questo, costituisca un modello. È quel che avviene ordinariamente – chiunque raggiunge la funzione d'eccezione che ha il padre, sappiamo con quale risultato: nella maggior parte dei casi la sua *Verwerfung* mediante la filiazione che genera, col risultato psicotico che ho denunciato. ([19-C], 21 gennaio 1975).

Se la funzione d'eccezione la può fare chiunque, non c'è eccezione. Se non la può fare chiunque, quando un soggetto la presenta essa è effettivamente funzione d'eccezione.

La forclusione del Nome-del-Padre non elimina lo spazio aperto dalla distinzione fra il padre simbolico e il Nome-del-Padre, ma consegna il soggetto alla minaccia diretta del godimento del padre reale, alla sua perversione in questo caso.

Com'è introdotta nel nevrotico la funzione d'eccezione? Lacan riprende:

Un padre ha diritto al rispetto, se non all'amore, solo se questo amore, questo rispetto, è – non crederete alle vostre orecchie – *per-versamente* [*père-versement*<sup>20</sup>] orientato, cioè fatto di una donna, oggetto *a* che causa il suo desiderio. ([19-D], 21 gennaio 1975).

Lacan ci propone una struttura che, anche su questo punto, è l'opposto di quella del mito della orda freudiana. Se, da una parte, il vecchio maschio gode di tutte le donne e genera il significante della paternità nell'essere ucciso da coloro che si riconosceranno suoi figli; dall'altra, un soggetto deve acconsentire a localizzare il godimento che perde a parlare (e che spera di recuperare attraverso la via del sessuale) in *una* donna – che occupa così il posto della causa del desiderio di quest'uomo (causa che nella sua algebra Lacan scrive «oggetto *a*»). Dopo tutto, si tratta di una delucidazione delle formule della sessuazione: esiste un soggetto che pone il godimento come non riducibile al simbolico attraverso la castrazione.

Ma quello che una donna ne accoglie non ha niente a che vedere nella questione. Ciò di cui ella si occupa sono altri oggetti *a*, i bambini, presso i quali il padre interviene – eccezionalmente nel migliore dei casi – per mantenere nella repressione, nel giusto semidio [*mi-dieu*<sup>21</sup>], la versione che gli è propria della sua per-versione [*père-version*], sola garanzia della sua funzione di padre, la quale è la funzione di sintomo senza che io l'abbia scritta. È sufficiente che egli sia un modello della funzione. Ecco cosa dev'essere il padre nella misura in cui può solo essere eccezione. ([19-E], 21 gennaio 1975).

Poco importa, precisa Lacan, che il padre abbia dei sintomi, se vi aggiunge «quello della *per-versione* [*père-version*] paterna, cioè che la causa ne sia

<sup>20</sup> Gioco basato sull'omofonia fra *perversement*, perversamente, e *père-versement*; la *père-version* si potrebbe rendere con: la padre-versione, o la versione (anche nel senso di verso, orientamento) del padre – perdendo però completamente il gioco di parole [n.d.t.].

<sup>21</sup> Indubbia l'assonanza con «*juste milieu*», il giusto mezzo. Più avanti, nella stessa seduta del 21 gennaio 1975, Lacan precisa: «La normalità non è la virtù paterna per eccellenza, ma lo è solo il giusto *mi-dieu* detto al momento, cioè il giusto non detto», ossia «un detto in cui non si vede di seguito di cosa si tratta in quello che non dice». L'atto del padre, secondo Lacan, non sta in ciò che dice, ma in quello che non dice! – non: in un momento qualsiasi, ma al momento giusto [n.d.t.].

una donna, che gli sia devota [*acquise*] per fargli dei bambini, e che di questi ultimi, che lo voglia o no, egli si prenda cura paterna».

È un'esagerazione fare della funzione paterna un sintomo del soggetto, senza che il padre stesso sia un sintomo? Il sintomo consiste, per il padre, nell'alloggiare il suo godimento in una donna, per non correre il rischio di prelevarlo a scapito dei suoi bambini, come farebbe colui che si prendesse per «il» padre<sup>22</sup>. Per il primo [*padre*], il godimento che egli può ignorare e che causa il suo desiderio, fonda quello che Lacan definisce il «giusto non detto». Il secondo [*padre*] proferisce la legge su tutto; «educatore», scommette su una trasmissione integralmente simbolica, impone ai suoi bambini la «buona maniera» di annodare simbolico, reale e immaginario, senza che il soggetto ci metta del suo – senza sintomo, dunque. Sappiamo che Lacan trascriverà l'annodamento paranoico in una tripartizione [*triplice*] che allinea i tre registri [*simbolico, reale e immaginario*] senza alcuna possibilità di distinguerli.

Questa logica implica il domandarsi che cos'è una donna per un uomo.

È incluso in ciò che precede. Una donna acconsente a incarnare per un uomo ciò che egli perde a parlare, se non ciò che del soggetto<sup>23</sup> sfugge a ogni rappresentazione. In quanto tale, lei si situa dal lato di ciò che non parla, dal lato dell'oggetto, trovando, grazie all'uomo che la innalza a causa del suo desiderio, il mezzo di prendere alloggio nel mondo; per quest'uomo, questa donna è un sintomo. Quanto a lei, non è un oggetto. Come parlante, ha i suoi propri oggetti *a* – i bambini. Il fissare [*arrimer*] il suo godimento a un uomo la protegge dal fare di questi ultimi dei feticci.

Il modo di concepire e di dare statuto clinico ai bambini, presentati comunemente come «il sintomo della verità della coppia parentale», è dunque modificato. Conviene vedere nel neonato il sorgere di un reale, di un'alterità, che i genitori devono localizzare come tale; è questo annodamento che fa del bambino un sintomo. Ma come situerà lui stesso il reale a cui, come soggetto, è confrontato? Questione che riprende quella avanzata più sopra e che ci ha condotto all'esame della topologia di Lacan: in che modo il padre annoda il desiderio alla legge (quando non c'è forclusione

---

<sup>22</sup> Delucidazione marginale sulla pedofilia: pista da riprendere.

<sup>23</sup> Tanto per il suo partner quanto di ciò che lei stessa è come soggetto parlante.

del Nome-del-Padre), se non ci si accontenta più dell'unione del desiderio e della legge di cui Lacan aveva parlato fino alla «Questione preliminare...» [6-A]?

## 11. La dottrina borromea del padre

La dottrina borromea del padre ci porta alle ultime questioni che ci proponiamo di esaminare. L'annodamento non ha lo stesso valore a seconda che il soggetto, per realizzarlo, si affidi al padre – o a qualsiasi figura dell'Altro – o a seconda che costruisca lui stesso la propria soluzione. Senza dilungarci troppo, indichiamo che una cura conduce il soggetto fino al punto in cui scopre che non c'è nessun Altro, se non il sintomo che egli è, a tenere insieme il reale, il simbolico, l'immaginario. Questa scoperta passa per la messa in gioco del padre, ma nella forma deducibile da questo sviluppo. Conviene distinguere, da un lato, il padre simbolico, il padre che nomina [*nommant*<sup>24</sup>], di cui ciascun soggetto si serve e di cui non necessariamente fa a meno; dall'altro, il reale del padre, ossia ciò che, della versione del suo godimento, non è colpito dalla castrazione ed è sempre irriducibile al simbolico (irriducibile anche al fantasma grazie a cui il soggetto tenta d'immaginare cosa sarebbe il godimento del padre – godimento che egli patirebbe – se il padre fosse l'Altro).

La caduta della credenza in un Altro supposto rispondere dell'essere del soggetto, costringe quest'ultimo ad appoggiarsi sul godimento irriducibile, per costruire la sua propria soluzione. Al termine di un'analisi, il soggetto è senza dubbio sollevato dal non dover più attendere dall'Altro una risposta impossibile, ed è proprio in questo momento di dissoluzione del transfert che percepisce la «sorta di reale» che egli è, e che obietta all'Altro<sup>25</sup>. Questa «sorta di reale» non è necessariamente il reale che per Lacan costituisce uno

<sup>24</sup> Cioè il padre che dà un nome (per esempio il proprio nome al figlio, il «Nome-del-Padre»), che chiama (per esempio, chiama il figlio fuori dal legame con la madre), che e-voca (induce vocazione) e che «nomina», cioè elegge, investe, designa (per esempio, «questa è la mia donna, questi sono i miei figli») [n.d.t.].

<sup>25</sup> Obiezione che il soggetto muove più all'esistenza stessa dell'Altro che risponde, che alle sue eventuali risposte. Ci rendiamo conto di quanto sia problematica l'espressione «sorta di reale», che accostiamo alla ricerca, da parte di Lacan, «di un frammento [*bout*] di reale».

dei registri della struttura del soggetto, irriducibile al simbolico e all'immaginario. Si tratta, così come l'abbiamo individuato in precedenza, del reale dell'annodamento [*coincement*<sup>26</sup>], cioè della singolarità [*del soggetto*] che introduce uno «zoppicamento» [*clocherie*<sup>27</sup>] nel reale, da intendere questa volta come registro – «zoppicamento» che prova in qualche modo l'ex-sistenza<sup>28</sup> del reale sia all'immaginario che al simbolico.

Lacan trova la conferma di questa concezione nell'esame del caso Joyce. Un ricordo di Joyce testimonia che in lui il corpo (immaginario) non è ben fissato al simbolico e al reale, al punto da sentirlo scivolare via come una pelle. La funzione di nominazione non è sostenuta da nessun Nome-del-Padre: per lui il nome proprio non ha più valore di un nome comune. Ma Joyce è riuscito, mediante il lavoro della scrittura, a farsi un nome – da intendere nel senso di «farsi un sintomo».

Per ridurre gli sviluppi di Lacan alle loro conclusioni, bisogna prendere atto del difetto presto intravisto che colpisce strutturalmente il simbolico, incapace di riassorbire il reale che esso produce precisamente come impossibile da scrivere. Ecco perché è necessaria la funzione paterna per legarli [*il simbolico e il reale*] l'uno all'altro, nominare il reale e introdurre la differenza sessuale. Ma sappiamo che si può imputare al padre simbolico la stessa mancanza del simbolico. Da qui lo sdoppiamento fra il padre del nome e il reale del padre – il quale non è padre di niente [22-B, 23-B]. La questione delle supplenze viene così posta in modo nuovo: non si tratta di supplire alla carenza del padre, di riuscire là dove il padre fallisce, ma di supplire alla mancanza strutturale appoggiandosi sul reale irriducibile con cui ha a che fare il soggetto. L'interesse di Joyce, in cui il Nome-del-Padre non interviene a supplire la mancanza simbolica, è di mostrare che è nondimeno possibile che il soggetto si doti, senza il padre dunque, e grazie al sintomo, di una supplezza alla mancanza radicale.

Il sintomo cambia di senso. Abbandona la sua funzione patologica nell'economia soggettiva per ridursi in questo caso alla funzione che ha preso dalla struttura per legare simbolico, reale e immaginario, invece del

---

<sup>26</sup> Cfr. la nota 16 [n.d.t.].

<sup>27</sup> *Clocher*: zoppicare, claudicare, designa anche familiarmente qualcosa che non va, come spesso Lacan definisce il sintomo [n.d.t.].

<sup>28</sup> Cfr. la nota 14 [n.d.t.].



padre. È quel che Lacan chiama, riferendosi al nevrotico, fare a meno del padre a condizione di servirsene, perché per lui è un padre concreto che ha introdotto il desiderio – dunque un godimento – irriducibile alla castrazione. Il nevrotico si appoggia su questo osso per inventare una soluzione che non prende in prestito da nessun Altro. Il padre è sempre il padre del desiderio, ed è per questo che trasmette una versione di godimento attraverso cui il soggetto può assicurarsi di una causa.

## 12. L'insegnamento di un caso

Un caso servirà da illustrazione al nostro argomento. Figlio d'insegnanti, primo della classe, Giulio ne ha abbastanza della persecuzione dei suoi compagni che lo trattano da «intellettualoide». Così un giorno decide – è allora in quinta – di smettere seduta stante di lavorare. Davanti al disastro scolastico che ne consegue, i genitori sconvolti lo portano a uno di noi. Giulio spiega che non *vuole* lavorare come i suoi genitori per guadagnarsi la pensione alla fine della sua vita. *Vuole* godere subito della sua vita. Perché suo padre e sua madre non accettano la sua scelta? Gli dispiace di causare loro una pena, anche se non *vuole* rinunciare alla ragione di questa pena.

D'accordo col suo analista, decide di entrare in collegio per mettere fine allo scontro violento e quotidiano che la sua decisione provoca nella famiglia. In questa circostanza sopraggiunge forse l'unico momento d'angoscia. Una notte, discute con una decina di compagni nella stanza di uno di loro. Arriva il sorvegliante. Il gruppo si disperde e ciascuno raggiunge il suo letto. Tranne lui, frenato dalla sua pinguedine, che si nasconde sotto il letto del suo ospite. Passato l'allarme, i suoi amici si precipitano per impedirgli di uscire e invitano il dormitorio a venire a vedere il nuovo domicilio di Giulio, terrorizzato per la «domiciliazione forzata». Riesce a superare la barriera delle gambe, ma invece di rientrare nella propria stanza scappa dal collegio e raggiunge la casa dei suoi genitori.

I genitori lo portano d'urgenza in seduta. Si rende conto che se non ritorna a scuola sarà dura affrontare i suoi vecchi compagni e fronteggiare d'ora in poi ogni situazione difficile. Negozia coraggiosamente il suo ritorno, riprende il suo posto al collegio dove è piuttosto ben accolto... Ma continua

a non lavorare e alla fine dell'anno scolastico viene rimandato. Di rimando in rimando, si ritrova dopo un certo tempo in una classe specializzata di un istituto tecnico.

I genitori si accordano per lasciarlo tutte le mattine davanti alla porta dell'istituto. Scoprono poi con stupore che, malgrado sia accompagnato da loro tutti i giorni, Giulio non frequenta la classe e l'accusano di marinare la scuola. All'analista che lo interroga sulle sue fughe, spiega che non è vero niente: fra il portico dell'istituto e la classe, deve passare davanti al circolo dei giochi di ruolo, e non può fare a meno di entrarvi e di restarvi. «Qual è il tuo ruolo?». «In nessun caso quello di chi conduce il gioco, ma spesso quello del bestione senza cervello che assale» – l'anti-intellettuale, insomma... che non è impacciato dalla pinguedine. L'analista si stupisce: «Come puoi, proprio tu che non sopporti nessuna autorità – né quella del padre, né quella della madre, né quella della scuola, ecc. – piegarti all'autorità coercitiva delle regole del gioco di ruolo? Non puoi fregartene di questa servitù volontaria, hai bisogno di un Altro che comanda!».

Giulio è sorpreso. Nella seduta successiva annuncia che ha deciso di rientrare tra i «compagni del dovere». È come se la realizzazione della sua necessaria dipendenza dall'Altro – forse perché ha verificato sperimentalmente nel «gioco», e senza saperlo, che non era in pericolo – gli permettesse di assumerla e di fare assegnamento su di essa per cambiare il suo posto nell'esistenza. Il padre lo sostiene nel suo progetto di destino «manuale» prima di crollare, mentre la madre continua a essere in collera, lei che ha dispensato tutte le sue energie per trovargli degli istituti in grado di permettergli di non disonorare le generazioni d'intellettuali che l'hanno preceduto.

D'altronde, è arrabbiata con Giulio perché «spaccerebbe». Domandandogli su che cosa si fonda questo sospetto, Giulio risponde che la madre ha scoperto il denaro che lui guadagna vendendo le carte più costose, preziosamente conservate finora, di un gioco di ruolo che non pratica più. Colpito da questo accenno di separazione proprio mentre sta considerando di cambiare d'Altro (i compagni del dovere al posto del gioco di ruolo), l'analista lo interroga sui personaggi messi in scena e in particolare gli chiede se ci sono solo dei mostri o anche uomini e donne. «Ci sono delle

donne molto ben disegnate», risponde sorridendo maliziosamente, abbozzando con un gesto eloquente il contorno di un seno opulento.

L'analista osserva in proposito che è la prima volta che Giulio dice «qualcosa di sessuale». Lui risponde che finora non gli aveva dato peso. Non ha una «amichetta». Ma è in attesa. E spera. In effetti, nel corso delle sedute successive racconterà lo shock provato nell'apprendere da una compagna che era stata violentata dai genitori, e come si era trasformato nel suo cavalier servente! Il mostro del gioco di ruolo si umanizza davanti al vero orrore!

Questo ragazzino non si sopporta sotto il significante (padrone) «intellettuale» dove è forzatamente domiciliato<sup>29</sup>, né in nessun luogo dove l'Altro potrebbe coglierlo: sta in questo l'angoscia del persecutore. Il fallimento scolastico è un modo di sfuggire all'influenza dei genitori. E senza dubbio la sua pinguedine lo svincola dal bambino ideale sognato dalla madre – ecco perché non si lamenta del suo peso, né degli eventuali sberleffi dei suoi compagni. Ne godrebbe? Il suo corpo è quello «del bestione senza cervello che assale», non marcato dalla castrazione, il che conferma l'impossibilità di intaccare la sua obesità per mezzo di una dieta qualunque. La volontà<sup>30</sup> di un godimento immediato sottolinea lo scacco della castrazione. Questo scacco è secondario alla forclusione del Nome-del-Padre? O sarebbe piuttosto l'effetto della sua iscrizione, come agente, nel discorso capitalista?<sup>31</sup>

Il gioco di ruolo gli offre un semblante d'essere, e al tempo stesso un Altro che lui può sopportare. È ciò che gli rivela l'interpretazione. Acconsente a sbarazzarsi di alcuni oggetti preziosi... per acquistare un computer ancora più prezioso in vista di giochi ben più sofisticati e interattivi; così fa posto agli altri. Sperimenta una prima emozione sessuale. È il preludio della dialettizzazione della sua nevrosi infantile? È l'effetto dell'animazione di una struttura psicotica per opera del desiderio

---

<sup>29</sup> Come si dice: agli arresti domiciliari [n.d.t.].

<sup>30</sup> Ecco perché abbiamo prima sottolineato il verbo «volere»: Giulio *vuole* questo e non vuole quello...

<sup>31</sup> Che Lacan caratterizza appunto mediante la forclusione della castrazione e il rigetto delle cose dell'amore.

dell'analista? In ogni caso, dove è passata l'angoscia, in un soggetto in cui nessuna perdita sembra potersi inscrivere o essere simbolizzabile?

Giulio pensa di fermarsi; ritiene di avere raggiunto quello che poteva sperare dal lavoro analitico. Ha effettuato la sua parte di cammino, i suoi genitori non cambieranno. L'angoscia parossistica dei genitori trova una via d'uscita: la madre sale di grado e si trasferisce in una scuola vicina; il padre, ottenuta la pensione, si consacra alla sua sola passione: la vela. Giulio aspetta di vedere come sarà il lavoro in azienda e la formazione con i compagni. All'evocazione del suo avvenire spunta una leggera inquietudine. Senza dubbio la presenza dello psicanalista ha disegnato artificialmente il contorno di un vuoto grazie a cui il soggetto sfugge all'influenza dei genitori, con grande sollievo degli uni e degli altri. La pacificazione conseguita assomiglia a quella specie di pace sociale ottenuta con il semplice isolamento dei belligeranti: nessuno sa quando s'incontreranno di nuovo. Ma se questo giorno arriva, Giulio rischia di essere impotente come il primo giorno; mancandogli il potere di mobilitare la funzione paterna, la sua iscrizione nel legame sociale resta, come sembra, definitivamente precaria...

### 13. Per concludere

Qual è dunque l'effettivo interesse dell'analisi lacaniana della questione paterna per la clinica attuale? La funzione che il sintomo prende dal reale è una funzione di annodamento:

- dei registri reale, simbolico, immaginario, senza il ricorso a nessun Altro;
- di ciò che il soggetto ha di più singolare rispetto agli altri, *via* il linguaggio, in un «vivere insieme» a cui apporta il suo tratto peculiare.

Lacan propone di distinguere il sintomo [*symptôme*] così ridefinito, dalla sua forma patologica, modificandone l'ortografia in quella della scrittura antica: *sinthomo* [*sinthome*]. Si aprono così delle prospettive di ricerca sul legame sociale contemporaneo.

Della complessa elaborazione che Lacan gli consacra [[17-C](#), [25](#)], prenderemo in considerazione solo il posto dominante della scienza contemporanea – la tecnoscienza –, nella sua incidenza immediatamente percepibile. Ormai, nell'universo della tecnoscienza, nessuna autorità ha più

valore, compresa la scienza stessa, votata a diventare il «cimitero delle teorie». L'unione della scienza e della tecnologia – pietra angolare della nuova forma del discorso del Padrone – tende a naturalizzare i soggetti riducendo i loro desideri ai bisogni, che i *gadget* – o *lathouses*<sup>32</sup> – fabbricati dalla tecnoscienza e distribuiti sul mercato hanno la funzione di soddisfare. Il godimento è ovunque, accessibile a chi lo *vuole*, al punto che ci viene comandato di «godere senza ostacoli»! Come può dunque un padre fare eccezione, collocando il suo godimento, la sua per-versione [*père-version*] dal lato di una donna che per accoglierlo scommetterebbe [*miserait*] il suo proprio desiderio? Non diremo che questa per-versione [*père-version*] non sia più possibile – benché per alcuni sia la tossicomania [26], per esempio, a fargli concorrenza –, ma che essa non fa più eccezione, perché «può farla chiunque».

La postmodernità [27, 28] è uno stato della cultura e del legame sociale dove, non essendoci nessun Altro a fare autorità, il soggetto è privato di ogni possibilità di simbolizzarla nel padre che acconsentirebbe a fare eccezione. Ma per costituirsi i soggetti richiedono questa autorità. Tentano allora di costruirla in forme diverse e talvolta problematiche: simboliche (identificazione a un leader carismatico, sette e integralismi), immaginarie (bande), reali (tossicodipendenze di vario genere). Sarà in grado il soggetto postmoderno di emanciparsi da queste figure oscure e da questi Altri di sintesi per reinventare – via il *sinthomo* [*sinthome*] – un legame sociale dove potersi rifugiare?

---

<sup>32</sup> «Il mondo, afferma Lacan nel seminario *Il rovescio della psicanalisi*, è sempre più popolato di *lathouses* [...], quella paccottiglia di oggetti oggetti "piccolo *a*" che potete incontrare a ogni angolo della strada, dietro alle vetrine, in un pullulare di oggetti fatti per causare il vostro desiderio, nella misura in cui è la scienza che ci governa». Lacan costruisce la parola *lathouse* condensando il *lethe*, l'oblio, e l'*aletheia*, la verità, che appare nel momento in cui cade l'oblio e sorge l'angoscia («che non mente»). Questo momento si presenta quando la *lathouse* rivela la mostruosa e insaziabile voracità che ci induce [n.d.t.].

## Riferimenti bibliografici

- [1] ▲ Milner, J.-C., *L'œuvre claire: Lacan, la science et la philosophie*, Seuil, Coll. «L'ordre philosophique», Paris 1995.
- [2] ▲ Lacan, J., *Autres écrits*, Seuil, Paris 2001; [trad. it. *Altri scritti*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2013].
- [3] ▲ Lebrun, J.-P., *Un monde sans limite. Essai pour une clinique psychanalytique du social*, Erès, Coll. «Point hors ligne», Toulouse 1997.
- [4] ▲ Miller, J.-A. e altri, *La conversation d'Archaon. Cas rares: les inclassifiables de la clinique*, Agalma, Coll. «Le Paon», Paris 1997.
- [5] ▲ Balmes, F., *Le nom, la loi, la voix. Freud et Moïse : écritures du père 2*, Erès, Toulouse 1997.
- [6] ▲ Lacan, J., *Écrits*, Seuil, Paris 1966; [trad. it. *Scritti*, a cura di G. Contri, Einaudi, Torino 1974].
- [6-A] ▲
- [7] ▲ Lacan, J., «Le Symbolique, l'Immaginaire et le Réel» (1953), in *Le triomphe de la religion précédé de Discours aux catholiques*, Seuil, Paris 2005; [trad. it. «Il simbolico, l'immaginario e il reale», in *Dei Nomi-de-Padre* seguito da *Il trionfo della religione*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2006].
- [8] ▲ Lacan, J., *Le mythe individuel du névrosé ou Poésie et Vérité dans la névrose* (1953), conférence au Collège philosophique, *Ornicar ?* 17/18, 1979, pp. 289-307; [trad. it. «Il mito individuale del nevrotico», in J. Lacan e Altri, *Il mito individuale del nevrotico*, a cura di A. Di Ciaccia, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1986, pp. 13-29].
- [9] ▲ Lacan, J., *Le Séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud (1953 –1954)*, texte établi par J.-A. Miller, Seuil, Paris 1975; [trad. it. di A. Sciacchitano e I. Molina, *Il Seminario, Libro I, Gli scritti tecnici di Freud (1953 – 1954)*, a cura di G. Contri, Einaudi, Torino 1978].

- [10] ▲ Lacan, J., Le Séminaire, Livre II, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (1954 – 1955), texte établi par J.-A. Miller, Seuil, Paris 1978; [trad. it. di A. Turolla, C. Pavoni, P. Feliciotti, S. Molinari, revisione critica della traduzione di A. di Ciaccia, Il Seminario, Libro II, *L'io nella teoria di Freud e nella tecnica psicoanalitica* (1954 – 1955), a cura di A. di Ciaccia, Einaudi, Torino 2006].
- [11] ▲ Lacan, J., Le Séminaire, Livre III, *Les Psychoses* (1955 – 1956), texte établi par J.-A. Miller, Seuil, Paris 1981; [trad. it. di A. Ballabio, P. Moreiro, C. Viganò, Il Seminario, Libro III, *Le psicosi* (1955 – 1956), a cura di G. Contri, Einaudi, Torino 1985].
- [11-A] ▲
- [12] ▲ Lacan, J., Le Séminaire, Livre IV, *La relation d'objet*, (1956-57), texte établi par J.-A. Miller, Seuil, Paris 1994; [trad. it. di R. Cavasola e C. Menghi, sotto la direzione di A. Di Ciaccia, Il Seminario, Libro IV, *La relazione d'oggetto*, (1956-57), Einaudi, Torino 1996].
- [12-A] ▲
- [12-B] ▲
- [12-C] ▲
- [12-D] ▲
- [13] ▲ Lacan, J., Le Séminaire, Livre V, *Les formations de l'inconscient* (1957- 58), texte établi par J.-A. Miller, Seuil, Paris 1998; [trad. it. di A. Di Ciaccia e M. Bolgiani, Il Seminario, Libro V, *Le formazioni dell'inconscio*, (1957-58), a cura di A. di Ciaccia, Torino, Einaudi, 2004].
- [14] ▲ Lacan, J., Le Séminaire, Livre XVII, *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), texte établi par J.-A. Miller, Seuil, Paris 1991; [trad. it. di C. Viganò e R. E. Manzetti, Il Seminario, Libro XVII, *Il rovescio della psicanalisi* (1969-1970), a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2001].
- [14-A] ▲
- [14-B] ▲
- [14-C] ▲
- [14-D] ▲
- [14-E] ▲
- [14-F] ▲
- [15] ▲ Freud, S., *Totem e tabù. Alcune concordanze psichiche nella vita dei selvaggi e dei nevrotici* (1912-1913), in *Opere di Sigmund Freud*, vol. 7, a cura di C. L. Musatti, Boringhieri, Torino 1975.

[16] ▲ Freud, S., *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi* (1934-1938), in *Opere di Sigmund Freud*, vol. 11, a cura di C. L. Musatti, Boringhieri, Torino 1979.

[17] ▲ Lacan, J., Le Séminaire, Livre XVIII, *D'un discours qui ne serait pas du semblant* (1971), texte établi par J.-A. Miller, Seuil, Paris 2006; [trad. it. Il Seminario, Libro XVIII, *Di un discorso che non sarebbe del semblante* (1971), a cura di Antonio Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2010].

[17-A] ▲

[17-B] ▲

[17-C] ▲

[18] ▲ Lacan, J., «Séance du 9 juin 1971», «Notes préparatoires», *L'Une Bévüe*, 8/9, 1977.

[19] ▲ Lacan, J., *R.S.I.* (1974-1975), seminario inedito.

[19-A] ▲

[19-B] ▲

[19-C] ▲

[19-D] ▲

[19-E] ▲

[20] ▲ Lacan, J., Le Séminaire, Livre XXIII, *Le Sinthome* (1975-1976), texte établi par J.-A. Miller, Seuil, Paris 2005; [trad. it. Il Seminario, Libro XXIII, *Il sinthomo* (1975-1976), a cura di A. Di Ciaccia, Astrolabio–Ubal dini, Roma 2006].

[21] ▲ Lacan, J., *L'insu que sait de l'une-bévüe s'aile à mourre* (1976-1977), seminario inedito.

[21-A] ▲

[22] ▲ Bruno, P., *Actualité*, Trèfle, Bulletin de l'Association Freud avec Lacan, 1999, 2, pp. 53-59.

[22-A] ▲

[22-B] ▲

[23] ▲ Bruno, P., «L'après Dora», Trèfle, revue de Psychanalyse, 2000, 1, pp. 11-29.

[23-A] ▲

[23-B] ▲

[24] ▲ Lacan, J., Le Séminaire, Livre VI, *Le désir et son interprétation* (1958-1959), texte établi par J.-A. Miller, Éditions de La Martinière et Le Champ Freudien Éditeur, Paris 2013; [trad. it., di A. Di Ciaccia e L. Longato, Il Seminario, libro VI, *Il desiderio e la sua interpretazione* (1958-1959), a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2016].



- [25] ▲ Lacan, J., «Du discours psychanalytique» (1972) ; [trad. it. di L. Boni, «Del discorso psicanalitico», in *Lacan in Italia / Lacan en Italie* (1953-1978), Sic - La Salamandra, Milano 1978].
- [26] ▲ Askofaré, S., Sauret, M.-J., *La toxicomanie : perspective psychanalytique; sexualité et discours*, Filigrane, 1998, 7 (1), pp. 66-80.
- [27] ▲ Legendre, P., *Le crime du caporal Lortie. Traité sur le père*, Fayard, Paris 1989.
- [28] ▲ Porge, E., *Les Noms du père chez Jacques Lacan. Ponctuations et problématiques*, Erès, Coll. «Point hors ligne», Toulouse 1997; [trad. it. parz. di G. Calciolari «I nomi del padre», [http://litraterre.org/llletteratismo-I\\_nomi\\_del\\_Padre.htm](http://litraterre.org/llletteratismo-I_nomi_del_Padre.htm)].