

Erik Porge

I nomi del padre

Indice

Nota al testo	3
Riferimenti bibliografici a seminari e scritti di J. Lacan citati nel testo	4
I nomi del padre	6
Attorno alla metafora paterna.....	6
L'alternanza Nome-del-Padre e RSI nei seminari.....	8
Padre simbolico, padre immaginario, padre reale	10
La scrittura della metafora paterna.....	13
La pluralità dei nomi del padre	16
Una dimensione tragica.....	16
Le conseguenze dell'arresto del seminario sui nomi del padre	19
Un buco nella nominazione	21
Le contraddizioni di un sogno di Freud dettato dall'isterica	30
L'universale si fonda sull'eccezione.....	35
La soluzione borromea.....	37
Il Nome di Nome di Nome.....	41
Postilla: La macchia umana e l'impossibile purezza – Moreno Manghi	45

NOTA AL TESTO

Les noms du père costituisce un fondamentale capitolo del libro di Erik Porge, *Jacques Lacan, un psychanalyste. Parcours d'un enseignement*, Éditions érès, Point Horse Ligne, Ramonville Saint-Agne, seconda edizione 2006 (prima edizione 2000), pp. 365. Il capitolo è riprodotto alle pp. 125-172.

Si tratta di un lavoro esemplare e utilissimo (almeno per chi abbia un po' frequentato l'insieme dei seminari Lacan), che ricapitola con grande chiarezza il concetto di nome/i del padre lungo l'intero arco dell'opera di Lacan¹.

Ho trovato questa traduzione dei *Noms du père* sul sito <https://www.docsity.com/it/docs/i-nomi-del-padre-porge/664874/>, così classificata: "I nomi del padre, Porge, Dispense di Psicologia Clinica. Università degli studi di Trieste (UNITS) Psicologia Clinica", datata 2015-2016 (probabilmente l'anno della sua inserzione), sotto forma di testo non formattato e non giustificato, senza spaziature, con le note poste in fondo al documento, senza collegamenti ipertestuali, senza il nome del traduttore, sia nelle note di classificazione del sito, sia in corpo di testo. Il meno che si possa dire è che era al limite della (il)leggibilità. L'ho dunque formattato, spaziato e reimpaginato, inserendo le note (con collegamento ipertestuale) a piede pagina. A quel punto l'ho letto, rendendomi subito conto che la traduzione, pur volenterosa (oltre a essere messa generosamente a disposizione), si scontrava contro dei limiti linguistici, causa di numerose inesattezze e molti errori fuorvianti (qua e là, nelle note a piede pagina compaiono dei punti interrogativi a fianco dei passi più controversi, come se il traduttore si riservasse di fare chiarezza in un secondo tempo). L'impressione era di una traduzione "di base", non ancora pronta, bisognosa di una revisione radicale, a cui ho proceduto apportando tutte le modifiche e le correzioni che ho ritenuto necessarie. Ho inoltre riportato in corpo di testo e nelle note a piede pagina i numerosi passi di Lacan, citati da Porge, già tradotti in italiano (quasi tutti presso Einaudi, in edizioni curate da G. Contri e A. Di Ciaccia), includendo i numeri di pagina corrispettivi a quelli delle edizioni francesi.

Moreno Manghi (dicembre 2024)

¹ Porge aveva cominciato la sua lunga esplorazione in un libro pubblicato nel 1997, *Les noms du père chez Jacques Lacan. Pontuactions et problematiques*, Éditions érès, Point Horse Ligne, Ramonville Saint-Agne, (seconda edizione 2006), lasciando così supporre che è principalmente lungo l'asse degli sviluppi dei nomi del padre che per lui procede "il percorso di un insegnamento".

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI A SEMINARI E SCRITTI DI J. LACAN CITATI NEL TESTO

La numerazione dei seminari è controversa (ci sono due e anche tre conteggi diversi), abbiamo pertanto preferito elencarli in ordine cronologico: la data in cui è stato effettivamente tenuto segue il titolo del seminario. Nell'anno in cui Porge ha scritto il libro (prima edizione, 2000), alcuni seminari, poi pubblicati, erano ancora inediti presso Seuil.

- Seminario su “*L'uomo dei lupi*” (1951), [tr. it. [lacan_uomo_dei_lupi_EAR.pdf](#)]
- *Les écrits techniques de Freud* (1953-1954), Seuil, Parigi 1975 [tr. it. *Gli scritti tecnici di Freud*, Einaudi, Torino 1978].
- *Les psychoses* (1955-1956), Seuil, Parigi 1981 [tr. it. *Le psicosi*, Einaudi, Torino 1985].
- *La relation d'objet* (1956-1957), Seuil, Parigi 1994 [tr. it. *La relazione d'oggetto*, Einaudi, Torino 1996].
- *Les formations de l'inconscient* (1957-1958), Seuil, Parigi 1998 [*Le formazioni dell'inconscio*, Einaudi, Torino 2004].
- *Le désir et son interprétation* (1958-1959), Éditions de La Martinière, Parigi 2013 [*Il desiderio e la sua interpretazione*, Einaudi, Torino 2016].
- *L'éthique de la psychanalyse* (1959-1960), Seuil, Parigi 1986 [tr. it., *L'etica della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 1994].
- *Le transfert* (1960-1961), Seuil, Parigi 1991 [*Il transfert*, Einaudi, Torino 2008]. (Erik Porge cita la versione *Stécriture* e non quella stabilita da J-A. Miller per Seuil).
- *L'identification* (1961-1962), seminario inedito.
- *Des Noms-du-père* (1963), Seuil, Parigi 2005 [*Dei Nomi-del-Padre*, Einaudi, Torino 2006].
- *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), Seuil, Parigi 1973 [*I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 1979].
- *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse* (1964-1965), seminario inedito.
- *L'objet de la psychanalyse* (1965-1966), seminario inedito.
- *Écrits*, Seuil, Parigi 1966 [tr. it. *Scritti*, a cura di G. Contri, Einaudi, Torino 1974]
- “*Proposition du 9 octobre 1967*”, prima versione, in *Analytica*, 8, 1978 (supplemento del n. 13 di «*Ornicar?*») [tr. it. *Proposta del 9 ottobre 1967 (prima versione)*, in «*La psicoanalisi*», n. 15, gennaio-giugno 1994].
- *D'un Autre à l'autre* (1968-1969), Seuil, Parigi 2006 [tr. it. *Da un Altro all'altro*, Einaudi, Torino 2019].
- *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), Seuil, Parigi 1991 [*Il rovescio della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 2001].

- Note préparatoire al seminario del 9 giugno 1971 di *D'un discours...*, supplemento a *L'unebéuve*, n. 8/9, EPEL, Parigi 1997.
- *D'un discours qui ne serait pas du semblant* (1971), Seuil, Parigi 2006 [*Di un discorso che non sarebbe del semblante*, Einaudi, Torino 2010].
- *...ou pire* (1971-1972), Seuil, Parigi 2011 [... o peggio, Einaudi, Torino 2020].
- *Le savoir du psychanalyste* (1971-1972), seminario inedito.
- *Encore* (1973), Seuil, Parigi 1975 [*Ancora*, Einaudi, Torino 1983].
- “*L'étourdit*” (1973), «*Scilicet*», 4, Seuil, Parigi 1973 [tr. it. “*Lo stordito*”, in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013].
- “Préface” de F. Wedekind, *L'éveil du printemps* (1974), Gallimard, Paris 1974 [“Prefazione a *Risveglio di primavera*”, in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013].
- *RSI* (1974-1975), seminario inedito
- *Le sinthome* (1975-1976), Seuil, Parigi 2005 [tr. it. *Il sinthomo*, Astrolabio, Roma 2006].

I nomi del padre

I nomi del padre sono uno dei principi fondamentali di giunzione del reale, del simbolico e dell'immaginario, al punto da poter sostenere che la triade RSI [Reale, Simbolico, Immaginario] provenisse dalla distinzione tra padre immaginario, simbolico e reale. Pare più giusto dire che il Nome-del-Padre abbia contribuito a costituire in ternario queste tre dimensioni, che Lacan ha posto, in un primo tempo separatamente, come fondamentali. Paradossalmente, se il Nome-del-Padre ha favorito la formazione del ternario in quanto tale, non ha mantenuto con esso delle relazioni pacifiche. È uno degli insegnamenti dell'evoluzione della funzione di questo termine nel percorso di Lacan. Vi reperiamo due poli: quello che si organizza intorno alla metafora paterna – il più noto e in generale il solo menzionato – e quello che si organizza intorno a un buco nel Nome-del-Padre e della sua pluralizzazione nei nomi del padre, polo abitualmente lasciato nell'ombra. Possiamo fare a meno del Nome-del-Padre, domanda Lacan nel 1975? E risponde: a condizione di servirsene¹.

ATTORNO ALLA METAFORA PATERNA

I documenti di cui disponiamo permettono di fare risalire la prima apparizione del termine “Nome-del-Padre” al primo seminario di Lacan del 1951-1952 su “l'uomo dei lupi”, Serguei Pankejeff.

Lacan mostra che la vita di questo emigrato russo è guidata dalla ricerca di un padre simbolico che occupasse una funzione castratrice disertata dal padre reale, troppo buono. I dentisti in particolare svolgono questo ruolo, e più egli ne diffida, più vi si affida. A fianco dei padri simbolici, Lacan distingue il ruolo dei padri immaginari, che sono dei padri mortiferi. Il loro tipo è associato a un'immagine della scena primaria che identifica il soggetto a un atteggiamento passivo, causa di suprema angoscia, poiché equivale al primitivo corpo in frammenti. La ricerca del padre simbolico si porta dietro la paura della castrazione, che rigetta “l'uomo dei lupi” dalla parte del padre immaginario della scena primaria.

Lacan procede quindi subito, nella sua interpretazione del caso, a delle permutazioni e a delle supplenze tra le tre categorie – reale, simbolico, immaginario – di padre. Là

¹ J. Lacan, *RSI* (1974-1975), 11 febbraio 1975, seminario inedito, e *Le sinthome* (1975-1976), Seuil, Parigi 2005, seduta del 13 aprile 1976 [tr. it. *Il sinthomo*, Astrolabio, Roma 2006].

dove viene meno il padre reale, c'è l'appello al padre simbolico, e là dove viene meno la funzione del padre simbolico di garantire la castrazione, sorge il padre immaginario.

In quanto al termine Nome-del-Padre, prende posto in questo gioco di relazioni in un modo che comporta una sfumatura spregiativa, appare come un prodotto di degradazione del padre simbolico: «Egli (l'uomo dei lupi) non ha mai avuto un padre che simbolizzasse e incarnasse il padre; al suo posto gli è stato dato il nome del padre».

La sola indicazione che Lacan dà della sua provenienza è la religione², la religione cristiana, senza dubbio, che riconosce Gesù come Figlio di Dio, legando così l'avvento del messaggio di Gesù alla paternità di Dio. La paternità di Dio è una paternità spirituale e non carnale, come nel caso di certe religioni pagane antiche (quella di Baal, per esempio, oggetto di culti erotici). Il Nome-del-Padre, in questa prospettiva, fa del padre una realtà di discorso anteriore a una realtà psichica.

Dopo il caso de "l'uomo dei lupi", Lacan esamina quello de "l'uomo dei topi", sul quale nel 1953 tiene la conferenza *"Il mito individuale del nevrotico"*. Di nuovo vi appare fugacemente "il Nome-del-Padre", al centro delle coordinate del padre immaginario, simbolico, reale, in rapporto alle quali situa il caso. L'esperienza analitica è tesa tra una immagine del padre «sempre degradata» e un'immagine del «maestro che educa alla dimensione delle relazioni umane fondamentali colui che è nell'ignoranza»³. Nei nevrotici, il padre è "sdoppiato" in padre immaginario e padre simbolico.

Come nel seminario su "l'uomo dei lupi", il Nome-del-Padre rappresenta un livello inferiore della funzione simbolica, una sorta di ripiego. La conquista di una "piena" dimensione simbolica da parte del Nome-del-Padre porrà in seguito la questione della sua articolazione con il simbolico e ci si può chiedere se il Nome-del-Padre non resterà marcato per sempre da questo primo deprezzamento. Il Nome-del-Padre non raggiunge la perfezione (impossibile) del padre simbolico.

Lacan, dunque, introduce simultaneamente un reperimento della funzione paterna secondo due assi: quello gravido del termine, ancora opaco, di Nome-del-Padre, e quello del padre ripartito nel ternario: padre simbolico, immaginario, reale, più esplicito.

Nel seminario *La relazione d'oggetto* afferma:

Fin dal primo anno dei nostri seminari, abbiamo imparato, in effetti, a distinguere l'incidenza paterna nel conflitto, sotto il triplice articolo di padre simbolico, padre immaginario e padre reale. Abbiamo visto in particolare che, senza questa essenziale distinzione, era

² «Ciò che l'istruzione religiosa insegna al bambino è il nome del padre e del figlio»; J. Lacan, Seminario su *"L'uomo dei lupi"* (1951), [[lacan uomo dei lupi EAR.pdf](#)], p. 11; «Ciò dimostra che l'attribuzione della procreazione al padre può soltanto essere effetto che di un puro significante, di un riconoscimento non del padre reale ma di ciò che la religione ci ha insegnato a invocare come Nome-del-Padre», id., *Écrits*, Seuil, Parigi 1966, p. 556 [tr. it. *Scritti*, a cura di G. Contri, Einaudi, Torino 1974, p. 552].

³ J. Lacan, *Le mythe individuel du névrosé*, «Ornicar?», 17/18, Navarin, Parigi 1979 [tr. it. *Il mito individuale del nevrotico*, Astrolabio, Roma 1986, p. 15].

impossibile orientarsi nel caso dell'“uomo dei lupi”, il cui esame ha occupato la seconda parte dell'anno⁴.

La questione dell'articolazione di questi due assi si pone fin dall'inizio e per tutto il corso dell'insegnamento di Lacan, senza che egli la formuli esplicitamente tale o la affronti prima del suo seminario *RSI* nel 1975. La questione può enunciarsi in vari modi: il Nome-del-Padre si riassume nell'articolazione di padre reale, padre simbolico, padre immaginario? “Nome-del-Padre” è equivalente a “padre simbolico”, e se sì, perché mantenere due termini differenti? “Nome-del-Padre” è solo una degradazione del padre simbolico? È proprio necessario isolare il termine “Nome-del-Padre”, oltre a quelli di padre immaginario, simbolico, reale? La questione si ripercuote su quella dell'articolazione tra il plurale “i nomi del padre” e il singolare “il Nome-del-Padre”, ma Lacan li mantiene entrambi.

La singolarità del termine “Nome-del-Padre” resiste al costante movimento di riassorbimento della funzione paterna stabilita attraverso il reale, il simbolico e l'immaginario, così come all'affrancamento da queste tre dimensioni.

L'alternanza Nome-del-Padre e RSI nei seminari

Dopo aver preso parte alla costituzione di R,S,I come ternario (per mezzo del padre immaginario, simbolico, reale), il Nome-del-Padre scompare (in “*Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*”) nel momento stesso in cui il ternario diventa indipendente (Conferenza dell'8 luglio 1953). Nel momento in cui RSI accede a uno statuto algoritmico di matema, il Nome-del-Padre, la cui importanza è tuttavia menzionata, è messo in una sorta di sospensione, come se Lacan non potesse sostenere le due cose contemporaneamente. I due campi del Nome-del-Padre e di R,S,I non sono separati, ma la loro logica non è unificata.

Poi, il “Nome-del-Padre” fa il suo ingresso rilevante nel seminario *Le psicosi* a proposito del caso di D. P. Schreber. “L'essere padre” svolge essenzialmente il suo ruolo nella procreazione:

Non parlo nemmeno di tutto il bagaglio culturale implicato nel termine *essere padre*, parlo semplicemente di che cosa è *essere padre* nel senso di procreare. [...] Il soggetto può sapere molto bene che copulare sta *realmente* all'origine della procreazione, ma la funzione di procreare in quanto significante è ben altra cosa⁵.

⁴ J. Lacan, *La relation d'objet* (1956-1957), Seuil, Parigi 1994, p. 200 [tr. it. *La relazione d'oggetto*, Einaudi, Torino 1996, pp. 216-217]. M. Safuan ne dà conferma con la sua testimonianza raccolta da É. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse*, vol. II, Seuil, Parigi 1986, p. 298.

⁵ J. Lacan, *Les psychoses* (1955-1956), Seuil, Parigi 1981, p. 329 [tr. it., *Le psicosi*, Einaudi, Torino 1985, p. 346].

Il padre non è solamente il genitore ma una funzione che dipende dal modo in cui il soggetto assume il significante nel linguaggio, lega la procreazione alla fecondazione, riconosce questa realtà come sua, la simbolizza.

L'essere padre è anche ciò che introduce un ordine nella discendenza:

È unicamente a partire dal momento in cui cerchiamo di iscrivere la discendenza in funzione dei maschi, che si introduce una innovazione nella struttura. È unicamente a partire dal momento in cui parliamo di discendenza da maschio a maschio, che si introduce un taglio, che è la differenza delle generazioni. L'introduzione del significante del padre introduce per sé stesso un ordine nella discendenza, la serie delle generazioni»⁶.

Lacan riprende la stessa idea in *Di un discorso che non sarebbe del sembante*, sostituendo la nozione di ordinamento [*ordination*] con quella di numerazione⁷. Comprendiamo questa idea nel modo seguente: il fatto che il padre sia – per natura – *incertus*, richiede una sua nominazione. L'*incertus*, l'ignoto, è come lo zero, e la nominazione è l'uno. Ciascuna nominazione di “un padre” si fa sul fondo del “non conosciuto”, del “zero conosciuto”. Egli diviene “un” conosciuto. L'operazione si ripete ciascuna volta e ci vuole indubbiamente un ordinamento [*ordination*] per differenziare tutti gli uno (nonni, bambini, poppanti).

Introducendo il Nome-del-Padre a partire dal caso di D. P. Schreber, Lacan realizza un'operazione che segna per lunghi anni il destino di questo significante nella teoria analitica. L'importanza che Lacan riconosce al significante “Nome-del-Padre” diviene solidale della sua mancanza, della sua forclusione, nella psicosi.

Dopo *Le psicosi*, nel seminario *La relazione d'oggetto* si assiste a un rovesciamento dei rispettivi posti del “Nome-del-Padre” e del ternario padre simbolico, padre immaginario, padre reale. Il Nome-del-Padre non è più messo in primo piano poiché è identificato al padre simbolico⁸. Per contro, il ternario, non menzionato nel seminario *Le psicosi*, costituisce il riferimento principale nel seminario *La relazione d'oggetto*. Dopo il caso dell’“uomo dei lupi”, dell’“uomo dei topi”, di Schreber, Lacan sceglie nuovamente un caso di Freud per interrogare la funzione paterna, il caso del “Piccolo Hans”, il cui vero nome è Herbert Graf. La fobia di Hans supplisce all'incapacità [*défaillance*] del padre reale di sostenere il padre simbolico, di cui è Freud per un po' a sostenere il ruolo, per quanto si comporti come un padre immaginario⁹. Hans chiede a suo padre

⁶ Ivi, p. 360 [tr. it. cit., p. 378].

⁷ J. Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant* (1970-1971), 19 giugno 1971, inedito. [*Di un discorso che non sarebbe del sembante*, Einaudi, Torino 2010].

⁸ J. Lacan, *La relation d'objet*, cit., p. 364 [tr. it. cit., p. 433].

⁹ Ivi, p. 276 e 324. [tr. it. cit., p. 298 e p. 352].

di montare in collera, di mostrarsi più geloso (*du tust eifern*, tu devi arrabbiarti, dice Hans a suo padre il 23 aprile 1908¹⁰), come il Dio geloso del *Vecchio Testamento*.

Riferendosi ciascuna volta a dei casi di Freud, per proseguire nella sua elaborazione della teoria della funzione paterna, Lacan vi riconosce un valore esemplare e li costituisce in altrettante versioni normative del padre nel complesso di Edipo. Parallelamente, interroga la concezione freudiana dell'Edipo. Considerato che «tutta l'interrogazione freudiana si riassume così: che cos'è essere un padre?»¹¹, Lacan fa svolgere un ruolo al ternario padre reale, simbolico, immaginario, sottomettendo Freud a questa riduzione.

Lacan propone nel seminario *La relazione d'oggetto* un'articolazione del reale, del simbolico, dell'immaginario – in funzione delle operazioni di castrazione, di frustrazione e di privazione – che riporta in uno schema¹²:

AGENTE	MANCANZA D'OGGETTO	OGGETTO
Padre reale	Castrazione	immaginario
Madre simbolica	Frustrazione	reale
Padre immaginario	Privazione	simbolico

Si nota che vi figurano il padre immaginario e il padre reale ma non il padre simbolico. È quanto Lacan segnala più tardi a coloro che non l'hanno notato: «Non c'è padre simbolico – non è stato notato – nell'articolazione in cui ho differenziato frustrazione da una parte, castrazione, privazione dall'altra»¹³.

Il fatto che il padre simbolico non figuri nello schema, non significa che per Lacan non esista, soprattutto nel momento in cui lo identifica al Nome-del-Padre, ma è un indice che l'articolazione tra questi due termini, Nome-del-Padre e padre simbolico, non è chiara. Proviamo quindi a definire il padre simbolico, il padre immaginario e il padre reale.

Padre simbolico, padre immaginario, padre reale

Queste tre denominazioni rappresentano l'incrocio della problematica del padre con il ternario RSI. Esse designano a un tempo dei tipi di padre aventi una funzione in una operazione e delle relazioni in cui qualunque figura paterna può essere impegnata, benché non si collochino sotto la stessa insegna. Il padre immaginario (della privazione) e

¹⁰ Lacan cita un articolo di Robert Fliess, "Phylogenetic *versus* ontogenetic experience", IJP, vol. XXXVII, Londra 1956, che fa la stessa annotazione. Ivi, p. 389 [tr. it. cit., p. 311].

¹¹ Ivi, p. 204 [tr. it. cit., p. 221].

¹² Includo qui lo schema (p. 233 dell'edizione italiana), che non appare nel testo di Porge. [N.d.C.]

¹³ J. Lacan, Note preparatorie al seminario del 9 giugno 1971 di *D'un discours...*, supplemento a *L'Unebéuve*, n. 8/9, EPEL, Parigi 1997.

il padre reale (della castrazione) sono degli agenti d'operazioni, mentre il padre simbolico non è agente d'una operazione. È piuttosto nella patologia che queste figure sono incarnate da persone differenti. Altrimenti rappresentano degli agenti che una stessa persona può incarnare in differenti momenti. Per esempio, il padre immaginario succede, nel tramonto dell'Edipo, al padre reale, agente della castrazione¹⁴.

Il fatto che il padre simbolico non entri direttamente nello schema rende la sua definizione più difficile ma anche più simile al Nome-del-Padre a cui Lacan l'identifica nei seminari *La relazione d'oggetto* e *Le formazioni dell'inconscio*, senza che pertanto si possa dire che siano equivalenti. «Il padre simbolico è propriamente impensabile. Il padre simbolico non è da nessuna parte, non interviene da nessuna parte»¹⁵. Solo colui che potesse dire, come Dio: *Io sono ciò che Io sono* [éhié asher éhié] risponderebbe assolutamente alla questione del padre. «Ma questa frase che incontriamo nel testo sacro non può essere letteralmente pronunciata da nessuno»¹⁶.

Il padre simbolico è «l'eterno alibi». Per affrontarlo, Freud ha dovuto forgiare il mito “scientifico” di *Totem e tabù*. Il padre simbolico vi è rappresentato dal padre morto, o piuttosto ucciso. In quanto tale, è conservato, secondo l'etimologia comune, *tueri*. Uccidere, *tuer*, viene da *tutare*, proteggere, conservare. È il frequentativo di *tueri*, guardare, proteggere, difendere, uccidere, spegnere il fuoco; il fuoco è un essere vivente e uccidere il fuoco è placarlo. *Tutore* viene pure da *tueri*, proteggere.

Padre simbolico significa l'elevazione della parola *padre* al rango di simbolo, di significante. Ma il padre simbolico non è solamente il simbolo del padre, o il padre nel simbolico, ecco perché occorre un altro termine, il “Nome-del-Padre”, per rendere conto pienamente della funzione simbolica specifica del padre.

Il simbolico si caratterizza per l'opposizione della presenza e dell'assenza, del + e del -, del *Fort* e del *Da*. Ebbene, il padre simbolico non è riducibile all'alternanza della presenza e dell'assenza, che annienterebbe l'oggetto, dice Lacan¹⁷. Il padre è anche un partner reale, che risponde, quando lo si chiama... col suo nome, il suo nome del padre. Per questo, perché il simbolico del padre sia pienamente compiuto, occorre la metafora del Nome-del-Padre, che, come vedremo, non è identica al padre simbolico.

Il padre immaginario è il padre incluso nelle relazioni immaginarie, sul modello delle relazioni al simile, che siano di aggressività o di idealizzazione. In generale si tratta del padre che spaventa e minaccia, a cui si rivolge il rimprovero del bambino di averlo fatto così male. La sua apparizioni al tramonto dell'Edipo contribuisce alla formazione del superio. Il padre immaginario è «il fondamento dell'immagine provvidenziale di Dio»¹⁸.

¹⁴ J. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse* (1959-1960), Seuil, Parigi 1986, p. 355 [tr. it., *L'etica della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 1994, pp. 385-386].

¹⁵ J. Lacan, *La relation d'objet*, cit., p. 210 [tr. it. cit., p. 227].

¹⁶ *Ibid.* [tr. it. cit., *ibid.*].

¹⁷ *Ibid.* [tr. it. cit., *ibid.*].

¹⁸ J. Lacan, *L'éthique...*, cit., p. 355 [tr. it. cit., p. 386].

Il padre reale si riferisce al registro dell'impossibile, che sfugge al simbolico, pur essendone al centro. C'è del reale nel padre simbolico. Bisogna che il bambino ottenga il pene «da qualcun altro, in questa relazione con ciò che è il reale nel simbolico – [da] colui che è veramente il padre»¹⁹. È per il tramite del padre reale che il padre simbolico, mitico, interviene. “Reale” prende allora il senso di designare l'effettività dell'operazione, la castrazione, di cui un individuo è l'agente.

In “padre reale”, la parola “reale” designa dunque i due estremi apparentemente antinomici: il reale che sfugge nella nozione di padre simbolico e l'agente definito, incarnato che realizza l'operazione simbolica di castrazione. Il padre reale è reale per il fatto di occupare realmente un posto impossibile: ecco perché il padre reale non si analizza.

Il reale, l'impossibile del padre, s'incarna in un personaggio dell'ambiente del bambino, che non è necessariamente il genitore. Questo apparente paradosso origina la definizione più costante del padre reale: «è rigorosamente escluso che il padre reale possa essere definito con sicurezza, se non come agente della castrazione»²⁰. Questo impossibile nella simbolizzazione non è scientificamente riducibile. Se dovesse esserlo, il padre reale sarebbe lo spermatozoo, il che è «scientificamente insostenibile» e «fino a prova contraria, nessuno ha mai pensato di poter dire di essere figlio di tal spermatozoo»²¹. Lacan precisa (siamo nel 1970, ha scritto i quattro discorsi) che cosa intende con *agente*. Questo termine evoca anche l'attore, l'azionista, l'attivista, perfino Atteone (personaggio al quale Lacan s'identifica in “*La cosa freudiana*”)... e in definitiva l'agente che lavora per un'agenzia. Il padre reale è l'agente della castrazione nel senso che fa il lavoro dell'agenzia del padrone, del discorso del padrone, alla stregua del (piccolo) Padre dei Popoli²². La funzione del padre reale non deriva dunque dall'atto. Non c'è atto dell'uccisione del padre all'origine: il mito di *Totem e tabù* ha, come vedremo, il senso di un enunciato dell'impossibile nel campo di un'articolazione significante. Il padre reale non è nient'altro che un effetto di linguaggio. Se il padre si pone da legislatore, o da maestro di verità, si tratta di un'impostura che ha un effetto forclusivo, come aveva già segnalato Lacan a proposito del ruolo del padre di D. P. Schreber, autore di una *Ginnastica da camera* che è quasi una tortura.

Si sarebbe potuto pensare che dopo aver definito i nomi del padre simbolico, immaginario e reale, e identificato il Nome-del-Padre con il padre simbolico, Lacan non avesse più bisogno di ritornare sul Nome-del-Padre in quanto tale. Errore! Al contrario, il Nome-del-Padre ritorna in primo piano nel seminario che segue *La relazione d'oggetto*

¹⁹ J. Lacan, *La relation d'objet*, cit., p. 209 [tr. it. cit., pp. 226-227].

²⁰ Ivi., p. 220 [tr. it. cit., p. 239], e *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), Seuil, Parigi 1991, p. 148-149 [*Il rovescio della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 2001, p. 159].

²¹ J. Lacan, *L'envers...*, cit., p. 148 [tr. it. cit., p. 157].

²² Ivi., p. 146 e sgg. [tr. it. cit., p. 155 e sgg.].

(1956-1957), *Le formazioni dell'inconscio* (1957-1958), mentre il ternario vi è stranamente assente. Questo permette di circoscrivere meglio lo iato tra il Nome-del-Padre e il padre simbolico, o, più estesamente, tra il Nome-del-Padre e il ternario RSI.

La scrittura della metafora paterna

È il 15 gennaio 1958 quando Lacan afferma: «Il padre è una metafora»²³, e scrive un primo abbozzo della formula detta della metafora paterna tale e quale figurerà in “*Di una questione preliminare a ogni possibile trattamento della psicosi*”²⁴:

$$\frac{\text{Nome-del-Padre}}{\text{Desiderio della madre}} \cdot \frac{\text{Desiderio della madre}}{\text{Significato al soggetto}} \rightarrow \text{Nome-del-Padre} \left(\frac{A}{\text{Fallo}} \right)$$

Questa formula introduce il Nome-del-Padre nella «considerazione scientifica» (“*La scienza e la verità*”²⁵), nel senso che definisce il padre praticando una rottura con la realtà fenomenica di un qualunque tipo di padre, inserendolo nel rapporto da significante a significante, e non da parola a cosa. La formula non si presta a nessuna caratterologia del padre né cerca di definire un padre normale o una sua posizione normale nella famiglia, ma serve da fondamento a una funzione normativante del padre nel complesso d’Edipo. Nel contempo, essa fa di questo significante la molla ultima del complesso edipico: «Non c’è la questione di Edipo se non c’è il padre e, inversamente, parlare di Edipo vuol dire introdurre come essenziale la funzione del padre»²⁶. La scrittura della metafora paterna mira a sostituire un fondamento letterale al fondamento mitico del complesso d’Edipo.

La metafora paterna è costruita sul modello della metafora già scritta da Lacan. Quando dice che il padre è una metafora, non è una metafora dirlo. Ciò vuol dire che il padre è un significante che, nel suo riferimento al reale, rinvia alla fecondazione, ma non è la parola che è unita a questa cosa. Il padre è un’altra cosa dal genitore, che è una parola che rinvia alla cosa, [una parola] dell’ordine del segno. Rispetto alla fecondazione, “padre” è un significante; genitore è un segno. Questa distinzione è capitale per valutare certe domande di verifica di “paternità”.

Per mezzo d’una sostituzione di significanti, la metafora crea un senso nuovo, feconda il senso. È di questa fecondazione di cui si tratta con il Nome-del-Padre. «Il padre è una metafora» vuol dire che si tratta di uno stesso evento di creazione d’una

²³ J. Lacan, *Les formations de l'inconscient* (1957-1958), Seuil, Parigi 1998, p. 174 [*Le formazioni dell'inconscio*, Einaudi, Torino 2004, p. 176].

²⁴ In J. Lacan, *Scritti*, cit.

²⁵ Ivi.

²⁶ Ivi., p. 166 [tr. it. cit., p. 167].

significazione, come nella metafora. Ciò che la rende particolare, è che questa significazione si riferisce alla potenza fallica, fecondante, attinente al padre. In altri termini, la potenza fallica non è un dato naturale del padre, ma una significazione che è saldata al suo nome, come risultato di una operazione significante: la metafora. Non c'è bisogno di significante affinché un essere provvisto di un pene sia il padre. Ma occorre un significante, e non un segno, perché egli accetti consapevolmente di esserlo e sia riconosciuto come tale²⁷.

La formula della metafora paterna può leggersi in maniera sincronica, in quanto conferisce una significazione fallica al Nome-del-Padre, e diacronica. Da questo punto di vista, Lacan suddivide l'operazione in tre tempi²⁸.

1. In un primo tempo il bambino è assoggettato al libero capriccio della madre. Cerca di identificarsi all'oggetto del desiderio che la soddisfa. La metafora paterna agisce di per sé in modo velato. Nella sua ricerca il bambino realizza giustamente che c'è qualcosa al di là di lui, di strutturato dal linguaggio. Il fallo non è nominabile ma il suo posto simbolico è contrassegnato, come un al di là del bambino. A questa tappa possono sopravvenire delle fobie e delle identificazioni perverse.

2. In un secondo tempo, il padre interviene come privatore della madre, su un piano immaginario. Egli priva la madre del fallo. Il bambino realizza che la madre è rinviata a una legge di cui non è padrona, la legge di colui che possiede l'oggetto che il bambino cerca di essere per la madre. Notiamo a questa tappa, che l'interdizione colpisce più sulla madre che il bambino. L'efficacia di questo tempo dipende dalla considerazione della madre attribuisce alla parola del padre. Si tratta dunque di una relazione non tanto al padre, quanto alla sua parola, al *no* del padre. Per Hans, è proprio a questo livello che c'è una carenza, una carenza di *no* del padre.

3. Il padre reale interviene, fa la prova che ha il fallo, che è potente. Agli occhi del bambino, può donare il fallo alla madre e non solamente privarla. Da questa terza tappa dipenderà che il figlio possa identificarsi al padre e che la figlia incorporarlo al suo desiderio.

Quando Lacan dice che il Nome-del-Padre annoda il desiderio alla legge, occorre comprendere che si tratta della legge del significante in quanto sostituisce un ordine ternario a un ordine binario. Il Nome-del-Padre è una simbolizzazione di simbolizzazione, una simbolizzazione di secondo grado.

²⁷ Cai Hua, *Une société sans père ni mari. Les Na de Chine* PUF, Parigi 1997. L'esempio dei Na in Cina è particolarmente dimostrativo della distinzione tra padre e genitore. Questo popolo nella sua lingua non ha la parola per designare il padre, né il marito. Il bambino rimane a vivere con la madre, che divide la casa con suo fratello, e tra i due si esercita il tabù dell'incesto. Gli uomini possono giacere con più donne fuori della casa e, se nascono dei bambini, questi restano nella casa della loro madre e non si preoccupano di sapere chi è il loro genitore. Ma è chiaro, viste le regole sociali che si applicano, che il Nome-del-Padre funziona.

²⁸ J. Lacan, *Les formations...*, cit., p. 192 [tr. it. cit., p. 194].

Come dice Lacan, la metafora del Nome-del-Padre è «la metafora che sostituisce questo nome al posto primitivamente simbolizzato dall'operazione dell'assenza della madre»²⁹. C'è una prima simbolizzazione, che corrisponde a quella della madre, della sua presenza/assenza: la simbolizzazione del *Fort-Da*, che è binaria e contrassegnata dell'alternanza di + e di -. Già a questo stadio si costituisce l'automutilazione dell'oggetto sotto forma del rocchetto, che il bambino trattiene con un filo³⁰. All'alternanza si sostituisce in seguito una simbolizzazione ternaria, cioè delle serie di tre + o di tre -: + - +, + - -, + + +... simili alle serie che Lacan descrive in "*La lettera rubata*"³¹ per mostrare che è a partire da queste serie di tre che s'instaurano, «nella nuova serie costituita da queste notazioni, delle possibilità e delle impossibilità di successione»³². Questo passaggio dall'alternanza imprevedibile del + e del - alle determinazioni imposte dalle serie di tre, corrisponde all'iscrizione di una memoria, cioè di una legge.

Il soggetto *infans* è in un primo tempo nella piena presenza o nella piena assenza, l'"io" e il "tu" che si escludono, il transitivismo. È con ciò che Lacan chiama la «composizione con sé stesso del simbolo primordiale»³³ che appare l'"egli", l'assente, la non-persona³⁴, che sostiene la permanenza dell'"io" del soggetto quando si rivolge al "tu", il quale dice ugualmente "io", e dell'"io" di questo "tu", quando il soggetto dice "io". Al binario effettivo io o tu, + o -, si sostituisce l'opposizione realizzata come tale io/tu, +/-, e il conteggio del valore della differenza di due elementi dà, come risultato, tre. Tale è la natura di linguaggio della legge che incarna il Nome-del-Padre, che si sostituisce alla prima simbolizzazione della madre. Conformemente alla scrittura della metafora, accedendo a questa funzione metaforica, di nome, la parola "padre" si dota di un supplemento di significazione fallica, che si scrive: —> (A/Fallo). Il fallo è invertito in rapporto al posto dell'Altro, poiché nell'Altro «manca il significante del desiderio, supplito dal fallo come preposto all'insieme delle relazioni del significante al significato», e il significato arriva come messaggio al soggetto dal luogo dell'Altro in forma invertita.

Il Nome-del-Padre non è un elemento simbolico come un altro, né interamente riducibile alla nozione di padre simbolico: qualche cosa di più è significato. Cosa? Qualcosa che verrebbe a designare la particolarità, nominabile, di questo elemento che è a un tempo parte del simbolico e garante di questa dimensione. Qualcosa di più è significato, che resiste alla completa presa in carico della funzione paterna mediante il solo

²⁹ J. Lacan, *Écrits*, Seuil, Parigi 1966, p. 557 [*Scritti*, Einaudi, Torino 1974, p. 553].

³⁰ Lacan cita a questo proposito Wallon in *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), Seuil, Parigi 1973, p. 60 [*I quattro concetti fondamentali della psicanalisi*, Einaudi, Torino 1979, p. 63].

³¹ In J. Lacan, *scritti*, cit.

³² J. Lacan, *Écrits*, cit., p. 47 e sgg. [tr. it. cit., p. 44 e sgg.].

³³ Ivi, p. 48 [tr. it. cit., p. 45].

³⁴ E. Benveniste, *Problèmes de linguistique général*, t. I, Parigi, Gallimard, 1966, p. 251 e sgg. [cfr. "*La natura dei pronomi*", in *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano 1971].

gioco dell'articolazione reale, simbolica, immaginaria. Forse il Nome-del-Padre è un nome di questa resistenza.

L'interrogazione sul rapporto tra il Nome-del-Padre e RSI può prendere un'altra via. Affinché la metafora paterna si produca, occorre che del padre intervenga, del padre reale, simbolico, immaginario. Come concepire che del padre sia già presente prima che la metafora si effettui? In che modo del padre può concorrere a creare una metafora del padre? Dovremmo arrivare a poter articolare simultaneamente l'esistenza delle tre forme di padre e quella di Nome-del-Padre. A nostro avviso, è ciò che permette il nodo borromeo quale Lacan lo presenta nel 1975 nel seminario *RSI*.

LA PLURALITÀ DEI NOMI DEL PADRE

Dopo la scrittura “scientifica” della metafora paterna, sebbene continui a elaborarla, Lacan affronta un'altra peculiarità del Nome-del-Padre, che dipende dalla dimensione tragica della causa perduta.

Una dimensione tragica

Alla fine del seminario *Il transfert*, Lacan ammette in effetti di alternare a una definizione scientifica l'esperienza tragica del desiderio dell'uomo³⁵.

Per illustrare questa dimensione tragica, sceglie, nel seminario *Il desiderio e la sua interpretazione*, la tragedia d'Amleto, e, nel seminario *Il transfert*, la trilogia claudeliana, *L'ostaggio*, *Il pane duro*, *Il padre umiliato*.

In ciò segue Freud, che collegò l'inconscio, con cui era alle prese, al nome di Edipo, non in seguito a una lettura del mito, ma dell'opera di Sofocle, *Edipo Re*, che l'aveva molto impressionato³⁶.

Contemporaneamente, Freud legge *Amleto* come un dramma “edipico”, lettura che, nel seminario *Il desiderio e la sua interpretazione*³⁷, Lacan gli contesta, cominciando col sottolineare che il fallo costituisce la chiave di volta del «tramonto del complesso edipico»³⁸. In effetti, secondo Freud nel conflitto tra investimento narcisistico del pene e

³⁵ J. Lacan, *Le transfert* (1960-1961), Seuil, Parigi 1991, 3 maggio 1961 [*Il transfert*, Einaudi, Torino 2008]. (Erik Porge cita la versione *Stécriture* e non quella stabilita da J-A. Miller per Seuil, che si è allontanata “troppo” dalle versioni stenografate in possesso di altri uditori dei seminari).

³⁶ S. Freud, *Sigmund Freud. Briefe an Wilhelm Fliess 1887-1904*, Herausgegeben von J.M. Masson, M. Schröter, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1986, lettera a Fliess del 15 ottobre 1897 [*Le origini della psicoanalisi. Lettere a Wilhelm Fliess 1897-1902*, Boringhieri, Torino 1968].

³⁷ J. Lacan, *Le désir et son interprétation* (1958-1959), Éditions de La Martinière, Parigi 2013, sedute di marzo e aprile 1959, segnatamente quella del 29 aprile [*Il desiderio e la sua interpretazione*, Einaudi, Torino 2016].

³⁸ S. Freud, “*Il tramonto del complesso edipico*” (1924), in *Opere*, a cura di C. Musatti, Boringhieri, Torino 1978, vol. 7, pp. 25-33.

investimento libidico degli oggetti parentali, è il primo a spuntarla; di conseguenza il bambino si distoglie dal complesso edipico e introietta la proibizione dell'incesto che salva l'organo genitale, ma ne sopprime la funzione. Lacan aggiunge alla lettura di Freud la distinzione tra *avere* e *essere* il fallo. La castrazione è cessare d'essere il fallo, che per il ragazzo si traduce in: *non è senza averlo*. In questa prospettiva, rispetto a Edipo, Amleto mostra una diversa relazione al fallo. Infatti, l'assassino del re, padre di Amleto, non è compiuto dal figlio (come nel caso di Edipo) ma dal fratello del padre, Claudio. Dopo la morte del padre per mano di Claudio, il fallo è sempre là. Claudio l'incarna. Per vendicare il padre, Amleto vuole uccidere Claudio, e per riuscirci deve colpirlo in quanto fallo reale, ma il fallo è solo un'ombra. La *pièce* di Shakespeare è la storia della procrastinazione di Amleto dinanzi all'atto che deve compiere. Ci riuscirà solo dopo aver provato «la gelosia del lutto» (Lacan) di Laerte, durante la tumultuazione d'Ofelia (scena del cimitero). Amleto colpisce Claudio nella scena finale, nel momento del sacrificio completo della sua vita. Dopo la scena decisiva del cimitero, Amleto non ha fatto il sacrificio del suo essere il fallo, ma ha ritrovato il valore fallico dell'oggetto del desiderio in Ofelia. Il sacrificio d'essere il fallo, lo realizza solo alla fine, sacrificando la sua vita.

Nel seminario *Il transfert*, Lacan affronta a lungo la dimensione tragica del desiderio – legato al padre. Il teatro permette un accesso a questa dimensione specifica della funzione paterna, che non può essere completamente espressa mediante la definizione scientifica, e in più testimonia, in certe opere teatrali privilegiate, delle modificazioni del posto del padre nel discorso. Secondo Lacan, esiste una scala che va da *Edipo Re* alla trilogia claudeliana. La tragedia di Sofocle permette in primo luogo d'isolare la funzione del “non sapeva”, propria del soggetto nella sua accezione lacaniana. Edipo non sapeva d'aver ucciso il padre e d'aver giaciuto con sua madre, e qui si situa la molla del dramma.

Amleto segna una seconda tappa, che si differenzia da quella di *Edipo*, contrariamente a ciò che sostennero Freud e Jones. Il padre di Amleto è già morto all'inizio della *pièce*, e sa di essere stato ucciso, ma non per mano del figlio. Per giunta, il padre che appare ad Amleto è un padre dannato che, come dice Shakespeare, è stato ucciso nel fiore dei suoi peccati: «Questa dannazione non è forse per noi legata all'emergenza del fatto che qui il padre comincia a sapere?»³⁹.

Infine, terzo caso, la trilogia claudeliana, *L'ostaggio*, *Il pane duro*, *Il padre umiliato*, che contiene un parricidio, permette di seguire il destino dei personaggi nel corso di tre generazioni. Le tragedie di Claudel, messe a confronto con quelle di Sofocle e Shakespeare, testimoniano, secondo Lacan, del posto del padre da quando è stato messo in circolazione nella cultura il complesso di Edipo⁴⁰. Riguardo al posto del padre nei nostri tempi, Lacan sembra privilegiare la nozione di “padre umiliato”, ma senza per questo

³⁹ J. Lacan, *Le transfert*, cit., 10 maggio 1962 [tr. it. cit.].

⁴⁰ *Ibid.*

precisarne i tratti. Non si sa troppo bene da chi sia rappresentato nella *pièce* di Claudel: il papa in *L'ostaggio*? Toussaint Turelure, giocato ai dadi e ucciso dal figlio? Malgrado i suoi lunghi commenti, Lacan non isola dei tratti del padre così precisi come per *Edipo* o per *Amleto*. L'immagine del padre contemporaneo post-freudiano resta abbastanza sfumata e si riassume – in fin dei conti – in quella del padre umiliato.

Una possibile spiegazione di questa specie di incompiutezza dipende forse dal fatto che Lacan stesso era troppo preso dalla questione, sia sul piano teorico della sua elaborazione del Nome-del-Padre che sul piano personale. Effettivamente, è il 15 ottobre 1960 quando suo padre, Alfred Lacan, scrive E. Roudinesco, proprio come un padre umiliato dal nonno di J. Lacan⁴¹, muore, all'età di ottantasette anni.

Lacan non ne parlerà pubblicamente. In compenso, quando qualche mese dopo muore il suo amico Merleau-Ponty, piange sulla sua tomba⁴² e parla di questa morte nel suo seminario, il 10 maggio 1961, lo stesso giorno in cui parla della versione tragica del padre secondo Claudel. Infine, il 6 dicembre 1961, Lacan evoca nel suo seminario la maledizione che ha gettato sul nonno paterno e la ragione per la quale sua figlia è sua figlia.

Anche sul piano professionale Lacan vive una tragedia, poiché è la posta in gioco dell'affiliazione della sua società di psicanalisi all'IPA, dramma al quale il seminario unico sui nomi del padre metterà fine nel 1963⁴³. Nello stesso momento in cui parla della tragedia del padre nel suo seminario, Lacan sale i gradini che lo portano sulla scena analitica in cui deve, suo malgrado, essere lui stesso l'attore di questa tragedia.

L'interpretazione, formulata nel suo seminario, del ruolo del padre nelle tragedie da Sofocle a Claudel, diventerà inseparabile dall'interpretazione che ne dà, indirettamente e parzialmente a sua insaputa, con la sua azione sulla scena analitica. In particolare, la funzione che Lacan fa svolgere al suo seminario sulla scena analitica sarà un elemento dell'interpretazione formulata all'interno del suo seminario. L'esistenza del suo seminario diviene una messa in atto della dimensione tragica che ha riconosciuto nel Nome-del-Padre e che è il corrispettivo della sua definizione scientifica.

All'annuncio, nel 1963, di un seminario sui *nomi* del padre, il pubblico è rimasto è probabilmente sorpreso dal plurale. È possibile che in questo modo Lacan volesse testimoniare di un tentativo di circoscrivere la problematica incrociata tra il Nome-del-Padre e il ternario delle tre forme di padre. In ciò ha avuto probabilmente un ruolo la pubblicazione della tesi di J. Laplanche su Hölderlin⁴⁴. Malgrado le riserve che suscita,

⁴¹ E. Roudinesco, *Jacques Lacan*. Parigi, Fayard, 1993, p. 26 [tr. it. *Jacques Lacan. Profilo di una vita, storia di un sistema di pensiero*, Cortina, Milano 2019].

⁴² Ivi, pp. 367-368.

⁴³ Cfr. J. Lacan, *Des Noms-du-père*, Seuil, Parigi 2005 [*Dei Nomi-del-Padre*, Einaudi, Torino 2006]. [N.d.C.]

⁴⁴ J. Laplanche, *Hölderlin e la questione del padre*, Parigi, PUF, 1961 [tr. it. *Hölderlin e la questione del padre*, Mimesis, Milano 2021]. È la prima monografia scritta da un allievo di Lacan che applica la

questo lavoro ha sedotto Lacan e lo ha fatto riflettere. Lo si vede in effetti, nel seminario *L'etica della psicoanalisi*, soffermarsi su una difficoltà di Laplanche nel cogliere la forclusione⁴⁵. A partire dalla distinzione tra Nome di Padre e Nome-del-Padre⁴⁶, Laplanche solleva la questione dell'unità e dell'unicità del significante Nome-del-Padre, nella misura in cui c'è sempre qualcosa di significato per il soggetto. La sua risposta tende a fare del Nome-del-Padre un momento estremo dell'astrazione. Ma non si vede allora perché la forclusione di questo significante provocherebbe la psicosi. Non si tratta forse di ciò che Lacan chiama «portare la funzione alla sua potenza di estrema logica»?⁴⁷ Nel seminario *L'etica...*, abbozza una risposta alla questione di Laplanche, affermando che un significante non si presenta mai solo, ma nella sincronia di una batteria di tre, e forse di quattro significanti. La forclusione del Nome-del-Padre non sarebbe dunque la forclusione di un significante unico, ma di un reticolo di almeno tre significanti. D'altronde, la formula della metafora paterna richiede una combinatoria di significanti per effettuarsi. D'altra parte, l'espressione Nome di Nome di Nome che impiegherà Lacan per qualificare il Nome-del-Padre – la esamineremo più avanti – s'inscrive nel proseguimento di questa annotazione.

Le conseguenze dell'arresto del seminario sui nomi del padre

Al rientro dell'anno 1963-1964, Lacan fa annunciare un seminario nel quadro degli insegnamenti della Società francese di psicanalisi. Questo seminario, *I nomi del padre*, è stato preparato con cura. Già alla fine del seminario *L'angoscia* (3 luglio 1963) ne dà comunicazione, e Solange Faladé testimonia d'aver visto la grossa cartella di testi che ne costituivano la trama. Alla fine della prima seduta del seminario, il 20 novembre, Lacan annuncia che sarà anche l'ultima. Ritorneremo⁴⁸ sul contesto di questa decisione, che prende atto dell'ingiunzione fatta dall'IPA [International Psychoanalytical Association], nella direttiva di Stoccolma, alla SFP [Société Française de Psychanalyse] di escludere Lacan dalla lista dei didatti, e ci limiteremo per il momento a valutarne la portata riguardo al Nome-del-Padre. Consideriamo i due punti seguenti. Innanzitutto questa decisione mette ordine a una periodizzazione dell'insegnamento di Lacan che lo

teoria del Nome-del-Padre esposta in “Una questione preliminare a ogni possibile trattamento della psicosi”, in *Scritti*, cit. p. 527 e sgg.].

⁴⁵ J. Laplanche, *op. cit.*, pp. 43-44, nota. [Forclusion, qui reso con il calco “forclusione”, è la traduzione proposta da Lacan del termine freudiano *Verwerfung*, usato per indicare il rigetto di una simbolizzazione essenziale per la normazione strutturale del soggetto. Per esempio – rimanendo all'interno di una concezione psicanalitica centrata sul complesso edipico – la “forclusione” del padre in quanto simbolo della castrazione (il Nome-de-Padre, appunto), rende problematico il reperirsi del soggetto all'interno delle strutture elementari della parentela. [N.d. C]

⁴⁶ Il Nome di Padre è la parola “Padre”, o la sua traduzione, o il suo equivalente semantico: papà...

⁴⁷ J. Lacan, “*L'étourdit*”, «*Scilicet*», 4, Seuil, Parigi 1973, p. 22 [tr. it. “*Lo stordito*”, in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, p. 463].

⁴⁸ Porge rinvia alle pp. 293 e sgg. del suo libro. [N.d.T.]

lavora dall'interno, in funzione di una divisione tra la verità e il sapere. D'altra parte, la vacuità [*vacuité*] creata dall'assenza di questo seminario, vacuità incessantemente sottolineata da Lacan, s'integra alla problematica del Nome-del-Padre per significarne, in atto, un reale.

La decisione di Lacan d'interrompere il suo seminario non è semplicemente il segno di una reazione alle misure discriminatorie dell'IPA verso di lui, essa procede da una vera interpretazione di questo evento. Lacan considera in effetti che non sia un caso che la Direttiva di Stoccolma sia promulgata nel momento in cui annuncia un seminario sui nomi del padre⁴⁹. Detto altrimenti, questa Direttiva non mirava a niente di meno che a censurare il suo insegnamento su questo tema.

Inutile dire che nessuno ha mai proferito un'interdizione in questi termini e che si tratta in effetti di una interpretazione di Lacan che si fonda, per quello che possiamo saperne, su un'anticipazione di ciò che si apprestava a dire, e che, secondo lui, rimetteva in questione sia la teoria dell'Edipo che il desiderio di Freud.

È per questo che è il caso d'includere la crisi del 1963 nella problematica del Nome-del-Padre e nello stesso tempo d'includere la problematica del Nome-del-Padre in questa crisi. Se Lacan dice il vero, questa problematica non poteva certo avvenire senza una crisi contrassegnata da alcuni atti. Lacan sembra essere consapevole del rischio che correva trattando del Nome-del-Padre. Rischio che si può valutare in funzione del peso che una trattazione del Nome-del-Padre poteva avere relativamente alla messa in questione del desiderio di Freud. Nel seminario del 20 novembre 1963 afferma:

Se Freud pone al centro della sua dottrina il mito del padre, è chiaro che lo fa a causa dell'inevitabilità di tale questione [*chi parla nel luogo dell'Altro?*]. Non è meno chiaro che, se tutta la teoria e la prassi della psicoanalisi ci appaiono oggi in panne, è per il fatto che su tale questione non si è osato andare più lontano di Freud⁵⁰.

Nella prima seduta del seminario *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Lacan ritorna sul tema:

Di vero forse c'è una sola cosa, è il desiderio dello stesso Freud, cioè il fatto che qualcosa, in Freud, non è mai stato analizzato. Ero appunto arrivato qui quando, per una singolare coincidenza, sono stato messo nella posizione di dovermi dimettere dal mio seminario. Quel che avevo da dire sui Nomi-del-Padre, ad altro non mirava, infatti, che a mettere in questione l'origine, cioè grazie a quale privilegio il desiderio di Freud avesse potuto trovare, in quel campo dell'esperienza che egli designa come l'inconscio, la porta d'ingresso⁵¹.

⁴⁹ J. Lacan, *Les quatre concepts...*, cit., 15 gennaio 1964 [tr. it. cit.]; *D'un Autre à l'autre* (1968-1969), Seuil, Parigi 2006, 22 gennaio 1969 [tr. it. *Da un Altro all'altro*, Einaudi, Torino 2019]; prima versione della "Proposition du 9 octobre 1967", in *Analytica*, 8, 1978 (supplemento del n. 13 di «Ornicar?») [tr. it. *Proposta del 9 ottobre 1967 (prima versione)*, in «La psicoanalisi», n. 15, gennaio-giugno 1994].

⁵⁰ J. Lacan, J. Lacan, *Des Noms-du-père*, cit., p. 85 [tr. it. cit., p. 42]. [N.d.C.]

⁵¹ J. Lacan, *Les quatre concepts...*, cit., p. 16 [tr. it. cit., p. 14].

Dopo il 1963, ciascun anno, almeno una volta all'anno Lacan ricorda, rimarcandolo ogni volta con forza, che gli è stato impedito di fare il seminario sui nomi del padre e che di conseguenza qualche cosa manca, qualche cosa che aveva previsto di dire, che non è stato detto, e che non lo sarà mai più, poiché anche qualora lo dicesse non sarebbe più la stessa cosa. Questo insistente richiamo configura tre periodi nell'insegnamento di Lacan.

Un *primo periodo* va dal 1964 al 1969 (seminario *Da un Altro all'altro*), ed è caratterizzato da tre peculiarità: Lacan non parla praticamente del Nome-del-Padre; segnala ogni anno, con termini scelti, che ha interrotto il suo seminario; comincia a collegare il transfert alla nozione di "soggetto supposto sapere", che sviluppa di anno in anno, fino a chiuderne la problematica nel 1969.

Un *secondo periodo* va da *Il rovescio della psicanalisi* (1969-1970) fino a *RSI* (1974-1975). Lacan continua a parlare in termini eloquenti del seminario interrotto il 20 novembre 1963 ma non si astiene più dal parlare dei nomi del padre, come in precedenza. Intitola pure un seminario *Les non-dupes errent*, giocando sull'omofonia con *Les noms du père*⁵². Questo periodo sfocia, con il nodo borromeo trattato in *RSI*, in una soluzione del problema dell'articolazione del Nome-del-Padre e di RSI. Lacan può allora riprendere il plurale "i nomi del padre", proposto nel 1963, ma in modo diverso che all'epoca.

Si può parlare di soluzione dato che il *terzo periodo*, che va dal seminario *Le sinthome* (1975-1976) fino a *Dissolution* (1979-1980), si caratterizza per il fatto che Lacan continua a parlare del Nome-del-Padre (in particolare seminario *Le sinthome*) ma, contrariamente ai periodi precedenti, non fa più nessun riferimento al seminario del 1963, come se, effettivamente, questo richiamo non avesse più ragione d'essere.

Possiamo dunque misurare l'errore di conteggio commesso da J.-A. Miller nella numerazione dei seminari, che non include *I nomi del padre*, che doveva essere contato come *Libro XI*, così che si dovrebbe aggiungere *uno* a tutti i seminari successivi... Questo errore perpetua il misconoscimento che colpisce questo seminario, raddoppiando la segregazione di cui Lacan è stato oggetto nel 1963 e, in quanto scrittura contraffatta, s'apparenta a una *Verleugnung* [sconfessione].

Un buco nella nominazione

Il vacuolo⁵³ del seminario *I nomi del padre* rappresenta una particolarità del "Nome-del-Padre" che fa agire la realtà del buco immanente di questo significante. Il Nome-

⁵² Gioco di parole tra *noms du père* (nomi del padre) e *non-dupes* (non-gonzi, non-allocci, o anche: coloro che non ci cascano, che mangiano la foglia), quasi omofoni. [N.d.C.]

⁵³ Il vacuolo è un «organello presente in alcuni Protozoi di acqua dolce, caratterizzato da movimenti ritmici di espansione e contrazione con i quali esso elimina dalla cellula l'acqua in eccesso, che continuamente vi penetra per osmosi dall'ambiente, e alcune sostanze di rifiuto prodotte dal metabolismo» (Treccani). Lacan vi si riferisce a più riprese, a partire dal seminario *L'etica della psicoanalisi*, dove lo mette in riferimento a *das Ding*, la Cosa: «Di fatto, dov'è che il vacuolo si crea

del-Padre è presentato per tocchi successivi, fino a trovare la sua scrittura con il buco del nodo borromeo⁵⁴. Non tutto è dicibile del Nome-del-Padre e il seminario “ritirato” è emblematico di questo indicibile.

Innanzitutto, quello che dà forza al *nome* nel Nome-del-Padre, è prendere il posto di un buco nella nominazione. “Padre” è un nome il cui referente non è garantito dall’esperienza, ma dalla fede nella nominazione di questo nome. *Pater semper incertus est* è la verità fondamentale, riconosciuta come tale da Freud, che ne fa la molla della sublimazione⁵⁵, e Lacan la verità da cui si origina la funzione così particolare del padre. «Nell’esperienza analitica, il padre è sempre referenziale. Noi interpretiamo la tale e talaltra relazione con il padre, ma analizziamo mai qualcuno *in quanto padre?*»⁵⁶. Le moderne tecniche di esame dei satelliti cromosomici permettono d’affermare il legame di paternità biologica tra due individui, ma questo non contraddice la radice della massima *pater semper incertus*, anche se ammantata di *pathos*. In effetti, la ricerca non è intrapresa che a partire da un’incertezza e da una parola, da una domanda di qualcuno che designa l’uomo o gli uomini su cui praticare l’esame, che non è fatto a caso. Inoltre, la designazione di un genitore non ne fa un padre.

Il Nome-del-Padre supplisce a un buco riguardo al referente, ma porta pure in sé la marca di un buco. Esso stesso è forato dal reale del padre simbolico. È perché il nome di Dio è vicino a questo reale che Lacan ha commentato i nomi di Dio (Adonai, El Shaddai, Elohim, El,...), in particolare nel suo unico seminario sui nomi del padre, e che spesso è ritornato all’avventura di Mosè sul monte Oreb, detta del rovetto ardente.

Mentre Mosè pascolava il gregge di suo suocero, un angelo gli appare nel mezzo di un rovetto in fiamme, ma che non si consuma. Dio lo chiama poi dal rovetto per affidargli la missione di ritornare in Egitto al fine di fare uscire gli Ebrei e di servirLo.

13. Mosè disse allora a Dio (Elohim): «E sia! Andrò a trovare i figli d’Israele e gli dirò: “il Dio (Elohim) dei vostri padri mi ha inviato a voi!” Ma se domandano qual è il suo nome, che cosa gli risponderò?” 14. Dio (Elohim) allora disse a Mosè: “Io sono ciò che Io sono” (*èhiè asher èhiè*)»⁵⁷.

veramente per noi? Al centro del sistema dei significanti, per il fatto che la domanda ultima [“cioè quel che l’uomo non può fare a meno di chiedere”] di essere privati di qualcosa di reale dipende essenzialmente dalla simbolizzazione primitiva, che si situa interamente nella significazione del dono d’amore» [*op. cit.*, p. 191]. [N.d.C.]

⁵⁴ Il nodo borromeo (che deriva dal simbolo araldico della dinastia borromea) è la raffigurazione di un nodo costituito da tre anelli intrecciati (in Lacan: Reale, Simbolico, Immaginario). Se uno di essi viene separato, il nodo si scioglie e si liberano anche gli altri anelli. [N.d.C.]

⁵⁵ S. Freud, “*Osservazioni su un caso di nevrosi ossessiva (caso clinico dell’uomo dei topi)* (1909), in *Opere*, cit., Boringhieri, Torino 1974, vol. 6.

⁵⁶ J. Lacan, *D’un discours...*, cit., 19 giugno 1971 e 29 gennaio 1969 [tr. it. cit.].

⁵⁷ La Bibbia di Gerusalemme, Esodo 3, 13-15, Ed. du Cerf, Parigi, 1961. La versione CEI recita: «Mosè disse a Dio: «¹³Ecco io arrivo dagli Israeliti e dico loro: Il Dio dei vostri padri mi ha mandato a

Dio ha rivelato il suo nome a Mosè? È a partire da qui che sorgono le discussioni sul nome sacro di Dio, che cerchiamo di interpretare in funzione di due elementi che possediamo: *èhiè asher èhiè* e YHVH, con tendenza a ravvicinarli l'uno all'altro.

YHVH è oggi impronunciabile poiché la sua pronuncia si è persa. Nella lettura pubblica è stata sostituita (47. Esodo 3,13-15) da quella di Adonai (plurale di *Adon*, Maestro, Signore), uno degli altri nomi di Dio pronunciabili, che non hanno il carattere sacro del tetragramma. In origine, YHVH poteva essere pronunciato, ma solamente una volta all'anno, dal sommo sacerdote nel santuario di Gerusalemme, il giorno del Kippur. Dopo la distruzione del tempio nel 70 – con cui si è persa la pronuncia autentica – lo studio, il Talmud⁵⁸, che lo ha sostituito, resta la fonte della sfida dell'identità di Dio.

L'origine di YHVH mantiene il suo mistero ed è oggetto di innumerevoli commenti⁵⁹. Sebbene sia scientificamente discutibile, è teologicamente corretto e abituale considerare che ci sia un parallelismo tra i versetti 14 e 15 di Esodo 3 con quelli di Esodo 6,3, e che di conseguenza YHVH sarebbe la terza persona del verbo *hyh, hayah*, essere, ovvero: “egli è”, che riprende l’“io sono” di *èhiè* in *èhiè asher èhiè*, tradotto pertanto con: «io sono colui che si chiama – o “che è” – io sono». «Per parlare di lui, si dirà: “Io sono”, o meglio, alla terza persona: “Egli è”, la cui forma è prossima alla parola YHVH, ed è questa espressione che diventerà per sempre il nome di Dio degli Ebrei»⁶⁰.

Nella misura in cui, secondo una credenza consacrata, conoscere il nome di qualcuno è conoscere il suo essere, la significazione di YHVH diviene una sfida importante. Conoscere questa significazione è accedere a una conoscenza di Dio. La traduzione di *èhiè asher èhiè* differirà a seconda che si voglia accentuare o meno la relazione con il tetragramma, e a seconda che si voglia o meno fargli significare l'essere di Dio. Come dice F. Michaeli, le molteplici traduzioni possibili di questa frase si riconducono a due traduzioni principali: «*Io sono ciò che Io sono*, o *Io sono chi Io sono*; pertanto o: non voglio dire il mio nome, che nessun uomo può conoscere; o: *io sono chi sono* (o meglio: *io sono colui che è*), ovvero l'essere per eccellenza»⁶¹.

La tradizione giudaica ha tendenza a tradurre lo *èhiè* con un futuro: *Io sarò chi Io sarò*, e: *Io sarò mi ha mandato a voi*. La frase, secondo A. Chouraqui, «deve essere compresa fuori della nostra scala temporale; al tempo stesso come un passato, un presente

voi. Ma mi diranno: Come si chiama? E io che cosa risponderò loro?». ¹⁴ Dio disse a Mosè: «Io sono colui che sono!». [N.d.C.]

⁵⁸ Cfr. G. Agamben, *Idee de la prose*, trad. G. Macé, Bourgois, Parigi 1988, p. 44 e sgg. [ed. or. *Idea della prosa*, Quodlibet, Macerata 2020].

⁵⁹ *Vocabulaire de théologie biblique*, a cura di Xavier Léon Dufour, e di Jean Duplacy, Augustin George, Pierre Grelot, Jacques Guillet, Marc-François Lacan, Ed. du Cerf, Parigi 1971, p. 1388. Frank Michaeli, *Le livre de l'Exode*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, Parigi 1974, p. 55.

⁶⁰ Ivi, p. 51.

⁶¹ F. Michaeli, *op. cit.*, p. 44.

e un futuro, nell'atemporalità delle sue significazioni»⁶². Per Chouraqui, il nome di YHVH rivela il mistero dell'essere di Dio e nel contempo chiama a una unione mistica con lui.

Le traduzioni greca dei Settanta (*ego eimi o ôn*, “io sono l'essente”) e latina della Vulgata (*ego sum qui sum*) hanno fortemente accentuato la problematica dell'essere, al punto da condurre a un'assimilazione di Dio e dell'Essere. Ma nessun nome può designare la sostanza di Dio, che è al di là della sostanza. C'è un paradosso, sfruttato dalla teologia negativa, ossia che il nome sacro di Dio designa tanto meglio il suo essere quanto questo essere si sottrae. Il suo nome si identifica tanto più al suo essere quanto più il nome è ineffabile e l'essere è trascendente. Proprio dove il nome dovrebbe fare maggiormente presa sull'essere, poiché si fonde con lui, si rivela che la presa è inconsistente. Il nome è un senza-nome.

A. Caquot parla di «pseudomini di Dio» in uno studio molto preciso sui problemi di traduzione di *èhiè asher èhiè*, in cui opta per “Io sarò quello che Io sarò”. Egli mette in dubbio la significazione di YHVH come terza persona del verbo essere, e ritiene che la dichiarazione divina a Mosè

ha la sua ragione d'essere in sé stessa: Dio rivela la sua esistenza dissimulando la sua identità, e la prima parola di questa dichiarazione, *èhiè*, tenendo il posto del nome proprio che Mosè attende, diventa, in quello che Mosè deve dire agli Israeliti, un pseudonimo di Dio⁶³.

Lacan si è evoluto nella sua traduzione della risposta di Dio. In *L'etica della psicoanalisi*, opta per la traduzione *Io sono ciò che Io sono*, alla quale in seguito si attiene. La frase è proferita da «un Dio che si presenta come essenzialmente nascosto»⁶⁴. Lacan non cerca affatto di identificare Dio all'essere. Nelle due grandi opzioni di traduzione che abbiamo distinto con F. Michaeli, Lacan sceglie chiaramente quella che non solamente non cerca di stabilire una connessione con il nome sacro di Dio, ma si presenta anche come un rifiuto di Dio di rispondere a questa domanda.

Nel seminario *L'oggetto della psicoanalisi*, questo rifiuto è identificato da Lacan alla barra posta sull'Altro (A):

Io sono ciò che Io sono, vuol dire: tu non saprai niente riguardo alla mia verità tra: l'*Io sono*, preposto, e: l'*Io sono*, che viene dopo. L'opacità, la barratura [*raïe*] sussiste, riguardo al: *ciò che*, il quale resta irrimediabilmente precluso [*fermé*]. Pongo sul grande A questa barra [...] l'Altro sa che non è niente⁶⁵.

⁶² A. Chouraqui, *Moïse*, Ed. du Rocher, Parigi 1995, p. 151.

⁶³ A. Caquot, “*Les énigmes d'un hémistiche biblique*”, in *Dieu et l'Être*, Ed. du Cerf, Parigi, p. 24.

⁶⁴ J. Lacan, *L'éthique...*, cit., p. 204 [tr. it. cit., p. 219].

⁶⁵ J. Lacan, *L'objet de la psychanalyse* (1965-1966), 9 febbraio 1966, inedito.

Nel 1968, Lacan è ancora più brutale nell'esprimere il valore di rifiuto dell'*Io sono ciò che Io sono*: «Se mi chiedete il mio nome, rispondo: *Io sono ciò che Io sono*. E andate a farvi fottere. Il che è proprio quello che il popolo ebraico fa da allora»⁶⁶. Lacan modula la sua traduzione e propone anche: *Io sono ciò che Io è*, o: *Io sono ciò che è l'Io*, volendo dire con questo che l'"io" «costituisce propriamente il fondo della verità in quanto essa solamente parla»⁶⁷. Nel luogo in cui Dio è interrogato sul suo nome, una parola di verità sorge, una parola di *rifiuto*, che installa un buco nel cuore della risposta, una barra.

Il padre simbolico viene al posto di Dio. La risposta di Dio a Mosè è un esempio di quello che il soggetto riceve dal padre simbolico: una risposta di rifiuto, al contempo rifiuto di risposta e rifiuto che la risposta sia di una persona. Essa è impronunciabile da un soggetto, rivelando una forma di inesistenza dell'Altro che Lacan annota \bar{A} (A bar-rato). Ma l'Altro ha un corpo, se ci crediamo⁶⁸. L'Altro rifiuta di dire il suo nome: egli parla, e in questo dice la verità, che è quella dell'*io*, dell'*io parlo*; l'Altro è, al contempo *egli e io*; *io sono* e *egli è*, come deduce, su altri presupposti, A. Chouraqui. Io è un Altro.

Si capisce meglio, quindi, l'affermazione di Lacan nel 1975, secondo cui *Io sono ciò che Io sono* è un buco, il buco del simbolico:

Io sono ciò che Io sono, è un buco, no? È questo buco che, con un movimento inverso – poiché un buco, se credete ai miei piccoli schemi, crea dei vortici, o piuttosto inghiotte – in certi momenti risputa. Che cosa risputa? Il nome, il padre come nome⁶⁹.

Prendendo l'*Io sono ciò che Io sono* come un rifiuto di risposta da parte di Dio, Lacan considera che questa frase è costituita da un buco a livello del Nome-del-Padre, che questo buco è il buco del simbolico (\bar{A}), e che il padre come nome è risputato da quel buco. I due sensi del Nome-del-Padre corrisponderebbero ai due sensi del vortice: i nomi, che nominano le cose, le inghiottono nel vortice del simbolico, da dove emerge in certi momenti il padre come nome.

Il cambiamento d'interpretazione della dimenticanza di "Signorelli"

Prima d'esaminare la funzione logica del buco supportato dal nodo borromeo, consideriamo, per mezzo di due esempi, il cambiamento di prospettiva che si è effettuato

⁶⁶ J. Lacan, *D'un Autre à l'autre*, cit., 4 dicembre 1968 [tr. it. cit., p.65].

⁶⁷ Ivi, 11 dicembre 1968 [tr. it. cit., p. 75].

⁶⁸ J. Lacan, *L'envers...*, cit., p. 74 [tr. it. cit., p. 77]: «Che cos'è che ha un corpo e non esiste? Risposta – il grande Altro. Se ci crediamo, a questo Altro, allora avrà un corpo, ineliminabile dalla sostanza di colui che ha detto *Io sono ciò che Io sono*, che è una tautologia tutta diversa».

⁶⁹ J. Lacan, *RSI*, cit., 15 aprile 1975.

dopo la scrittura della metafora paterna. Il primo concerne i cambiamenti d'interpretazione della dimenticanza di Freud del nome Signorelli, e il secondo un ritorno sul rapporto dell'isterica a Freud e al Nome-del-Padre.

Nel 1965, nel seminario *Problemi cruciali per la psicanalisi*, Lacan modifica l'interpretazione della dimenticanza di Freud [*del nome Signorelli*], che aveva formulato nel seminario *Le formazioni dell'inconscio*, nel 1957, fondandola sulla scrittura della metafora. Possiamo quindi considerare questa nuova interpretazione come un effetto diretto della cesura del 1963.

A più riprese, Lacan aveva già commentato i testi di Freud sulla dimenticanza del nome Signorelli⁷⁰. Aveva cominciato nel seminario *Gli scritti tecnici di Freud*, nel 1954⁷¹, mostrando come la relazione immaginaria nella quale Freud è catturato fa schermo all'avvento della parola piena, e a ciò che chiama, heideggerianamente a quell'epoca, l'assunzione del suo essere-per-la-morte, ossia la verità del suo essere.

Rammentiamo che Freud dimentica il nome dell'autore degli affreschi di Orvieto, "Signorelli", dopo aver lasciato passare sotto silenzio (*unterdrückt*), nel suo dialogo con un giurista berlinese con cui aveva effettuato un tragitto lungo la Bosnia Herzegovina, una frase che gli era stata riferita sui costumi dei Bosniaci: «Tu lo sai, *Herr*, quando non si può più far *quello*, la vita non ha valore». Freud non voleva affrontare con un estraneo dei temi troppo intimi, tanto più che era appena stato colpito dall'annuncio del suicidio di uno dei suoi pazienti, che aveva dei problemi sessuali. Siccome Freud durante il suo viaggio in Italia aveva l'abitudine di parlare italiano, *Signor* era stato tradotto, nel dialogo con il Berlese, con *Herr*, ed era stato rimosso, trascinando nella dimenticanza *Signorelli*.

Nel seminario *Le formazioni dell'inconscio*⁷², Lacan legge la dimenticanza di Freud attraverso la sua formula della metafora. Contrariamente al motto di spirito (esempio: "famiglionario"), egli ipotizza, là dove un termine metaforico è atteso di fronte alla realtà della morte – che è il Padrone (*Herr*) assoluto e, proprio come il sole, non si può guardare fisso⁷³ –, che questo termine venga a mancare, che ci sia un buco metaforico. L'esistenza del termine *Signor* è la conseguenza della metafora non riuscita, che Freud in quel momento chiama alla riscossa. *Signor* è rimosso e, al suo posto, gli vengono in mente i frantumi metonimici della parola, cioè le parole sostitutive (Boltraffio, Botticelli) e l'immagine vivida del ritratto del pittore Signorelli.

⁷⁰ Cfr. S. Freud, "Meccanismo psichico della dimenticanza" (1898), in *Opere*, cit., vol. 2. [N.d.C.]

⁷¹ J. Lacan, *Les écrits techniques de Freud* (1953-1954), Seuil, Parigi 1975, sedute del 3 e 10 febbraio [tr. it. *Gli scritti tecnici di Freud*, Einaudi, Torino 1978]. Cfr. anche *Écrits*, cit., p. 379, e p. 447 [tr. it. cit., p. 371, e p. 439].

⁷² J. Lacan, *Les formations...*, cit., pp. 36 e 60, sedute del 13 e 20 novembre 1957 [tr. it. cit., p. 33 e 57].

⁷³ La Rochefoucauld, "Réflexions ou sentences et maximes morales", in *Moralistes du XVII^e siècle*, Robert Laffont, Parigi 1992, p. 137, n. 26.

Seguendo il modello della sua scrittura della metafora⁷⁴:

$$\frac{S}{S'} \cdot \frac{S'}{x} \rightarrow S \left(\frac{1}{s} \right)$$

Lacan riposiziona così i termini della dimenticanza di Signorelli:

$$\frac{x}{\text{Sig/nor}} \cdot \frac{\text{Signor}}{\text{Herr}}$$

La x è il significante metaforico che manca, *Herr* rappresenta l'oggetto metonimico, la morte, dinanzi a cui il medico fallisce.

L'*unterdrückt* si riferisce a *Herr*, e il rimosso, *verdrängt*, a *Signor*, che, rinviato tra codice e messaggio sul grafo – con cui Lacan legge la dimenticanza –, gira in tondo senza poter accedere alla coscienza.

Nell'analisi della dimenticanza di Signorelli, Lacan si riferisce pertanto a una formula della metafora che è la stessa con cui scrive la metafora paterna. Questo non vuol dire che il Nome-del-Padre è identificato al nome proprio, ma indica che c'è tuttavia una certa relazione tra di loro, o che è nella prospettiva di questa relazione che Lacan affronta in quel momento la questione del nome proprio e della sua dimenticanza.

Nella formula che scrive Lacan, "Signorelli" non è ciò che deve venire al posto di x . In x è atteso un significante metaforico che ci farebbe ricordare del nome proprio, il quale dipende quindi da un significante metaforico che occupa lo stesso posto del Nome-del-Padre. Forse si tratta di *un* nome del padre fra *i* nomi del padre... Comunque sia, l'utilizzazione della formula della metafora per la dimenticanza di Signorelli ci mostra che esistono altri difetti di funzionamento del *Nome-del-Padre* oltre alla forclusione. Ma rimane un'eccezione sulla quale Lacan non insiste negli *Scritti*.

Quando, per la terza volta, Lacan riprende nel 1965 l'analisi di Signorelli⁷⁵, la problematica del nome proprio non è più così direttamente collegata al Nome-del-Padre. In *Problemi cruciali*, Lacan situa la problematica del nome a livello del buco, utilizzando l'esempio del nome proprio, nella misura in cui, essendo insostituibile, può mancare e suggerire il buco: «Il particolare è denominato con un nome proprio, ed è in questo senso che è insostituibile, ossia che può mancare, che suggerisce il livello della mancanza, il livello del buco»⁷⁶.

⁷⁴ J. Lacan, *Écrits*, cit., p. 557 [tr. it. cit., p. 553]. Esistono altre due scritture della metafora negli *Scritti*, pp. 515 e 890 [ed. it. pp. 510, 895].

⁷⁵ J. Lacan, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse* (1964-1965), 6 gennaio 1965, inedito.

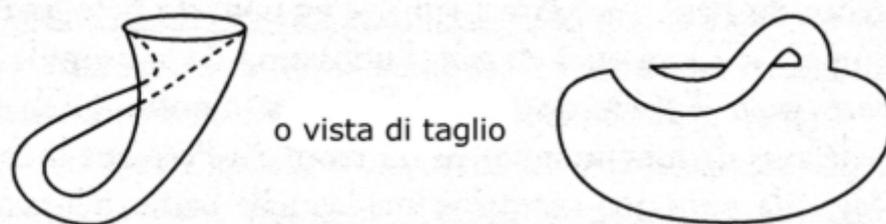
⁷⁶ Ivi.

Per quanto riguarda la dimenticanza di Freud, Lacan afferma innanzitutto che non è in realtà *Signor* che è rimosso, ma solamente *Sign-* poiché la *o* “sopravvive” in Boltraffio e Botticelli, peraltro attorniata da un cerchietto nello schema a supporto del commento di Freud. Questa nuova interpretazione di Lacan fa crollare le costruzioni di Freud e quelle precedenti di Lacan, che riposano sulla rimozione di *Signor*.

Questo *Sign* rappresenta (tranne una lettera) il *Sign* di *Sigmund* Freud. In altri termini, ciò che è rimosso da Freud è un pezzo del suo nome, costitutivo del suo cognome. È la sigla [*signe*] della sua firma [*signature*] e il *signans* degli Stoici.

In questa nuova interpretazione, lo *Herr* non è più considerato nascosto, ma al contrario è messo in vista, e non designa più la morte ma l'identificazione immaginaria di Freud al personaggio del medico, attraverso cui rientra dal di sotto (*underdrückt*) il *Sign-*. Questo *Sign-* designa il vero posto dell'identificazione di Freud al suo desiderio, il punto cieco dell'occhio da dove egli è guardato da *Signorelli*, e che corrisponde a un tratto unario.

La dimenticanza del nome proprio svela un punto di struttura della mancanza, quella che giunge all'essere attraverso il tratto unario, identificato al buco di una bottiglia di Klein⁷⁷:



Riguardo a questo punto di mancanza, il nome proprio opera una sutura, una falsa identificazione:

Il nome proprio va sempre a collocarsi esattamente nel punto in cui la funzione classificatoria nell'ordine della *rhésis* inciampa, ma non dinanzi a una particolarità troppo grande, al contrario, davanti a una lacerazione, alla mancanza, al buco del soggetto, e proprio per suturarlo, per mascherarlo»⁷⁸.

E:

⁷⁷ Superficie unilaterale chiusa, non orientabile, che, immersa nello spazio a tre dimensioni, si presenta come un cilindro le cui due estremità si raggiungono dall'interno, dopo che l'una ha attraversato la superficie, mettendo così in continuità l'interno e l'esterno.

⁷⁸J. Lacan, *Problèmes cruciaux...*, cit., 7 aprile 1965, La *rhésis* è l'azione di parlare, la parola, il discorso. La parola viene da *rheo*, io parlo. È la stessa radice di “retore”.

«Non è [...] come esemplare che il particolare è denominato da un nome proprio, ma nel senso che è insostituibile, cioè che può mancare, suggerire il livello della mancanza, il livello del buco. Non è in quanto individuo che mi chiamo Jacques Lacan, ma in quanto qualcosa che può mancare, così che questo nome avrà la funzione di ricoprire un'altra mancanza. Il nome proprio è una funzione che opera "al volo" [*volante*], se così si può dire, come si dice che c'è una parte del personale, del personale della lingua in questo caso, che è "volante". Il nome proprio è fatto per colmare il buco, per otturarlo, per chiuderlo, per dargli una falsa apparenza di sutura»⁷⁹.

Facendo cadere il nome nel buco della bottiglia di Klein, la dimenticanza del nome svela l'incollatura che maschera il buco del soggetto. Così, in questa nuova interpretazione di Lacan, l'oblio di Signorelli rinvia non tanto al Nome-del-Padre, quanto al nome proprio di Freud, dato che questo oblio fa accedere Freud alla struttura del soggetto, che nasconde e al tempo stesso rivela il rapporto al suo nome proprio. Ma in Freud l'operazione resta non analizzata. Il vacillamento della sua identificazione legata al desiderio sarebbe dunque sfuggita a Freud. Secondo la *Proposta del 9 ottobre 1967*, questa operazione si produce alla fine dell'analisi.

Con la sua nuova analisi della dimenticanza di Signorelli, Lacan prende due piccioni con una fava. Prepara l'esposizione della sua versione della fine dell'analisi, che, tramite il nome proprio, farà intervenire un rapporto al soggetto supposto sapere e non al Nome-del-Padre; e contemporaneamente mette in questione il desiderio di Freud, come ha annunciato all'inizio dei *Quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*. D'altronde, avverte i suoi uditori che il nome proprio di Freud può avere una funzione di tappo, in rapporto alla loro posizione soggettiva, solo in modo "volante".

Nello stesso tempo, Lacan si include nella sua interpretazione della dimenticanza di Signorelli, dato che prende il suo nome proprio come esempio di nome che può mancare: non è in effetti mancato al suo appuntamento del 1963?

Il secondo esempio, che segna il cambio d'orientamento che si compie dopo il 1963, è quello della reinterpretazione del complesso d'Edipo che emerge nel 1970. Nel 1964, Lacan si era valso del fatto di avere toccato qualcosa di inanalizzato nel desiderio di Freud, per spiegare la censura di cui il suo seminario sui nomi del padre, secondo lui, era stato fatto oggetto. Ma non ne aveva detto di più. Nel 1970, con il sostegno dei quattro discorsi, si autorizza a farlo. La sua interpretazione dell'Edipo, quale Freud l'ha concepito, si riferirà, allora, a un'altra accezione del Nome-del-Padre rispetto a quella sviluppata nella metafora paterna.

⁷⁹ Ivi, 6 gennaio 1965.

Le contraddizioni di un sogno di Freud dettato dall'isterica

Al fine di svegliarci, Lacan afferma che il complesso di Edipo è un “sogno di Freud” che ha bisogno d’essere interpretato⁸⁰. Due aspetti del complesso di Edipo devono essere distinti: quello che si riallaccia alla versione del mito secondo la tragedia di Sofocle, e il suo “contrario”, che si riallaccia al mito di *Totem e tabù*⁸¹. Lacan parla perfino della «schisi che separa il mito d’Edipo da *Totem e tabù*»⁸². Mentre prima aveva insistito sull’opposizione tra la tragedia e il mito, adesso considera le due versioni in funzione del mito, per mostrarne la parentela con una forma logica. Il mito della versione di Sofocle si situa sul versante dell’isteria, mentre quello di *Totem e tabù* sul versante della nevrosi ossessiva. I rapporti tra il godimento e la legge sono invertiti nell’uno e nell’altro caso.

In occasione di questa distinzione, Lacan rivisita la sola osservazione di Freud di cui sinora non si era servito per introdurre al Nome-del-Padre: il caso Dora⁸³. Egli mostra come, nell’isteria, la relazione col padre sia idealizzata. Nell’osservazione di Dora, il padre occupa un punto cardine. È malato e impotente. Ora, dice Lacan,

considerarlo come mancante di una funzione che non lo riguarda, significa fargli assumere, propriamente parlando, un’attribuzione simbolica. Ciò significa dichiarare implicitamente che il padre non è solamente quel che è, ma che è un titolo, come *ex-combattente*, – un *ex genitore* appunto. Come l’ex combattente sarà padre fino alla fine della sua vita. Ciò significa implicare nel termine *padre* qualcosa che in termini di creazione sarà sempre in potenza. Ed è perciò che, in campo simbolico, bisogna sottolineare che il padre, in quanto gioca un ruolo del tutto centrale, il ruolo-padrone nel discorso dell’isterica, è appunto colui che si trova, dal punto di vista della potenza creativa, a sostenere la sua posizione in rapporto alla donna, pur non essendone più in grado. Qui viene a specificarsi la funzione da cui scaturisce la relazione dell’isterica con il padre, che è proprio ciò a cui diamo il nome di padre idealizzato⁸⁴.

Per orientarsi in questa analisi, il complesso di Edipo, dice Lacan, è «strettamente inutilizzabile»⁸⁵ e si possono impiegare altri riferimenti, segnatamente quello della divisione del sapere e della verità e quello del padrone, con cui il padre non ha che un lontano rapporto. È in funzione di questi riferimenti fondamentali che l’Edipo gioca un ruolo: «L’Edipo gioca il ruolo di un sapere con pretesa di verità, di quel sapere che cioè

⁸⁰ J. Lacan, *L’envers...*, cit., p. 135 [tr. it. cit., p. 143]. Cfr. anche p. 159 [tr. it. cit., p. 170].

⁸¹ «Vi’ è dunque questo mito di Edipo, preso da Sofocle. E poi vi è la storia si 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». J. Lacan, *ivi*, p. 131 [tr. it. cit., p. 139].

⁸² J. Lacan, *D’un discours...*, cit., seduta del 9 giugno 1971.

⁸³ S. Freud, *Frammento di un’analisi d’isteria (Caso clinico di Dora)* (1901), in *Opere*, cit., vol. 4.

⁸⁴ J. Lacan, *L’envers...*, cit., p. 108 [trad. it. cit., p. 114].

⁸⁵ *Ivi*, p. 113 [tr. it. cit., p. 119].

si colloca, nella figura del discorso dell'analista, nel sito che ho chiamato prima quello della verità»⁸⁶.

Lacan attribuisce una grande importanza al secondo sogno di Dora, e in particolare al frammento dimenticato di cui Dora si ricorda solo dopo l'interpretazione di Freud che riguarda la prima parte, in cui sogna che suo padre è morto: «[Dora] va tranquillamente in camera sua dove comincia a leggere un grosso libro che sta sul suo scrittoio»⁸⁷. Per Lacan,

il secondo sogno mostra che il padre simbolico è proprio il padre morto, al quale non si accede che da un luogo vuoto e privo di comunicazione. [...] Nella scatola vuota di un appartamento abbandonato da coloro che, dopo averla invitata, sono andati per conto loro al cimitero, Dora trova con facilità un sostituto del padre in un grosso libro, il dizionario, quello in cui si impara quanto concerne il sesso. Qui lei mostra bene che ciò che le importa, sia pure al di là della morte del padre, è quanto egli può produrre come sapere. Non un sapere qualunque, ma un sapere sulla verità⁸⁸.

Il complesso di Edipo non è la legge del desiderio dell'isterica ma il risultato, il prodotto – sotto forma di sapere con pretesa di verità – del discorso che determina l'isterica e che Lacan scrive⁸⁹:

$$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

L'isterica si presenta come soggetto diviso (§) dai suoi sintomi, produce del sapere (S₂) e suscita il significante padrone nell'altro (S₁). Essa smaschera la funzione del padrone ed è in questo punto che appare il padre idealizzato⁹⁰.

⁸⁶ *Ibid.* Riportiamo il matema lacaniano del “discorso dell'analista”:

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1} \quad \text{con i posti di :} \quad \frac{\text{desiderio}}{\text{verità}} \rightarrow \frac{\text{Altro}}{\text{perdita}}$$

⁸⁷ S. Freud, “*Frammento di un'analisi d'isteria...*”, cit., p. 384.

⁸⁸ J. Lacan, *L'envers*, cit., p. 111 [tr. it. cit., p. 117] [N.d.C.].

⁸⁹ In alto a sinistra, nel posto dominante (o dell'agente del discorso), troviamo § (S barrato, il soggetto diviso), che raffigura il sintomo (l'incessante “lamento” dell'isterica); esso si rivolge (→), nel posto dell'Altro, a qualcuno che l'isterica investe del significante del padrone, S₁ (il padrone-maestro su cui l'isterica «vuole regnare», ma di cui lei è il segreto della sua potenza); in basso a sinistra, nel posto della verità del lamento isterico, troviamo *a*, il godimento, che è il rimosso dei suoi sintomi; nel posto del prodotto (o scarto) del discorso dell'isterica troviamo S₂, il sapere (ciò che l'isterica insegna a Freud: la pietra angolare della psicanalisi). [N.d.C.]

⁹⁰ J. Lacan, *L'envers*, cit., p. 107 [tr. it. cit., p. 112].

Lei vuole un padrone. È quel che si trova nell'angolino in alto a destra [del "discorso dell'isterica"], per non nominarlo diversamente. Vuole che l'altro sia un padrone, che sappia molte cose, ma non tante da non credere che è lei il prezzo supremo di tutto il suo sapere. In altre parole, vuole un padrone su cui regnare. Lei regna e lui non governa⁹¹.

Così a Lacan sembra che l'introduzione del mito di Edipo versione Sofocle gli sia stata «dettata [a Freud] dell'insoddisfazione dell'isterica»⁹² e dal suo teatro. Forgiando un complesso a partire da questo mito, che mette il padre, e la morte del padre, in un punto centrale, Freud non fa che dare consistenza al padre idealizzato quale è convocato dell'isterica; il valore esplicativo di questo complesso raddoppierebbe il voto dell'isterica di produrre del sapere con pretesa di verità, un Nome-del-Padre che viene al posto del significante padrone, servendo così da "tappo" al discorso che la determina⁹³.

Lacan trancia anche il legame che Freud stabilisce tra la versione sofoclea del mito di Edipo e la sua costruzione mitica di *Totem e tabù*, mostrando che i rapporti del godimento e della legge si oppongono. Nel mito di Edipo, l'uccisione del padre (Laio) è la condizione del godimento (della madre). La questione del godimento di Giocasta, aggiungeremo, si pone solo dopo l'uccisione del marito. Invece, in *Totem e tabù* il godimento (di tutte le donne) precede l'uccisione del padre da parte dei figli: «Al contrario, è proprio a partire dalla morte del padre che si costruisce la proibizione di questo godimento in quanto primario»⁹⁴. Lacan fa incidentalmente notare a questo proposito che *Totem e tabù* non giustifica miticamente la proibizione dell'incesto materno, poiché sono le donne del padre, e non le madri, che sono oggetto della proibizione dopo l'assassinio primordiale⁹⁵. A varie riprese, insiste su ciò che oppone i due miti:

Devo forse sottolineare che la funzione chiave del mito si oppone in modo rigoroso nei due miti? Innanzitutto legge nel primo, talmente primordiale da esercitare le sue ritorsioni perfino quando i colpevoli vi hanno contravvenuto innocentemente, ed è dalla legge che è derivata la profusione del godimento.

Nel secondo mito godimento all'origine, legge in seguito, sui cui correlati di *perversione* mi si concederà di sorvolare, dato che in fin dei conti, con la promozione del cannibalismo sacro su cui si insiste tanto, sono proprio tutte le donne a essere interdette, in linea di principio, alla comunità dei maschi, che in quanto tale ha trascorso sé stessa in questa comunione⁹⁶.

E conclude:

⁹¹ Ivi, p. 150 [trad. it. cit., p. 160].

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.* [tr. it. cit., pp. 160-161].

⁹⁴ Ivi, p. 139 [tr. it. cit., p. 147].

⁹⁵ J. Lacan, *D'un discours...*, cit., seduta del 9 giugno 1971.

⁹⁶ Ivi [trad. it. cit., p. 150].

È curioso che io abbia dovuto attendere questo momento per dover fare una simile asserzione, vale a dire che *Totem e tabù* è un prodotto nevrotico, cosa del tutto incontestabile, senza per questo mettere minimamente in questione la verità della costruzione. Anzi, proprio per questo essa è una testimonianza della verità. [...] È alla testimonianza che l'ossessivo apporta della sua struttura, a quanto del rapporto sessuale si rivela come impossibile da formulare nel discorso, che noi dobbiamo il mito di Freud⁹⁷.

È probabile che Lacan non abbia potuto procedere a una tale disgregazione del complesso d'Edipo nel 1963, se non altro perché non aveva ancora inventato i quattro discorsi. Tuttavia, il Nome-del-Padre appare di certo, a posteriori, portatore di una critica implicita dell'Edipo, nella misura in cui mette l'accento sul legame del padre con la legge.

Come diceva nel seminario *Le formazioni dell'inconscio*, «ciò che autorizza il testo della legge basta per essere lui stesso a livello del significante. È ciò che chiamo il Nome-del-Padre» e non di una persona⁹⁸. O ancora: «In partenza il padre è morto, e però resta il Nome-del-Padre, e tutto ruota attorno a questo»⁹⁹.

Con i seminari *Il rovescio della psicoanalisi* e *Di un discorso che non sarebbe del sembiante*, Lacan rende pubblico che non tenta più di salvare il padre come fa Freud, «un buon ebreo non troppo à la page»¹⁰⁰. Dissocia il complesso di Edipo dalla sua base mitica per situarlo in funzione di una logica che inventa di pari passo, in ragione di ciò che lui stesso, dopo altri, riconosce come una parentela del mito e della logica¹⁰¹.

Le contraddizioni attinenti al mito di *Totem e tabù* coprono e indicano la verità di una struttura logica che incontra un impossibile, quindi un reale:

Il mito freudiano, come si enuncia non più a livello del tragico, con tutta la sua sottile duttilità, ma nell'enunciato del mito di *Totem e tabù*, è l'equivalenza tra il padre morto e il godimento. È questo che possiamo qualificare con il termine di operatore strutturale. [...] Che il padre morto sia il godimento si presenta a noi come il segno dell'impossibile medesimo. Ed è proprio in questo che ritroviamo qui quei termini che definisco tali da fissare la categoria del reale¹⁰².

Nel mito freudiano, contrariamente al mito sofocleo, è questione esplicitamente del godimento del padre, poiché quello che lo definisce, più che la procreazione, è godere di tutte le donne. L'impossibile proviene dalla congiunzione di questo godimento fallico con la figura del padre morto. Morte e godimento occupano lo stesso posto. La logica che Lacan pone in opera a partire da *Totem e tabù* consiste in una articolazione

⁹⁷ Ivi [trad. it. cit., p. 151].

⁹⁸ J. Lacan, *Les formations...*, seduta del 8 gennaio 1958 [tr. it. cit., p. 148].

⁹⁹ J. Lacan, *D'un Autre à l'autre*, cit., seduta del 29 gennaio 1969 [tr. it. cit. p. 147].

¹⁰⁰ J. Lacan, *Encore* (1973), Seuil, Parigi 1975, p. 99 [*Ancora*, Einaudi, Torino 1983, p. 108].

¹⁰¹ J. Lacan, *...ou pire* (1971-1972), seduta del 14 giugno 1972, inedito [... o peggio, Einaudi, Torino 2020].

¹⁰² J. Lacan, *L'envers...* cit., p. 143 [tr. it. cit., p. 152].

dei differenti modi di ricorrere alla funzione fallica, articolazione che si fissa nella scrittura dei quantificatori della sessuazione.

Ciò non vuol dire che questa logica si applichi solo al mito e sia la riscrittura solo di esso. Il mito fornisce gli elementi logici che vanno a servire da materiale alla scrittura logica, la quale, di ritorno, permette di leggere in altro modo il mito. Il padre di *Totem e tabù* è ridotto alla funzione di eccezione alla castrazione, di «*almeno uno* che non sia servo della funzione fallica»¹⁰³, eccezione che conferma la regola dell'universalità della castrazione.

Per Lacan, il primato del padre non è un riflesso del patriarcato, ma indica un punto in cui «la castrazione potrebbe essere afferrata per via logica e in un modo che designerò dell'essere numerale. Il padre non è solamente castrato ma è precisamente castrato al punto da non essere che un numero».

Questo numero è lo zero, la cui necessità appare negli assiomi di Peano sui numeri interi, al fine di porre il successore: «L'equivalente logico della funzione del padre è molto precisamente la funzione dello zero, troppo spesso dimenticata». È questa funzione che serve da punto di riferimento al matriarcato e all'isteria.

Non c'è alcun dubbio su chi sia la madre [...] la madre nella sua discendenza è, direi, innumerabile, [...] non è da numerare dato che non c'è punto di partenza. Si ha un bel dire che la discendenza materna è necessariamente in ordine: non la si può far iniziare da nessuna parte¹⁰⁴.

L'isterica evita la castrazione unilateralizzandola dalla parte del partner, le occorre il partner castrato. Bisogna che il partner sia solamente colui che risponde al posto del fallo. La riduzione isterica alla quale Lacan sottomette il complesso edipico ha per conseguenza che l'approccio del Nome-del-Padre non passa più esclusivamente per la metafora paterna, come era il caso dal 1957, assumendo una relativa autonomia in rapporto alla fucina [*forgerie*] fallica a cui lo lega il complesso di Edipo.

Ciò che è chiamato padre, il Nome-del-Padre, se è un nome che ha un'efficacia, è precisamente perché qualcuno si alza per rispondere. Nella prospettiva di quel che accadeva nella determinazione psicotica di Schreber, potevo situare a giusto titolo il Nome-del-Padre in quanto significante capace di dare un *senso* al desiderio della madre. Ma quando, diciamo così, è l'isterica a chiamarlo, ciò che conta è che qualcuno parli¹⁰⁵.

Anche la distinzione posta da Lacan tra il significante che dà *senso* al desiderio della madre nella metafora paterna, e l'efficacia di un nome chiamato affinché qualcuno parli, è da connettere all'analisi di Frege del *Sinn* (senso) e della *Bedeutung* (denotazione, significazione, riferimento) di un nome proprio, di cui Lacan tratta nel seminario e che ha avuto modo di rileggere grazie alla pubblicazione in francese degli articoli del logico

¹⁰³ J. Lacan, *Le savoir du psychanalyste* (1971-1972), seduta del 3 marzo 1972, inedito.

¹⁰⁴ J. Lacan, *D'un discours*, cit., seduta del 16 giugno 1971. [tr. . it. cit. p. 163].

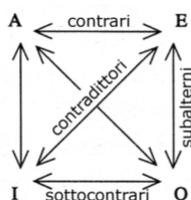
¹⁰⁵ Ivi [tr. it. cit., p. 162].

tedesco. Secondo Frege, «la *Bedeutung* di un nome proprio è l'oggetto stesso che noi designiamo con questo nome» e il *Sinn* è il modo di donazione [*donation*] dell'oggetto. La stella del mattino e la stella della sera sono due *Sinn*, sensi, della stessa *Bedeutung*, Venere¹⁰⁶. Senso e denotazione sono messi in gioco dalla metafora paterna. La generazione del senso che essa produce, a partire dal desiderio della madre, viene al posto della *Bedeutung* del fallo più o meno confusa, in questo caso, con il Nome-del-Padre.

Riferendosi alla distinzione fregeana e introducendo l'idea che, per l'isterica, il Nome-del-Padre è un nome che chiama a parlare, Lacan ristabilisce una differenza tra il Nome-del-Padre (che chiama a parlare) e il fallo (che non risponde) – differenza che la metafora paterna aveva tendenza a ridurre. Quest'altro approccio è molto legato all'introduzione dei parametri del godimento e del semblante. L'approccio logico e numerale (il padre identificato alla funzione dello zero) del Nome-del-Padre, approda alla scrittura dell'eccezione: «Esiste X non Φ di X» tra le formule della sessuazione, che costituisce un ultimo intreccio di relazioni tra il Nome-del-Padre e il fallo. Questa figura logica dell'eccezione, è tuttavia già presente fin dal 1962, nel seminario *L'identificazione*, a motivo di un legame tra il Nome-del-Padre e il tratto unario¹⁰⁷.

L'universale si fonda sull'eccezione

Lacan s'interroga sull'imbarazzo che causa alla logica la definizione della proposizione universale. Nel suo *Dell'interpretazione*, Aristotele scarta dal suo calcolo, pur menzionandolo, il “non tutto” (*me pantes*)¹⁰⁸. «Perché l'universale non sopporterebbe la negazione? Si chiede Lacan. Non è forse il segno che non è dello stesso livello di realtà della proposizione particolare?». Lacan sostiene che l'universale non consiste nell'essere reale o nella totalità realizzata d'essere, ma è un puro enunciato di discorso. Per questo, reinterpreta le proposizioni universali di Aristotele, disposte in quadrato da Apuleio, per mezzo della rilettura che ne ha fatto Charles S. Peirce.



A è l'affermativa universale: ogni uomo è mentitore

¹⁰⁶ G. Frege, “*Sens et dénotation*”, in *Ecrits logiques et philosophiques*, Seuil, Parigi 1971 [una trad. it. di *Über Sinn und Bedeutung* – col titolo “Senso e significato” – si può trovare in *Logica e aritmetica*, Boringhieri, Torino 1967² (N.d.C.)].

¹⁰⁷ J. Lacan, *L'identification* (1961-1962), seduta del 17 gennaio 1962, inedito.

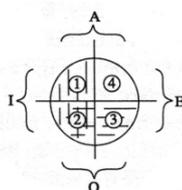
¹⁰⁸ Lacan ritornerà a più riprese su questo punto, segnatamente in *Television*, Seuil, Parigi 1973, p. 63 [“*Televisione*”, in *Radiofonia. Televisione*, Einaudi, Torino 1982, p. 95].

E è la negativa universale: *nessun uomo è mentitore* o: *ogni uomo non è mentitore*,
 ma non: *non ogni uomo è mentitore*

O è la particolarità negativa: *qualche uomo non è mentitore*

I è la particolarità affermativa: *qualche uomo è mentitore*

L'opposizione universale-particolare è detta quantitativa e quella affermativa-negativa, qualitativa. Peirce ha mostrato¹⁰⁹ che in realtà le due proposizioni contrarie, A e E, hanno una intersezione comune, il settore vuoto, se si costruisce un quadrante un cui *tutti i tratti sono verticali* in (1), *nessun tratto è verticale* in (3), *qualche tratto è verticale* in (2), e *nessun tratto* in (4):



il tratto designa il soggetto, verticale il predicato. A è vero in 1 e 4, E in 3 e 4. L'universale rinvia a delle cose esistenti: rimane vero anche se non c'è tratto. È un enunciato di puro discorso, che non suppone l'essere. Lacan riprende la terminologia di Peirce che propone di chiamare l'opposizione universale-particolare *lexis*, e l'opposizione affermativa-negativa *phasis*. La *lexis* (da *legein*) è l'enunciato che si può leggere, qualche cosa che io scelgo, che dico. È la scelta significativa. La *phasis* è la parola sì o no, mediante cui io mi impegno riguardo all'esistenza di quel qualcosa implicato dalla *lexis* primaria. Questa terminologia riconosce il primato del discorso dichiarativo nella logica.

Il quadrante rivela inoltre la funzione d'eccezione, introdotta con il tratto. Per designare quello che c'è di comune ai quadranti 1 e 4 occorre dire: *nessun tratto che non sia verticale*. Occorre isolare un tratto, in rapporto al non-tratto, e poi negare che quest'ultimo sia solo verticale. Il tratto verticale è l'eccezione all'insieme dei tratti obliqui che emerge sullo sfondo del non-tratto. «La classe dei tratti verticali non è l'insieme, ciò che sta all'interno della classe più grande dei tratti in generale, di tutti i tratti tracciati nel senso verticale, ma ciò che si esclude degli altri tratti mediante il ricorso al tratto verticale»¹¹⁰. Viene contestata una logica dell'inclusione per una logica dell'eccezione. L'universale si fonda sull'eccezione. Affermo l'universale poiché escludo innanzitutto un tratto da tutti gli altri tratti, tratto che servirà a caratterizzare l'universale che mi interessa.

Le funzioni del vuoto e dell'eccezione caratterizzano il legame del tratto unario al Nome-del-Padre. Lacan afferma: «Io dico che Freud promulga, propone la formula

¹⁰⁹ C. S. Peirce, *Collected papers*, Cambridge, Harvard University Press, 1960, vol. II, Book III, cap. 1 [trad. it. *Opere*, a cura di M. Bonfantini, Bompiani, Milano 2003].

¹¹⁰ P.-C. Cathelineau, *Lacan, lecteur d'Aristote*, Ed. AFI, Parigi 1999, p. 266.

seguinte: il padre è Dio o ogni padre è Dio»¹¹¹. Ma l'esistenza di Dio è radicalmente messa in dubbio da Freud.

Ciò di cui si tratta è che l'ordine di funzione che introduciamo con il Nome-del-Padre è qualcosa che ha contemporaneamente il suo valore universale, ma che rimette a voi, all'altro, la responsabilità di controllare se c'è un padre, o no, di questo stampo¹¹².

Anche se non c'è padre che sia Dio, la formula "ogni padre è Dio" resta vera. I padri adempiono solo imperfettamente la funzione simbolica che incarnano. La casella vuota indica che la funzione paterna può essere unicamente di pura perdita: quella del padre non padre, della causa persa, su cui Lacan ha terminato il seminario *Il transfert* con la trilogia di Claudel. «È nondimeno in funzione di questo decadimento [*déchéance*] in rapporto a una prima *lexis* che è quella del Nome-del-Padre, che si giudica questa particolare categoria»¹¹³.

La soluzione borromea

Una parte dei problemi posti dal Nome-del-Padre – l'articolazione con RSI, quella tra la metafora e il buco, il singolare e il plurale, il nome e il numero – trova una specie di soluzione, quantunque provvisoria, con il nodo borromeo nel seminario *RSI* nel 1975.

Lacan evoca in questa occasione il punto in cui era il 20 novembre 1963:

Quest'anno pongo, se così posso dire, la questione di sapere se rispetto a ciò di cui si tratta, ovvero l'annodamento dell'immaginario, del simbolico e del reale, sia necessaria questa funzione supplementare di un toro in più, quello la cui consistenza sarebbe da riferire alla funzione detta del padre. È proprio perché queste cose mi interessano da molto tempo, benché non avessi a quell'epoca ancora trovato questo modo di figurarli, che ho cominciato *I nomi del padre*¹¹⁴.

Questa confessione di Lacan conferma l'analisi che abbiamo fatto della problematica del Nome-del-Padre come si poneva nel 1963, ovvero la sua articolazione con il reale, il simbolico e l'immaginario. A quell'epoca Lacan non poteva formulare in termini così precisi e espliciti il problema davanti al quale si trovava. Non ci arriva che nel momento in cui trova la soluzione sotto le specie della quarta consistenza¹¹⁵ del nodo borromeo, che chiama precisamente del Nome-del-Padre. È trovando la soluzione che il problema

¹¹¹ J. Lacan, *L'identificazione*, cit., 17 gennaio 1962.

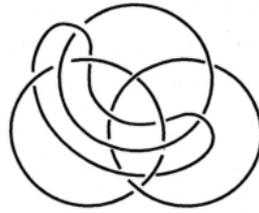
¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ J. Lacan, *RSI*, cit., 11 febbraio 1975.

¹¹⁵ «In logica matematica, una teoria formale si dice coerente (o non contraddittoria, talvolta anche consistente, usando un calco dell'inglese *consistent*) se in essa è impossibile dimostrare una contraddizione». (Wikipedia)

implicito diviene esplicito. In tal senso, il quarto anello esplicita il Nome-del-Padre implicito nei tre [anelli].



nodo borromeo a quattro consistenze

Lacan comincia col dire: «Che cosa ha fatto Freud? Ha fatto il nodo a quattro con questi tre [anelli] che gli faccio scivolare come una buccia di banana sotto i piedi. Ma allora ecco come ha proceduto: ha inventato qualcosa che chiama realtà psichica»¹¹⁶.

Lacan ammette che ciò che riconosce dell'invenzione freudiana dipende dalla buccia di banana che gli fa scivolare sotto i piedi. È nel momento stesso in cui fa cadere Freud che gli riconosce la sua invenzione. Ma si tratta appunto dell'invenzione di Freud. «Quello che Freud chiama realtà psichica – continua Lacan – ha un nome preciso: complesso di Edipo», e aggiunge che ciò che Freud istituisce col *suo* Nome-del-Padre è identico alla realtà psichica e instaura il legame tra simbolico, immaginario e reale¹¹⁷. Lacan afferma in qualche modo che la realtà psichica di Freud è uno dei nomi del padre. Questo permette di capire meglio perché, dopo aver sgretolato il complesso di Edipo, Lacan sembra restituirgli il suo blasone. Come può un sogno di Freud, dettato dall'isterica, un prodotto nevrotico, avere un ruolo così importante come quello di far tenere insieme, per Freud, e di conseguenza pure per noi – anche se diversamente – il reale, il simbolico e l'immaginario? Non è disfare il nodo che pretende di annodare? Se, come ha affermato Lacan, il complesso di Edipo è inutilizzabile, non è anche la consistenza del nodo borromeo che è inutilizzabile?

Attribuendo al complesso di Edipo questo posto nel nodo borromeo, Lacan gli riconosce in definitiva una funzione che va al di là della sua critica di questo complesso. Una funzione supplementare e di supplenza, malgrado, o forse a causa, delle imperfezioni che ha denunciato. Il quarto anello borromeo significherebbe che nel complesso di Edipo c'è un dire di Freud che semi-dice la verità e che eccede e supplementa i contenuti, criticabili, di questo complesso. Lacan compie il passo di riconoscere a questo dire l'importanza di una dimensione a pieno titolo, irriducibile ai detti di Freud, che non si fa nessuno scrupolo di criticare, tanto più in quanto riconosce questa dimensione supplementare. Nel 1963, Lacan non disponeva dei mezzi per contare effettivamente questa dimensione, che restava implicita, e questa carenza faceva comprendere male il discorso sul Nome-del-Padre.

¹¹⁶ Ivi, 13 gennaio 1975.

¹¹⁷ Ivi, 11 febbraio 1975.

È in una sorta di sincronia che Lacan intravede che il complesso edipico annoda per Freud tre dimensioni, riconosce che fa funzione di Nome-del-Padre, nomina questo quarto anello Nome-del-Padre e conclude che, reciprocamente, il Nome-del-Padre è un quarto anello implicito per il nodo borromeo a tre.

Secondo Lacan, l'essenziale del complesso di Edipo è la funzione paterna, e questo complesso, al di là del suo contenuto, ha il valore di un dire di Freud. I miti del padre per Freud sono una versione del padre che Freud inventa e che hanno un ruolo interno nella sua teoria. Questa versione non è solamente descrittiva e esplicativa di qualche cosa che è già lì ma, dato che è una sua creazione, produce nuovi sensi e modifica la realtà, qualsiasi siano le sue imperfezioni. La versione che Freud inventa gli permette segnatamente di non considerarsi lui stesso come il padre della sua teoria. La sua teoria tiene grazie al nome di complesso di Edipo, che certamente ha inventato, ma che di rimando dà a questa teoria una consistenza che è legata unicamente al suo nome. Il complesso di Edipo è un Nome-del-Padre che funziona là dove giustamente c'è un punto in cui la teoria non ha padre. È un Nome-del-Padre poiché è una nominazione del padre nei due sensi del termine: nominazione d'una funzione del padre e nominazione prodotta da Freud, a cui si può imputare d'essere il padre della psicanalisi. Nominando il complesso di Edipo, Freud riferisce questa paternità a un significante e a un atto di nominazione.

La grande novità di *RSI* risiede nel nuovo senso del Nome-del-Padre: questo termine non designa più solamente il nome dato *al* padre ma il nome dato *dal* padre:

Occorre del simbolico affinché appaia individualizzato nel nodo quel qualcosa che io non chiamo ormai il complesso di Edipo – non è così complesso come pare – ma il Nome-del-Padre, che non vuol dire altro se non *il padre come nome* – che non vuol dire niente all'inizio – e non solamente il padre come nome, ma il padre come nominante¹¹⁸.

Questo rovesciamento di senso è supportato dal buco del nodo borromeo, un buco che non si può neanche immaginare e al quale rinvia il famoso *Io sono ciò che Io sono*. «La nominazione è la sola cosa di cui siamo sicuri che faccia buco»¹¹⁹. Ma forse c'è solo il simbolico che abbia il privilegio di fare buco, «che sia al buco del simbolico che sia congiunta la nominazione».

Oltre alla nominazione simbolica (il sintomo), Lacan considera anche una nominazione immaginaria (l'inibizione) e una nominazione reale (l'angoscia)¹²⁰.

Se c'è una nominazione immaginaria, simbolica e reale, non stupisce che Lacan chiami queste tre dimensioni, tre nomi del padre: «Il simbolico, l'immaginario e il reale in quanto, a mio avviso, con il peso che ho dato poco fa alla parola senso, essi sono i

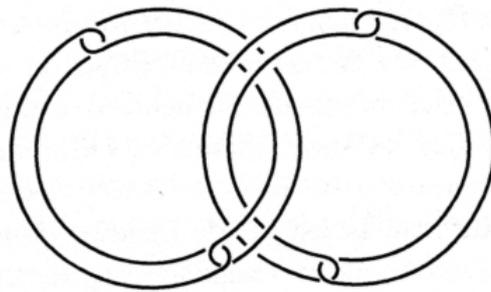
¹¹⁸ Ivi, 15 aprile 1974.

¹¹⁹ *Ibid.*

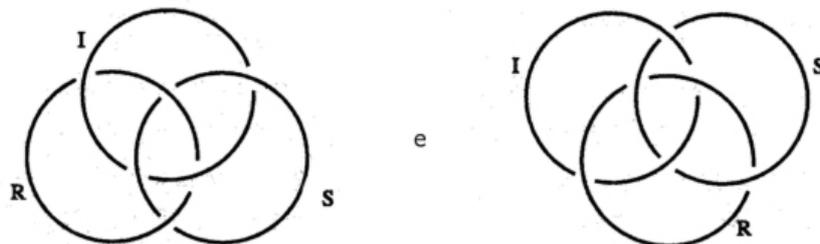
¹²⁰ Ivi, 13 maggio 1975.

nomi del padre, i nomi primi in quanto nominano qualche cosa»¹²¹. Ci possono anche essere un «numero indefinito» di nomi del padre, come nel nodo borromeo.

Se c'è un numero indefinito di nomi del padre, il Nome-del-Padre non è il privilegio di una sola consistenza, che si potrebbe contare come la quarta, per esempio. Il Nome-del-Padre non è attaccato in modo fisso alla rappresentazione di una delle consistenze. Ma una consistenza fa funzionare il Nome-del-Padre a partire da quattro consistenze annodate borromeamente. È in effetti a partire da solamente quattro consistenze che le altre tre possono essere differenziate. È a partire dal quarto anello che non c'è più stretta equivalenza tra gli anelli, com'è il caso per tre [anelli]. Ecco un disegno di un accoppiamento possibile degli anelli:



Se si vogliono accoppiare gli anelli 1 e 3, il risultato sarà un disegno differente, non riducibile a quello in figura, con molti più incroci. Per contro, in un nodo borromeo a tre, se gli anelli non sono colorati e orientati, essi sono strettamente intercambiabili e si potrà sempre passare da una combinazione a un'altra:



Nel nodo borromeo a tre, c'è una «identità tra i tre termini del simbolico, dell'immaginario e del reale, al punto che ci sembra esigibile ritrovare in ciascuno questa tripla, questa trinità del simbolico, dell'immaginario e del reale»¹²². È a partire dal quarto anello che si introduce una distinzione tra gli altri tre anelli, che possiamo dare loro dei nomi differenti, reale, simbolico, immaginario, dei nomi del padre. Questo quarto anello è quindi il supporto di una funzione di nominazione. «La nominazione è un quarto elemento», dice Lacan in quel momento.

¹²¹ Ivi, 11 marzo 1975.

¹²² Ivi, 13 maggio 1975.

Il nome dell'articolazione di reale, simbolico, immaginario eccede il tre di questa articolazione propriamente detta, e nello stesso tempo ne fa parte, poiché il quarto anello è annodato borromeamente agli altri, come gli altri. Così il problema dell'articolazione del Nome-del-Padre e di RSI, posto dall'introduzione di questi termini, è risolto nel 1975 con il legame borromeo. Il Nome-del-Padre si articola con RSI in un modo tale da distinguersi dal ternario, permettendo di distinguere gli elementi di quest'ultimo, e obbedendo, come quarto elemento annodato borromeamente, agli stessi principi che legano gli altri elementi. Il nodo borromeo permette di mantenere una identità di legame dei termini e una differenziazione dei termini del legame. Il plurale: *i nomi del padre*, a cui sono identificati reale, simbolico e immaginario, significa questa congiunzione, di cui il Nome-del-Padre è l'operatore.

Non solo il nodo borromeo include nella problematica del Nome-del-Padre l'apporto sintomatico di Freud, il complesso di Edipo, ma trasforma la problematica del Nome-del-Padre; e poiché reale, simbolico e immaginario sono qualificati nomi del padre, si può concludere che il nodo borromeo stesso costituisce per Lacan un nuovo Nome-del-Padre.

Il Nome di Nome di Nome

A due riprese, nel 1974-1975, Lacan ha designato il Nome-del-Padre: Nome di Nome di Nome. La prima volta, nella prefazione a *Risveglio di Primavera* di F. Wedekind: «Ma il Padre ne ha talmente tanti [di nomi] che non ce n'è Uno che gli si addica, eccetto il Nome di Nome di Nome. Non c'è un Nome che sia il suo Nome-Proprio, eccetto il Nome come ex-sistenza»¹²³. Qualche mese dopo, nel seminario *RSI*, afferma:

L'hommeinzin Dieu, le vrai de vrai, c'est LUI – grand L – qui a appris au parlêtre à faire nom pour chaque chose. Le non-dupe du Nom de Nom de Nom du père, le non-dupe erre: sans cela, pour le *zist* ou le *zest* éternité!¹²⁴

Due menzioni del Nome di Nome di Nome di cui l'una è nel quadro dell'approccio tragico del Nome-del-Padre e l'altra in quello dell'approccio scientifico, ed entrambe si riferiscono alla nozione di *ex-sistenza*¹²⁵.

¹²³ J. Lacan, "Préface" de F. Wedekind, *L'éveil du printemps*, Gallimard, Paris 1974 ["Prefazione a *Risveglio di primavera*", in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, p. 555].

¹²⁴ J. Lacan, *RSI*, 11 marzo 1975. *Divertissement* (certo, mai del tutto gratuito) dell'ultimo Lacan, pieno di doppi e tripli sensi e di neologismi propri alla fabbricazione di una specie di idioletto coniato sui concetti del suo insegnamento; lasciamo ai cultori del genere il rompicapo di tradurre: nel contesto di questo scritto, non si perde niente. [N.d.C.]

¹²⁵ Lacan spezza il francese *existence* (esistenza) con un trattino: *ex-sistence*, da *ex-sistere*, essere fuori, stare fuori, (uscire) al di fuori, in una dimensione (del dire) sempre eccentrica, rispetto a un "dentro" che lo contiene, ma non interamente, e con cui mantiene sempre un legame. Esempio per eccellenza: l'inconscio, che *ex-siste* alla coscienza, o più esattamente, al discorso, senza di cui, tuttavia non potrebbe

Secondo Lacan, il termine “uomo mascherato” dice «piuttosto chiaramente» l’*ex-sistenza* del Nome-del-Padre. Nella *pièce* di Wedekind, l’uomo mascherato interviene alla fine come una specie di *deus ex machina* per salvare dalla morte un giovane. Il ruolo fu recitato da Wedekind stesso alla prima rappresentazione dell’opera, a Berlino. Non si sa niente di questo personaggio, che potrebbe benissimo essere una donna, poiché si riduce alla sua maschera, un *sembiante*. Questo “personaggio”, se ci è concesso impiegare questo termine, svolge un ruolo supplementare per Wedekind stesso, che gli dedica la sua *pièce*: «All’uomo mascherato. L’autore». Il nome di uomo mascherato *esiste* in rapporto alla finzione, che gli dà un nome proprio ma non lo contiene tutto intero. L’uomo mascherato ha il suo posto, il suo ruolo nella finzione, nondimeno *esiste* fuori dalla finzione, ma non senza di essa. La finzione fissa un nome proprio al quale Wedekind può ricollegare, dedicare una *ex-sistenza* che si rivela puro *sembiante*. L’*ex-sistenza* dell’uomo mascherato, del Nome-del-Padre, per Wedekind, dipende della finzione che lo nomina, che ne produce una versione senza pertanto abolire la sua *ex-sistenza*.

L’*ex-sistenza* del Nome-del-Padre è così radicale che Lacan si spinge a chiedersi se «il Padre stesso, il padre eterno di tutti noi, non sia soltanto un Nome tra altri della Dea bianca». Secondo Robert Graves, al quale fa allusione, la Dea bianca era il nome della madre primitiva, mitica.

Priva di rappresentazione, il suo simbolo più diffuso è forse il famoso Onfalo di Delfi, che all’origine rappresentava probabilmente un mucchietto di ceneri bianche ricoprenti il carbone di legna accesa, al fine di custodire il fuoco senza fumo. Per altro, Graves fa l’ipotesi che, più tardi, nel mito olimpico della creazione, il nome del padre originale, Urano, fosse una forma maschile di *Ur-Ana*, regina delle montagne, regina dell’estate, regina dei venti¹²⁶. Lacan, come si vede, non esita a convocare i miti nella sua ricerca sul Nome-del-Padre, e in ciò ricorre lui stesso alla dimensione di finzione su cui si sostiene l’*ex-sistenza* del Nome-del-padre.

Nel seminario *RSI*, Lacan tenta di dare all’*ex-sistenza* il suo statuto logico e topologico, continuando ad alternare la definizione scientifica e l’esperienza tragica nell’*ap-proccio* al Nome-del-Padre.

Nell’esistenza, noi cianciamo di qualcosa che fa parte del generale, mentre tutto ciò per cui è fatto il mio piccolo nodo borromeo, è mostrarvi che l’*ex-sistenza* è per sua natura ciò che è *ex*, ciò che ruota attorno a del consistente, ma che fa intervallo, e in questo intervallo ha trentasei modi di annodarsi¹²⁷.

esistere. In topologia denota una posizione di esclusione interna (un fuori che non è un non dentro). [N.d.C.]

¹²⁶ R. Graves, *Les mythes grecs*, Fayard, Parigi 1967, p. 19 e 33 [ed. it. *I miti greci*, Longanesi, Milano 1992].

¹²⁷ J. Lacan, *RSI*, 13 gennaio 1975.

Qualche settimana dopo, Lacan dirà per esempio che il godimento ex-siste al fallo¹²⁸. Al ternario reale, simbolico, immaginario, Lacan fa corrispondere rispettivamente l'ex-sistenza, il buco, la consistenza. Ciascuno di questi termini si definisce al tempo stesso mediante il rapporto agli altri due, al reale, simbolico e immaginario e all'annodamento dei tre. Non sono quindi dei termini descrittivi. Ciascuno ha tre coordinate e ciascuno è essenzialmente relazionale, e veicola una relazione *triadica*, che ogni volta determina una posizione del soggetto, dell'io [*moi*], e dell'altro.

La consistenza copre ciò che è non contraddittorio e suppone la dimostrazione. Cos' come i tre anelli del nodo borromeo a tre sono equivalenti, c'è una consistenza del simbolico, dell'immaginario e del reale. Lo stesso vale per il buco e l'ex-sistenza. C'è una consistenza di ciascuno degli anelli, ma anche una consistenza del nodo, il nodo intrecciato. Ma c'è pure un reale del nodo, che non dipende dalla sua intrecciatura ma dalla sua ex-sistenza, che appartiene al campo supposto dalla rottura del nodo.

In conclusione, che cosa significa che il Nome-del-Padre sia un Nome di Nome di Nome? Certo, rinvia alla pluralità dei nomi del padre. Ma dice di più, poiché la formula implica una sincronia di questa pluralità e inoltre la limita a tre. Essa iscrive il Nome-del-Padre nel registro di una ternarietà. Ne abbiamo visto la pertinenza a proposito della metafora paterna, che si effettua in tre tempi e sostituisce alla simbolizzazione materna binaria una simbolizzazione ternaria.

Questa ternarietà corrisponde anche ai tre registri messi successivamente in evidenza da Lacan, ma di cui occorre afferrare l'annodamento sincronico:

- quello del nome dato *al* padre, riconosciuto dalla madre, e che occupa il suo posto nella metafora paterna;

- quello del nome dato *dal* padre a un altro o a un'altra cosa. È la funzione del padre nominante, del padre del nome, la cui «degradazione» in un «nominare-a» (a un posto, un compito, ecc.) sociale, produce effetti di forclusione¹²⁹.

- quello del nome proprio del padre. Qui c'è un buco. È il reale del padre simbolico. Nessun padre può dire "io lo sono" salvo essere Dio che risponde a Mosè: *Io sono ciò che Io sono*. Non c'è nessun nome proprio del padre, ed è per questo che ne esiste una pluralità. A quelli della Bibbia, Dante (*Paradiso*, XXVI) aggiungeva *I*, ma il suo vero nome resta impronunciabile¹³⁰.

Il Nome di Nome di Nome è il nome a cui risponde, senza identificarvisi, colui che, nominato dalla madre, nomina.

Il nome di Dio è anche un Nome di Nome di Nome. Adonai (o El...) nomina il Nome sacro, YHVH, di Dio. L'impronunciabilità del suo Nome non è tributaria di questa

¹²⁸ Ivi, 11 marzo 1975.

¹²⁹ J. Lacan, *Les non-dupes errent*, 19 marzo 1974, inedito. [Su questo punto, che Porge tocca troppo velocemente, si veda la mia Postilla].

¹³⁰ Pria ch'ì scendessi a l'infemale ambascia, / I s'appellava in terra il sommo bene / onde vien la letizia che mi fascia; / e *El* si chiamò poi: e ciò convene, / ché l'uso d'ì mortali è come fronda / in ramo, che / sen va e altra vene. [N.d.C.]

triplicità? Una grafia la fissa e diviene la metafora di un buco (un no, un rifiuto di risposta) nel Nome di Dio.

La grafia della messa in piano [*mise à plat*] del nodo borromeo non ha anche la funzione di fissare, nel reale, il buco del Nome di Nome di Nome?

Se, nel 1975, Lacan limita a tre il Nome di Nome di Nome, è essenzialmente in riferimento al nodo borromeo. Avevamo già considerato una implicazione di triplicità per rendere conto dell'ex-sistenza del Nome-del-Padre, in rapporto diretto alla costruzione del nodo borromeo. Diciamo che il principio di limitazione a tre del Nome di Nome di Nome dipende dall'articolazione del Nome-del-Padre con il nodo borromeo.

Il nodo borromeo comincia da tre. Triplo è il reale¹³¹. Certo si può dare un senso ai tre anelli: reale, simbolico, immaginario. Il che fa tre nomi del padre. Ma nel nodo a tre sono equivalenti, ciascuno può prendere il posto di un altro e ciascuno è dotato di esistenza, di consistenza e di buco. Non è che a partire dal quarto anello che l'equivalenza tra gli anelli cessa e che si può differenziare R,S e I secondo le loro combinazioni in coppie. «Proprio su questo voglio terminare: la necessità che un quarto termine venga a imporre queste verità prime, cioè che senza il quarto niente, rigorosamente parlando, evidenzia ciò che è veramente il nodo borromeo»¹³².

È il quarto anello che Lacan identifica al Nome-del-Padre, e che quindi è un Nome di Nome di Nome, poiché è a partire dalla sua presenza che reale, simbolico e immaginario saranno differenziati, mentre esso stesso, in qualche modo, sarà riassorbito nelle nominazioni che permette. Il quarto anello, Nome-del-Padre, è Nome di Nome di Nome nel senso che con l'anello *in-più*, si può articolare un simbolico del reale dell'immaginario, un immaginario del reale del simbolico... Il quarto anello, Nome-del-Padre, è l'*uno-in-più* che differenzia come tali il reale, simbolico, immaginario. Il quarto anello è il Nome-del-Padre, il padre come nome, nome innominabile, di cui il vortice "sputa" i nomi del padre R, S, I.

¹³¹ J. Lacan, *Les non-dupes errent*, 15 gennaio 1974.

¹³² J. Lacan, *RSI*, 13 maggio 1975.

POSTILLA: LA MACCHIA UMANA E L'IMPOSSIBILE PUREZZA

Noi lasciamo una macchia, lasciamo una traccia, lasciamo la nostra impronta. Impurità, crudeltà, abuso, errore, escremento, seme: non c'è altro mezzo per essere qui.

Philip Roth, *La macchia umana*

Questa introduzione della *purezza* nell'analisi è assai infelice. [...] Come se votarsi all'analisi permettesse di sbarazzarsi delle proprie impurità, amori e odii, del sesso, del sangue e del denaro, dell'eredità, delle identificazioni, delle immagini incontrollabili... senza sbarazzarsi allo stesso tempo dell'inconscio.

Francis Hofstein, *Jacques Lacan e la passe*

Negli *Scritti* di Lacan (1966) i riferimenti alla matematica sono relativamente numerosi, ma la nozione di “matema” non vi compare ancora.

È a partire dalla seconda metà degli anni Sessanta, che Lacan decide di «perseverare con ostinazione nella via di matemi, che [...] testimonia di quello che ci vorrebbe per mettere l'analista al passo con la sua funzione»¹.

L'obiettivo (a mano a mano che i seminari si assottigliano, diventando al tempo stesso sempre più “scritti”) è la costruzione di un discorso psicanalitico senza parole, il passaggio dalla *parola* alla *scrittura*, dalla *verità* (che parla) al *sapere*.

L'ambizione è di fare della psicanalisi una scienza: al seguito dell'antropologia strutturale (col passaggio «dal mito alla struttura»), della teoria dei giochi (per «trarre profitto dal carattere interamente calcolabile di un soggetto strettamente ridotto alla formula di una matrice di combinazioni significanti»²), della logica simbolica («noi tentiamo un'algebra che risponderebbe [...] a ciò che è effettuato [...] da quella sorta di

¹ J. Lacan, *Lettera di dissoluzione* (5 gennaio 1980), in *Altri scritti*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2013.

² J. Lacan, *Scritti*, cit., p. 864. Spetta a Michel Plon il merito di averci messo in guardia (a cominciare da Lacan, come attesta un loro scambio di lettere) sulle implicazioni politiche della teoria dei giochi; cfr. *La théorie des jeux: une politique imaginaire*, Maspero, Parigi 1976.

logica che si chiama simbolica: quando fissa i diritti della pratica matematica»³, della teoria degli insiemi, della topologia, ecc.

Come osserva François Rustang:

il progetto incessantemente perseguito da Lacan è di fare della psicanalisi una scienza [modellata sulla] fisica matematica, che non cesserà di essere per Lacan la scienza per eccellenza [nel] tentativo esplicito di rendere conforme a questo modello la psicanalisi [...]. Se le soluzioni proposte sono sottomesse a variazioni, il modello non subirà alcuna modifica⁴.

Il fine è di epurare la psicanalisi da ogni residuo immaginario –

Ecco perché non c'è stato altro che fantasma quanto alla conoscenza fino all'avvento della scienza più moderna.

Soltanto la matematizzazione raggiunge un reale – e in questo è compatibile col nostro discorso, il discorso analitico – un reale che non ha niente a che fare con ciò cui la conoscenza tradizionale ha dato supporto, e che non è ciò che essa crede, la realtà, bensì fantasma.

– per renderla integralmente trasmissibile:

La formalizzazione matematica [...] è il nostro scopo, il nostro ideale, perché? Perché solo essa è matema, cioè capace di trasmettersi integralmente. La formalizzazione matematica è scrittura. Ed è in questa via che tenterò di procedere⁵.

In un bel libro, Francis Hofstein riporta la definizione lacaniana di “matema”⁶: «un sapere il cui reale è quello stesso della sua scrittura [e che] può essere trasmesso nella preservazione dell'ignoranza che esso implica», cioè a prescindere dal senso e dall'esperienza, che invece caratterizzano quelle altre forme di sapere “impure” che sono il tragico e il mito⁷ (per le quali potrebbe calzare il termine di “sapienza”).

³ In *Del soggetto finalmente in questione* (1966) in *Scritti*, cit., p. 226. E: «le leggi dell'intersoggettività sono matematiche», *Scritti*, cit., p. 467.

⁴ F. Roustang, *Lacan de l'équivoque à l'impasse*, Les éditions de Minuit, Parigi 1986, p. 24 e 25 (trad. mia).

⁵ Le tre citazioni sono tratte da J. Lacan, *Encore*, cit., 15 maggio 1973.

⁶ Purtroppo senza indicazione bibliografica; cfr. F. Hofstein, *Jacques Lacan e la passe*, a cura di A. Iossa Fasano, Moretti & Vitali, Bergamo 2021, p. 73.

⁷ «La matematica rappresenta il sapere del padrone, essendo questo costituito su leggi diverse da quelle del sapere mitico. Insomma, il sapere del padrone si produce come un sapere interamente autonomo dal sapere mitico, ed è quel che si chiama scienza»; J. Lacan, *Il rovescio della psicoanalisi* 1969-1970, cit., p. 107.

Così, quando Lévi-Strauss tratta il mito alla stregua della linguistica strutturale e lo formalizza in una combinatoria algebrica, sbarazza l'etnologia da tutto ciò che è dell'ordine del sacro e del misterioso, insomma da tutto ciò che *deve* essere escluso dalla scienza⁸. Infatti,

al contrario dell'arte, la scienza si fa un dovere di cancellare ogni momento della sua nascita, per declinarsi unicamente nel rigore e nella razionalità, spogliati quanto più possibile non solo di ogni emozione, ma di qualsiasi traccia che possa fare riferimento a una determinata persona⁹.

Ma è mai possibile che il soggetto escluso (“forcluso”) dalla scienza possa diventare oggetto della stessa scienza che l'ha escluso, seppur di quella scienza certo non identica, ma almeno comparabile alle scienze esatte, chiamata “psicanalisi”? O la questione non è piuttosto quella di *chi* decide questa esclusione, dei *modi* in cui viene decisa, e dei *fini* per cui questa decisione viene presa? Ma così si reintroduce nella teoria l’“impuro”, la *macchia umana*, l'escremento, la contingenza politica, l'aleatorio, il contingente, l'incontrollabile, l'imprevedibile, e soprattutto l'intrasmissibile.

Sembra che la via dei matemi, fondamento della «splendida teoria lacaniana» (come la chiama Hoffstein, forse con una punta di umorismo) non possa tollerare la “macchia umana” (o la macchia impura chiamata “uomo”), di cui la scienza, fin nel suo stesso costituirsi con il *cogito* cartesiano, non vuole sapere niente, e che per la ragione *pura* di Kant è un «oggetto patologico», nel senso che suscita *pathos*, implicazione emotiva particolare e contingente.

Ma che cos'è infine quell'ignoranza da cui la *potenza* del matema – sapere del padrone – preserva gli analisti, se non la castrazione? La psicanalisi si trasmette integralmente, a condizione di escluderla, o di includerla, ma solo formalmente (per esempio, cambiando il suo nome in “fissione”)¹⁰.

Quando Freud, per cercare di cogliere un “lembo di reale”, si riferisce alla tragedia di Sofocle, o inventa il mito dell'*Urvater* (in *Totem e tabù*), o ciò che ha chiamato “metapsicologia” (per molti psicanalisti, la parte “mitica” della sua teoria, quindi da tagliare), si trae la conclusione che questa sapienza sia insufficiente e manchi di “rigore”. Ma non è più giusto dire che per Freud il sapere scientifico e la sapienza mitica e tragica

⁸ Per una critica dell'antropologia strutturale di Lévi-Strauss, cfr. Vincent Descombes, *L'équivoque du symbolique*, in «Confrontations», n. 3, primavera 1980, pp. 77-95, poi ripreso in *Que faire, que penser de Marx aujourd'hui?*, «Revue de Mauss», 2009/2 n. 34, pp. 438-466.

⁹ F. Roustang, *op. cit.*, p. 28.

¹⁰ «Notiamo anche che J.-C. Milner propone di riunire sotto il termine unitario di “fissione”, che prenderebbe in considerazione la loro *omologia formale*, la spaccatura (*refente*) del soggetto, la deiezione (*déjection*) del (*a*), la divisione (*partage*) dell'essere e del non essere. A dire il vero, penso che sia il termine psicanalitico di “castrazione” quello più appropriato, e che per il momento dobbiamo conservare». S. Leclaire, *Les éléments en jeu dans une psychanalyse (à propos de l'analyse, par Freud, de "l'Homme aux loups")*, in «Cahiers pour l'analyse», n. 5, 1966, pp. 17-24 [trad. per mia cura: https://lacan-con-freud.it/ar/dossier3_uomo_dei_lupi/leclaire_uomo_dei_lupi2_1966_EAR.pdf].

– mi arrischio a dire: il *soggetto* e l'*uomo* (*cloaca maxima*) –, sono inseparabili e procedono l'una accanto all'altra, dato che il sapere scientifico lascia sempre al di fuori di sé un resto che gli "ex-siste"?¹¹

È la conclusione che ho ricavato dal saggio di Porge sui *nomi del padre*, che mi ha riconciliato con l'"ultimo Lacan", mostrandomi una continuità invece di una rottura. Ecco perché, nonostante le affermazioni dello stesso Lacan, che ironizza sul tempo in cui si prodigava in un'opera di «evangelizzazione» (quello della «parola piena» e della «vera psicanalisi»), *non c'è frattura* tra "primo" e "ultimo"¹², come vuole far credere ardentemente Miller, e meno che mai Lacan avrebbe voluto «la pelle di Freud»¹³.

Porge mostra molto bene che la via del discorso della scienza intrapresa a un certo momento con «*hostinato rigore*» da Lacan, si *alterna* alla dimensione tragica privilegiata da Freud, poiché *quest'ultima non si lascia ridurre completamente alla prima*, soprattutto per quanto riguarda le modificazioni del posto del padre nel discorso. La "via dei matemi" e la via del tragico, il sapere e la saggezza (sapienza), vanno dunque di pari passo, in *parallelo*, e sono inseparabili, pena la riduzione del discorso psicanalitico a quella «concettualizzazione del significante» – ridotto alla dimensione del «logico puro» – che Serge Leclair aveva già denunciato alla metà degli anni Sessanta (e su cui Lucien Israël ha richiamato l'attenzione alla fine degli anni Ottanta in *Revision impertinente de quelques concepts psychanalytiques* (1988-1989)¹⁴.

Questo comporta la reintroduzione, nel sapere, dell'impurità che è il corpo umano, un corpo che, in quanto parlante, giustamente Lacan distingue da quello della scienza (in particolare, di quella sua applicazione che è la medicina) per la sua irriducibile vocazione al godimento; così che la storia di questo corpo è la storia delle forme con cui il discorso del padrone lo manipola e lo asservisce. Che è poi la stessa delle contingenze del Nome-del-padre, dei modi in cui esso può annodare le tre dimensioni – simbolica, immaginaria, reale – che ci costituiscono in quanto «parlesseri», dei modi in cui esso può pluralizzarsi e offrire nuove forme di godimento e di amore, così come dei modi in cui può essere degradato al punto da farci vivere in un ordine infernale¹⁵.

¹¹ Sta in ciò, a mio avviso, pur in una fedeltà sempre ribadita, la sottile discriminante tra Lacan e Moustapha Safouan, almeno da come mi è parso dalla lettura di *Regard sur la civilisation œdipienne. Désir et finitude*, Harmattan, Paris 2015.

¹² Il lavoro di F. Balmès fa agire l'"ultimo" Lacan sul "primo", con esiti molto chiarificatori e di fatto sopprimendo la pretesa cesura tra i due estremi. Quando si pone la domanda: «Qual è l'interesse di considerare degli aspetti del discorso lacaniano che lui stesso ha designato come superati, se non un puro interesse storicizzante?», egli risponde: «La periodizzazione non deve soprattutto dar luogo al miraggio evolucionista secondo cui solo l'ultimo Lacan sarebbe quello vero. Poiché l'ultimo tempo è fortemente aporetico, non resterebbero, in fin dei conti, che un pezzo di spago e un po' di fumo». F. Balmès, *Ce que dit Lacan de l'être (1953-1960)*, PUF, Parigi 1999, p. 6 (trad. mia).

¹³ «In questo seminario Lacan vuole la pelle di Freud», afferma Miller nella *Postfazione* a J. Lacan, *Il rovescio della psicanalisi*, cit., p. 275.

¹⁴ Éres, Parigi 2007.

¹⁵ Da qui la necessità del legame tra Lacan e Foucault.

Un conto è insistere sull'«annodamento sincronico» dei tre registri dell'immaginario, del simbolico e del reale, con il Nome-del-Padre; tutt'altro (versante tragico) è l'incidenza nel sociale degli effetti di degradazione del Nome-del-Padre, quando, per esempio, una contingenza storica lo sostituisce col “nominare a” (*nommer à*). E non è un caso che Lacan parli della sua «degenerazione catastrofica», equiparandola a una forclusione nel sociale «en tant précisément que le Nom-du-Père est *Verworfen*»¹⁶.

Di colpo, l'“impurità”: la dimensione storica, sociale, politica... , riacquista i suoi diritti:

C'è qualcosa della quale vorrei indicare l'incidenza, perché è la prospettiva di un momento della storia che è quello che stiamo vivendo [...] Quello che stiamo vivendo è precisamente che [...] alla perdita, alla perdita di ciò su cui si sosterebbe la dimensione dell'amore, [...] al Nome- del-Padre, si sostituisce un'altra funzione, che non è altro che il “nominare-a”. Essere nominato-a qualcosa, ecco quel che affiora in un ordine che si trova effettivamente a sostituirsi al Nome-del-Padre»¹⁷.

Al posto del Nome-del-padre subentra il nominare il figlio a una funzione, a un compito, per esempio ottenere un titolo professionale “garantito”. «La madre, osserva Lacan, basta generalmente da sola a designarne il progetto, a dettarne la traccia, a indicare il cammino».

A distanza di cinquant'anni esatti possiamo ben dire che in questo nuovo ordine ci siamo dentro fino al collo. Ma ci basta “saperlo”, senza sperimentare quella dimensione tragica che ce lo rende assolutamente insopportabile e che può spingerci a un atto di rivolta che, per essere tale, deve avere un «carattere *non* interamente calcolabile» – un atto che si sostiene proprio su ciò che non sappiamo (come nella fede o nella scommessa)?

Sono tra coloro che non hanno seguito Lacan per la via dei matemi, preferendo, alla scrittura, l'enunciazione del suo primo “apostolato”. La funzione del *nommer à*, affiora in un ordine che Lacan definisce «di ferro» (*de fer*, in cui risuona *d'enfer*), come d'altrove definita la logica più rigorosa. Ma ne ho visti tanti finirci dentro, rinchiuersi in una prigione che ha nel *Tempo logico...* le sue prime fondamenta. E poi sacrificare tutto e tutti alla «splendida teoria». La via matematica della psicanalisi ci libera dall'immaginario del senso per asservirci a un padrone ancora più implacabile, che seduce col fantasma della purezza, di cui Lacan, innegabilmente, ha sempre subito il fascino (si pensi al «puro desiderio di morte» di Antigone, proposto come ideale della fine dell'analisi). Per questo i “lacaniani” oggi sono così tanto affascinati dal “Reale”, ma solo sotto forma di un anello disegnato alla lavagna («un sapere il cui reale è quello stesso della sua *scrittura*»), senza fare la minima *esperienza* sulla propria pelle di quella

¹⁶ J. Lacan, *Les non-dupes errent* (1973 – 1974), seduta del 19 marzo 1974, seminario inedito (trad. mia).

¹⁷ *Ibid.*

realtà che Freud chiama “castrazione”, la sola cosa che ci rende umani e che è compito (più che funzione) del padre reale trasmettere al figlio. Senza di cui non c’è *storia*, né individuale né collettiva.

Una volta posta la separazione rigorosa fra sapere e saggezza, fra scrittura matematica del reale e realtà immaginaria, il rischio è di votarsi al fantasma di una “psicanalisi pura”, «che può essere trasmessa nella preservazione dell’ignoranza che essa implica». Ecco perché una cosa è *distinguerli*, tutt’altra è *separarli*.

Moreno Manghi