

Joël Dor

Il padre e la sua funzione in psicoanalisi



Joël Dor, *Le père et sa fonction en psychanalyse*

Éditions érès, coll. Point Hors ligne, Parigi 2008 (1^A ed. 1989), pp. 8 – 51
ISBN: 978-2-86586-525-3

Sommario

Nota del traduttore.....	3
Bibliografia di Joël Dor	8
Prefazione	10
I	
Introduzione: la funzione del padre in psicoanalisi.....	12
II	
Natura – cultura: la proibizione dell'incesto e il padre dell' “orda primitiva”	19
III	
Dall'uomo al padre e dal padre all'uomo.....	28
IV	
Il Padre reale, il Padre immaginario e Il Padre simbolico: la funzione del padre nella dialettica edipica.....	35

Nota del traduttore

Sono qui per la prima volta tradotti in italiano la *Préface* e i primi quattro capitoli (pp. 8 – 51) del libro di Joël Dor, *Le père et sa fonction en psychanalyse*, Éditions érès, coll. Point Hors ligne, Parigi 2008 (prima edizione 1989): I. *Introduction: la fonction du père en psychanalyse*; II. *Nature – culture: la prohibition de l'inceste et le père de la « horde primitive »*; III. *De l'homme au père et du père a l'homme*; IV. *Le Père réel, le Père imaginaire et le Père symbolique: la fonction du père dans la dialectique oedipienne*. I capitoli non tradotti sono: V. *La fonction paternelle et ses avatars* (dove vengono descritte le conseguenze psicopatologiche degli “intoppi” della funzione paterna nella perversione, nella nevrosi ossessiva e nell'isteria); VI. *La “genèse” freudienne de la notion de forclusion* (dove viene ricostruito il nesso tra la nozione di *Verwerfung* freudiana e la nozione di *forclusion* lacaniana); VII. *La fonction paternelle et son échec* (dove viene descritta la conseguenza catastrofica dello scacco della “metafora paterna”: la psicosi).

Per chi ha la possibilità di leggere il francese, questo libro, come d'altronde tutti quelli di Joël Dor, che uniscono la passione didattica per la divulgazione al più grande rigore, è inestimabile: l'elaborazione per molti ancora inaccessibile di Lacan viene messa alla portata di chiunque voglia impegnarsi seriamente. Che questi testi – che “*traduits dans le monde entier [...] demeurent, pour les nouvelles générations, un outil irremplaçable*”, come sottolinea Alain Vanier nella sua Prefazione alla più recente edizione della fondamentale *Introduction à la lecture de Lacan* (Denoël, collection «L'Espace analytique», Parigi 2002) – non abbiano mai trovato un editore italiano, è solo un segno di disattenzione? Se fossero circolati in Italia negli anni della loro pubblicazione (a cominciare dalla metà degli anni '80), non solo avrebbero evitato a molti di smarrirsi nella “*poubellification*” della *vulgata* lacaniana, ma avrebbero contribuito in modo determinante alla ricezione e alla diffusione dell'opera di Lacan e soprattutto alla formazione degli psicoanalisti di lingua italiana che a quel tempo – almeno per la maggior parte – oltre all'enigmatico Moloch degli *Scritti* (la prima edizione italiana Einaudi, a cura di G. Contri, data 1974) non disponevano di nessuna cognizione d'insieme dell'insegnamento trentennale del Maestro francese (ammontavano allora a tre, su 27, i *Séminaires* tradotti) potendo contare solo sui vari “che cosa ha veramente detto...” e su qualche *slogan* di seconda mano. Uno dei grandi meriti del lavoro di Joël Dor è proprio quello di essere stato il primo a tentare di ricostruire dall'interno l'articolazione, la *charpente* dell'intero insegnamento di Lacan senza indulgere alla parzialità o all'approssimazione della sintesi¹.

¹ I due volumi di *Lacanianana*, per la cura di M. Safouan, che descrivono il contenuto di ciascun seminario in ordine cronologico, testimoniano di come sia più che mai attuale – a distanza di trent'anni dalla morte di Lacan – l'esigenza di conoscere l'articolazione dell'intera sua opera parlata e scritta. Cfr. *Lacanianana - Les Séminaires de Jacques Lacan, tome I : 1953 - 1963* Fayard, Parigi 2001; Tome 2, 1964-1979 Fayard, Parigi 2005.

Riunendo i testi qui presentati a quelli dei capitoli 11, 12, 13, 14 (pp. 89 – 127), da noi già tradotti in italiano, della *Introduction à la lecture de Lacan*: “La metafora paterna come crocevia strutturale della soggettività”, edizione pdf, febbraio 2010:

http://www.lacan-con-freud.it/aiuti/traduzioni/dor_fallo.pdf;

e “La metafora paterna — Il Nome-del-Padre — La metonimia del desiderio — La forclusione del Nome-del-padre. Approccio ai processi psicotici”, edizione pdf maggio 2010:

http://www.lacan-con-freud.it/aiuti/traduzioni/dor_metafora_paterna_forclusione.pdf,

si ha la possibilità di seguire in dettaglio, con grande chiarezza espositiva, lo sviluppo della dialettica edipica attraverso il “filo rosso” con cui Lacan, alla fine degli anni ‘50 ha dipanato la sconvolgente – ma intricatissima – matassa freudiana, poi trasformata in un garbuglio inestricabile dal revisionismo degli psicoanalisti dell’immediato dopo-Freud. E questo *fil rouge*, che ripercorre l’origine (freudiana) dell’uomo, è per l’appunto il costante e imprescindibile riferimento alla funzione del *Padre*². Dopo queste letture, si potrà abbandonare la guida di Dor, per cimentarsi direttamente con la lettura di Lacan, in particolare i capitoli IX. “La metafora paterna”; X. “I tre tempi dell’Edipo”; XI. “I tre tempi dell’Edipo (II)”; pp. 162–216, del libro V del Seminario di Lacan, *Le formazioni dell’inconscio* (1957 – 1958).

Le conclusioni sulla funzione del padre nella dialettica dell’Edipo, a cui Lacan giunge nei seminari e negli scritti che J. Dor prende in considerazione nei testi che qui presentiamo, si riapriranno, dalla seconda metà degli anni ‘60 e soprattutto negli anni ‘70, verso nuove prospettive. Limitiamoci qui a un accenno.

Fino alla metà degli anni ‘60 (1966 è la data di pubblicazione degli *Écrits*), nel discorso di Lacan (tutto proteso a estrarre e a articolare la logica interna dei miti freudiani di Edipo e del Padre dell’orda primitiva) si parla di *crisi* del legame sociale fondato sul Nome del Padre³, cioè di quegli intoppi, di quegli inciampi, di quegli zoppicamenti della funzione paterna che sono all’origine della *nevrosi* generalizzata⁴, dove la struttura edipica è mantenuta, seppur al prezzo del disagio nella civiltà: insoddisfazione del desiderio, miseria del godimento sessuale interamente fondato su fantasie perverse, incessante contesa

² Nella seduta del 15 gennaio 1958, *Les formations de l’inconscient* (1957 – 1958), Lacan afferma lapidariamente: “Non c’è la questione dell’Edipo se non c’è il padre e, inversamente, parlare di Edipo vuol dire introdurre come essenziale la funzione del padre”. Cfr. J. Lacan, *Le séminaire, livre V. Les formations de l’inconscient* (1957 – 1958), testo stabilito da Jacques-Alain Miller, Éditions du Seuil, Parigi 1998; [trad. it., *Le formazioni dell’inconscio*, Einaudi, Torino 2004, p. 167].

³ Fin dalle prime pagine dello scritto di J. Dor, il lettore avrà modo di distinguere rigorosamente la funzione simbolica del Padre (o il Padre simbolico, che non è altro che il significante del Nome del Padre) dalla persona reale del padre; o anche: il padre nella realtà della famiglia dal Padre nella struttura del complesso di Edipo, che trascende ogni dimensione realista.

⁴ Già dal 1938 Lacan osservava che “La nostra esperienza ci conduce a designarne la determinazione principale (di “quel nucleo della maggior parte delle nevrosi in cui dobbiamo riconoscere la grande nevrosi contemporanea”) nella personalità del padre, sempre carente in qualche modo, assente, umiliata, divisa o posticcia. Qualunque sia il suo avvenire, il declino dell’*imago* paterna costituisce una crisi psicologica. È a questa crisi, forse, che bisogna ricondurre l’apparizione della stessa psicoanalisi.” J. Lacan, *Les complexes familiaux dans la formation de l’individu*, Navarin, Parigi 1984, pp. 72-73 [trad. nostra]; [trad. it. *I complessi familiari nella formazione dell’individuo*, Einaudi, Torino 2005].

tra uomo e donna in un legame continuamente spezzato e ricomposto, o mantenuto sul filo di lama o al prezzo del tradimento; ma sempre e comunque *nel* Nome del Padre, in nome di quell'amore del Padre, nella rivolta come nella nostalgia, che lo stesso Freud, a qualsiasi costo, e fino all'ultimo, ha voluto salvare.

Ma dalla fine degli anni '60 nel discorso di Lacan non si parla più di *crisi* del legame sociale fondato sul Nome del Padre, ma di quella che nel '74 egli designerà come la “degenerazione catastrofica” (“*dégénérescence catastrophique*”) del legame sociale, in quanto non più sorretto dall'amore tra un uomo e una donna nel Nome del Padre:

«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” [*nommer-à*]. Essere nominato-a qualcosa, ecco quel che affiora in un ordine che si trova effettivamente a sostituirsi al Nome del Padre»⁵.

E Lacan, non esita a assimilare questa “degenerazione catastrofica” a una *forclusion* del Nome del Padre nel sociale, insomma alla *psicosi*, “en tant précisément que le Nom du Père est *Verworfen*”⁶.

Il Nome del Padre non ha nessuna efficacia, nessuna incidenza sulla strutturazione psichica del bambino, se non in quanto il padre è *nominato* dalla madre, nel duplice significato: 1) di essere designato – mediante il conferimento di un'autorità – a una funzione, a una dignità; 2) di essere chiamato a rispondere al e soprattutto *del* desiderio della madre come donna, la qual cosa implica quell'uomo che è il padre come partner del suo godimento (è precisamente nell'assolvere questa funzione che il padre reale si fa carico di ciò che altrimenti il bambino, lasciato solo di fronte al desiderio della madre, non può vivere se non come angoscia). Ora, afferma Lacan, alla nomina del padre, la madre ha la facoltà di opporre un'altra nomina. Se la madre non ha la minima considerazione per la *parola* del padre, se essa non si rimette *mai*, per le proprie decisioni, nelle mani di un uomo, se programma la propria vita e quella del bambino autonomamente, fondandola completamente su quanto le istituzioni, le leggi, le funzioni del “sociale” le garantiscono — se, insomma, non si espone mai al rischio del desiderio dell'Altro —, al posto della nomina del padre subentra il nominare il figlio a una funzione, a un compito, per esempio a prendere una laurea, a diventare un “dottore”, a ottenere, come sostituto del Nome del padre, un titolo accademico o professionale. “La madre, osserva Lacan, basta generalmente da sola a designarne il progetto, a dettarne la traccia, a indicarne il cammino”, con la conseguenza di far passare il bambino dall'ordine simbolico dell'Edipo – l'ordine

⁵ J. Lacan, Le Séminaire XXI, *Les non-dupes errent* (1973 – 1974), seduta del 19 marzo 1974, seminario inedito.

⁶ Per un approccio alla nozione di *forclusion* (“preclusione”) e di *Verwerfung* (“rigetto”), si veda “La preclusione del Nome-del-Padre. Approccio ai processi psicotici”, in “La metafora paterna — Il Nome-del-Padre — La metonimia del desiderio — La forclusion del Nome-del-padre. Approccio ai processi psicotici”, edizione pdf maggio 2010, pp. 10 - 14:

http://www.lacan-con-freud.it/aiuti/traduzioni/dor_metafora_paterna_forclusion.pdf.

retto dal Padre simbolico – a un altro ordine, interamente fondato sulle funzioni del sociale, che Lacan definisce “di ferro” (*de fer* evoca, notiamolo, *d'enfer*, d'inferno)⁷. Che il Nome del Padre sia forcluso *nel sociale*, e non dunque nel soggetto, vuol dire che quest'ultimo può averlo a sua disposizione (sfuggendo alla psicosi), ma solo in quanto inoperante: poiché non *sa* che farsene, esso sussiste in lui in modo virtuale. Con la conseguenza che anche il rischio di esporsi all'autentica alterità, alla separazione, alla rinuncia — a quelle prove inaggrabili in cui l'essere si forma come umano — si virtualizza (convogliandosi completamente nei *videogames*, per esempio, oppure esponendosi a gravi rischi reali che non hanno però alcun valore iniziatico), senza mai essere assunto come tale, poiché questi soggetti non hanno mai realmente conosciuto l'Altro. Rimangono pertanto interamente assoggettati a una vita pre-organizzata, schiacciati nel reale dei *gadgets* che l'apparato tecnologico della scienza mette loro a disposizione (gli “utenti” e i “consumatori”), saturando in anticipo tutta la domanda, “parcheggiati”, come si usa dire, in un'eterna adolescenza, dove tutto, a cominciare dai sessi, è virtuale. Rimangono inerti, nell'attesa inconsapevole che la voce di un Padre, finalmente, li *nomini*: li chiami a desiderare — al di là del mondo “pratico-inerte” delle *cose* in cui sono installati — *Altra cosa*.

Il legame sociale fondato sul Nome del Padre ha come accadimento principale che vi sia qualcuno — un Padre — che *chiama* il soggetto fuori: non solo dal rapporto “diadico”, specularmente, con la madre, ma dalla famiglia e più generalmente da tutti i luoghi in cui nidifica e prospera la sua inerzia, la sua miseria psicologica, la sua viltà. Lo chiama fuori, lo chiama altrove, e senza che vi sia nessuna possibilità di renitenza, pena un destino di derelizione, che lo farà sentire sempre insufficiente sul piano della sua realizzazione umana, dal momento che: “ogni completamento della personalità esige un nuovo svezzamento. Hegel formula che l'individuo che non lotta per essere riconosciuto fuori dal gruppo familiare non accede mai alla personalità prima della morte (...) In fatto di dignità personale, è solo a quella delle entità nominali che la famiglia promuove l'individuo ed essa non lo può se non all'ora della sepoltura”⁸.

Il chiamare-fuori comporta dei momenti di congiuntura che costituiscono delle prove di iniziazione, i cosiddetti “riti di passaggio”. Ma oggi, nell'ordine sociale tutto tace, e perfino la “chiamata alle armi” ancora in vigore pochi decenni fa, a cui era *impossibile* sfuggire — salvo un'accertata inabilità che li segnava per sempre — per tutti i soggetti di sesso maschile al compimento del diciottesimo anno di età, per quanto oscena potesse rivelarsi, nondimeno fomentava la possibilità di una mobilitazione del desiderio. In effetti, oggi non tutto tace, perché *al posto* del chiamare-fuori di un Padre è subentrato un pro-

⁷ Che il *nommer-à* della madre istituisca un ordine sociale che non è più fondato sull'Edipo (che il *disegno* della madre sia di sostituire un'altra Legge alla Legge paterna), lo si può cogliere in tutta la sua portata se lo mettiamo a confronto con questo passo di Lacan che data 1938: “Si può vedere nel fatto della protesta virile della donna la conseguenza ultima del complesso di Edipo[...] Non vi è nesso più chiaro al moralista di quello che unisce il progresso sociale dell'inversione psichica a un viraggio utopico degli ideali di una cultura. Di questo nesso, l'analista coglie la determinazione individuale nelle forme di sublimità morale, sotto cui la madre dell'invertito esercita la sua azione più categoricamente evirante (*émasculante*)”. J. Lacan, *Les complexes familiaux*, cit., pp. 110-111.

⁸ J. Lacan, *Les complexes familiaux*, cit., p. 35.

gramma sociale, che è un perfetto esempio (preso peraltro assolutamente a caso, anzi ricevuto nella cassetta della posta) di “nommer-à”: “Creare, sviluppare e promuovere un approccio pedagogico basato sull’intelligenza emotiva e finalizzato all’incremento della motivazione negli adolescenti; implementare programmi capaci di supportare il loro apprendimento sociale ed emotivo, attraverso la sperimentazione; gestire nuovi strumenti, propri delle tecnologie educative e didattiche, per la realizzazione del progetto; ecc. ecc.”

A fronte di questa barbarie, innanzitutto linguistica, l’istigazione a delinquere dei grandi libertini di Sade è un’opera di civiltà.

Giunto alle soglie dell’adolescenza, quando deve cominciare a prendere delle decisioni, il soggetto, in ogni ambito sociale, non trova più nessuna voce a chiamarlo per la sua strada, fosse pure per rifiutarla (e sarà sempre la sua strada). Tutte le strade, se mai ve ne sono ancora, gli sono ugualmente, indifferentemente aperte e al tempo stesso sbarbate. Avrà la forza di chiamarsi-fuori tutto da solo? Sarà capace di farsi lui, tutta la legge, per proprio conto? Saprà “fare a meno del Nome del Padre a condizione di servirsene”? Dovrà da se stesso, senza l’intervento del desiderio di un Altro, spronarsi a “desiderare di desiderare”? Seppur questa impresa può essere tentata, l’esperienza insegna che essa è assai più facilmente declinata, fin dall’inizio, dall’inamovibile “non ho chiesto io di nascere” della pulsione di morte; permanenza (più che ritorno) nell’inanimato, di un *assoggettato* che ha preferito errare definitivamente tra la massa inerte dei “*non-dupes*”⁹.

Moreno Manghi (agosto 2010)

[L’illustrazione in prima pagina:

Caravaggio, *Sacrificio di Isacco*, olio su tela, 1601 – 1602 circa. Firenze, Galleria degli Uffizi].

⁹ Detto molto rozzamente e semplicisticamente: *les Noms du Père*, i Nomi del Padre (i significanti fondamentali di cui un essere può disporre per soggettivarsi, per diventare pienamente umano, per desiderare), che comportano pertanto *les “non” du Père*, i “no!” del Padre (le dimensioni dell’*impossibile* che il Padre iscrive al centro della struttura psichica del soggetto, ovvero la “castrazione”), nel tempo della loro “degenerazione catastrofica” si tramutano in *les non-dupes errant* (tutti termini omofoni in francese), ovvero in esseri renitenti alla soggettivazione “che si rifiutano alla cattura dello spazio dell’essere parlante” (per esempio sono incapaci di domandare), e per i quali, dice ancora Lacan, “la vita, così come la morte, non è che un viaggio”.

Bibliografia di Joël Dor

[1946 - 1999]

Bibliographie des travaux de Jacques Lacan
Paris, InterÉditions, 1983.

Introduction à la lecture de Lacan,
tomo I : *L'inconscient structuré comme un langage,*
Paris, Denoël, collection « L'Espace analytique », 1985 ;
tomo II : *La structure du sujet,*
Paris, Denoël, collection « L'Espace analytique », 1992.

Introduction à la lecture de Lacan,
[volume unico]
Paris, Denoël, collection « L'Espace analytique », 2002.

Structure et perversions
Paris, Denoël, collection « L'Espace analytique », 1987.

L'a-scientificité de la psychanalyse
Tome I : Laliénation de la psychanalyse
Tome II : La paradoxalité instauratrice
Paris, Éditions Universitaires, collection « Émergences », 1988.

« Mise à jour 1988 de la Bibliographie des travaux de Jacques Lacan »
dans *Esquisses psychanalytiques*, n° 9, primavera 1988.

Le Père et sa fonction en psychanalyse, Paris, Point Hors Ligne, 1989 (2^a ed. 2008).

Estruturas e clinica psicanalitica
Rio de Janeiro, Livrarias Taurus – Timbre Editores, 1991.
Nouvelle bibliographie des travaux de Jacques Lacan,
Thésaurus Lacan, volume II,
Paris, E.P.E.L., 1994.

Clinique psychanalytique,
Paris, Denoël, collection « L'Espace analytique », 1994.

“Come ho potuto enunciarlo, l’anno in cui non ho più voluto fare il mio primo seminario sui “Nomi del Padre”*, ho comunque avuto il tempo di sottolinearvi che nel sacrificio di Abramo, quello che è sacrificato, è effettivamente il padre, che non è altro che un montone.”

Jacques Lacan

Le savoir du psychanalyste
(colloquio di Sainte-Anne inedito
del 1° giugno 1972)

* J. Lacan, *Les noms du Père*, seminario del 20 novembre 1963 ; [trad. it. *Dei Nomi-del-Padre seguito da Il trionfo della religione*, Einaudi, Torino 2006].

Prefazione

Per quanto ricorrente sia la problematica del padre nel campo dell'esperienza psicoanalitica, solo eccezionalmente essa viene affrontata in modo diretto. Benché rimanga continuamente sullo sfondo, la funzione del padre, non appena viene messa in evidenza, rimane quasi sempre sfuggente. Questo modo di evitarla ha indubbiamente la sua ragione nel fatto che *la funzione paterna* costituisce un epicentro cruciale nella strutturazione psichica del soggetto, se non altro perché è unicamente in rapporto a essa che ciascun soggetto acquisisce la propria identità sessuale – a volte a scapito della predeterminazione biologica dei sessi.

Il riferimento alla funzione del padre è dunque un ordinamento fondamentale, a cui non si possono fare sconti. Conviene pertanto reperirne l'incidenza, al di là delle spiegazioni psicologiche, delle prescrizioni "pedago-logiche", e di altre ortopedie rieducative a ogni sorta di obbedienza, il cui furore attuale è inestinguibile sulla questione del padre.

Fissare le basi fondamentali che circoscrivono e saturano le differenti valenze della funzione paterna, diventava un compito quanto mai opportuno allorché mi fu data l'occasione di trattarla nell'ambito di un insegnamento proposto a dei clinici preoccupati di chiarire certi rischi della loro pratica. Presi deliberatamente la decisione di esporre, in una prospettiva sinottica, l'infrastruttura capace di ordinarne tutti i particolari essenziali, in modo tale che questa funzione apparisse soprattutto nella sua logica interna, epurata da tutte le implicazioni metapsicologiche e cliniche che essa inevitabilmente richiama.

Tali implicazioni non mancarono di essere evocate e vigorosamente discusse nel corso di questo insegnamento. Ne conservo il ricordo di un arricchimento personale particolarmente "scompaginante". Per questa ragione, m'importava di custodirne la testimonianza per me stesso, piuttosto che rimpinguare l'esposizione iniziale che lo aveva suscitato, nel momento in cui si è trattato di trasporne l'essenziale per iscritto al fine della pubblicazione.

La sobrietà del testo che segue lascia dunque certamente in sospeso un buon numero di domande e di commenti che conservano tutta la loro legittima acutezza. In compenso, questa concisione mi ha permesso di restituire lo spirito e la lettera del progetto d'origine: delineare un *elaborato teorico rigoroso che fosse accessibile*, e che si sforza di proporre un orientamento certo nello spazio di una topografia psichica complessa, di volta in volta reale, immaginaria e simbolica, a cui si riduce la funzione del padre rispetto all'inconscio.

*
* *

Da qualche tempo è di norma accogliere ogni testo psicoanalitico a carattere didattico, come un tedioso catalogo di banalità più o meno ordinate, rispetto alle quali è d'abitudine, nel migliore dei casi, salutare il coraggio meritorio della prestazione. È da parecchio che ho scoperto che questo cumulo di commiserazione ne nascondeva spesso un altro, almeno nel senso in cui più d'uno di quegli affabili commentatori erano generosamente digiuni di taluni di quei luoghi comuni fondamentali della psicoanalisi.

In ogni caso, più che puntare a qualche contributo originale sulla questione del padre nel campo della psicoanalisi, il testo che segue si preoccupa innanzitutto di chiarire talune nozioni canoniche spesso troppo affrettatamente messe nella saccoccia psicoanalitica dei vari pratici.

Baugé, 1989.

I

Introduzione: la funzione del padre in psicoanalisi

Nel campo psicoanalitico, la nozione di padre è contraddistinta da una connotazione molto particolare. Il padre a cui ci riferiamo resta, sotto certi aspetti, estraneo all'accezione comune che ne abbiamo immediatamente e quotidianamente in quanto *agente della paternità ordinaria*. E non si tratta neppure di cercare di coglierne l'incidenza nella prospettiva di una evoluzione storica che resterebbe, anch'essa, estranea al contesto in cui questa nozione è operativa in psicoanalisi.

Contro ogni aspettativa, se non addirittura contro ogni preconconcetto, la nozione di padre interviene nel campo concettuale della psicoanalisi come un *operatore simbolico a-storico*. Consideriamolo allora come un referente che presenta la particolarità essenziale di non avere necessità di una storia, nel senso, almeno, di un ordinamento cronologico.

Tuttavia, pur essendo fuori dalla storia, esso resta nondimeno paradossalmente collocato nel punto d'origine di ogni storia. La sola storia che possiamo logicamente supporre è una storia mitica. Mito quanto mai necessario, poiché questa supposizione è per l'appunto universale.

D'altronde, qualunque sia la provocazione apparente che ne risulta nei confronti dei padri inseriti nella realtà e nella loro storia singolare, la nozione di padre in psicoanalisi non rinvia neppure esclusivamente all'esistenza di un padre in carne e ossa. In effetti, niente garantisce in anticipo che tale padre in carne e ossa abbia effettivamente la consistenza di un padre investito del suo potere legittimo d'intervento strutturante dal punto di vista dell'inconscio. A questo titolo, per poco che, ciononostante, lo vogliamo considerare come un essere, si tratta meno di un essere in carne e ossa che di un'entità essenzialmente *simbolica* che prescrive una *funzione*.

Proprio nella rilevanza di questo modo di esistenza simbolica consiste il suo carattere fondamentalmente operativo e strutturante per tutti, qualunque sia il sesso di colui che vi si trova riferito. In altri termini, è perché il *padre simbolico* è universale – su ciò si fonda la sua necessità – che non possiamo non essere interessati dall'incidenza della sua funzione, che struttura il nostro ordinamento psichico in qualità di *soggetti*. In effetti, nessun altro esito è proposto al parlessere¹ se non quello di sottomettersi al vassallaggio impostogli da questa funzione simbolica paterna che lo *assoggetta* in una sessuazione². Del resto, è in relazione a questa specificazione che si propone al soggetto uno spazio d'identità sessuale che non deve necessariamente adeguarsi in modo biunivoco alla bipartizione biologica dei sessi.

In queste condizioni, sotto quale insegna si devono schierare i padri in carne e ossa, cioè gli uomini messi empiricamente in grado di designarsi come padri?

Tutt'al più essi appaiono come dei *diplomatici*, se non addirittura più generalmente degli ambasciatori ordinari. Nel significato comune del termine, l'ambasciatore rappresenta il suo governo all'estero, allo scopo di assumere la funzione di negoziare tutte le operazioni attinenti. Non potrebbe esservi definizione più appropriata relativa ai padri presi nella loro realtà e nella loro storia. Metafora a parte, designiamo dunque il padre, nel reale della sua incarnazione, come colui che deve rappresentare il governo del padre simbolico, con l'incarico di assumere la delega di questa autorità presso la comunità straniera madre-bambino.

Se finora non è stata fatta nessuna collusione fra il padre e il *genitore*, è proprio in quanto l'entità paterna che abbiamo isolato non sembra essere fatta d'altro che di una pura rappresentazione simbolica. Come tale, questa funzione si trova potenzialmente aperta a ogni "agente diplomatico" della realtà, per poco che la

¹ *Parlêtre*: neologismo coniato da J. Lacan.

² Benché non esista il corrispettivo italiano di *sexuation* (nella sua distinzione da *sexualité*, sessualità) abbiamo preferito — sulla base degli apporti teorici di Lacan che culminano per l'appunto nelle cosiddette "formule della sessuazione" del seminario *Encore* (1972 – 1973) — a "scelta sessuale" il calco dal francese: "sessuazione", tenendo anche presente la definizione che ne dà il Larousse: "insieme di fenomeni d'ordine biologico o simbolici che conducono un soggetto a riconoscersi come appartenente all'uno o all'altro sesso". (N.d.T.)

sua intercessione simbolica sia logicamente significativa nei confronti dell'economia del desiderio del bambino a stretto contatto con il desiderio della madre. Tanto il genitore può legittimamente candidarsi al titolo di ambasciatore privilegiato, quanto non è mai che un caso di personaggio possibile richiesto da questa missione di rappresentazione.

Tuttavia, nel campo di questo ministero essenzialmente simbolico, il rappresentante più appropriato a poter negoziare questa missione non è necessariamente un "agente diplomatico" qualsivoglia: non tutti sono in grado di adempierla allo stesso modo. Non possiamo misconoscere che il simbolico resta fondamentalmente asservito all'istanza del linguaggio. In queste condizioni, così come un diplomatico gode di un maggior credito se parla la lingua straniera del paese dove è ambasciatore, allo stesso modo l'ambasciatore paterno adempierà tanto meglio la sua delega simbolica, se praticherà la lingua del desiderio dei protagonisti presso cui egli deve assumere la sua funzione. È sotto questo aspetto, e solo sotto questo aspetto, che i padri della realtà si avvereranno essere degli ambasciatori più o meno buoni.

Al di là delle metafore plenipotenziarie, s'impone una prima conclusione: nessun *padre*, nella realtà, è *detentore*, e *a fortiori*, *fondatore*, della funzione simbolica che rappresenta. Egli ne è il *tramite* (*vecteur*). Questa distinzione instaura, per certi aspetti, lo scarto che esiste tra la *paternità* e la *filiazione*. Poiché si svolge a un livello prioritariamente simbolico, la filiazione, dal punto di vista delle sue incidenze proprie, è prevalente nei confronti della paternità reale. Nonostante ogni apprezzamento qualitativo, si tratta, in questo caso, di definire l'esatta misura di un fatto di struttura che trascende la dimensione empirica e contingente della paternità.

Una seconda conseguenza s'impone, che concerne adesso la *qualità* del padre. Nella fattispecie, importa meno interrogarsi sulle virtù del padre che esaminare questa qualità nell'accezione aristotelica del termine, cioè, come ci invita a fare Lacan, nel senso di una *natura*. In primo luogo, conviene distinguere la sovranità della funzione paterna comunemente conosciuta nell'appellativo generico di *Padre*

simbolico, dalla sua esistenza concreta e storica di essere incarnato in qualità di *Padre reale*. In secondo luogo, conviene tener conto del *Padre immaginario*, entità fantasmatica quanto mai³, senza la quale nessun padre sarebbe in grado di ricevere l'investitura di Padre simbolico. Tutta la trascendenza del Padre simbolico dipende da un simbolismo legalista. Infatti, l'istanza del Padre simbolico è prima di tutto riferimento alla *Legge* di proibizione dell'incesto, la quale è dunque prevalente su tutte le *regole* concrete che legalizzano i rapporti e gli scambi tra i soggetti di una stessa comunità. È perché il Padre simbolico è unicamente il *depositario legale* di una legge che proviene da altrove, che nessun padre reale può vantarsi di esserne detentore o fondatore. Ma, in compenso, gli spetta di dover farsi valere di esserne il rappresentante.

Perché questo avvenga, la prescrizione simbolica della legge suppone il preliminare di un negoziato immaginario che si svolge tra i diversi protagonisti familiari: Padre-madre-bambino, comunemente riuniti sotto l'egida del *triangolo edipico*. Non può esservi enumerazione più inopportuna! dal momento che i tre protagonisti possono pervenire a discriminarsi in questo triangolo solo a condizione di essere tutti riferiti a un quarto elemento: il *fallo*⁴. Solo questo quarto elemento costituisce il parametro fondatore capace d'inferire l'investitura del Padre simbolico a partire dal Padre reale *via* il Padre immaginario.

³ La qualità del Padre immaginario coincide strettamente con la nozione freudiana di *imago* nel senso in cui, per esempio, Laplanche la definisce come un "prototipo inconscio di personaggi [...] elaborato a partire dalle prime relazioni intersoggettive reali e fantasmatiche con l'ambiente familiare". Cfr. J. Laplanche e J.-B. Pontalis, *Enciclopedia della psicoanalisi*, edizione italiana a cura di G. Fuà, Laterza, Bari 1968, voce *Imago*.

[Abbiamo ritenuto utile aggiungere anche le seguenti precisazioni, sempre tratte dalla stessa fonte bibliografica: "spesso l'imago è definita come « rappresentazione inconscia »; ma bisogna vedere in essa, più che un'immagine, uno schema acquisito, un cliché statico attraverso cui il soggetto considera l'altro. L'imago può quindi obiettivarsi sia in sentimenti e condotte che in immagini. Aggiungiamo che essa non va intesa come un riflesso del reale, neppure più o meno deformato; per esempio, l'imago di un padre terribile può benissimo corrispondere a un padre reale molto mite." (N.d.T.)]

⁴ L'accezione rigorosa del termine fallo è sviluppata nel tomo I della mia opera *Introduction à la lecture de Lacan*, Denoël, coll. "L'espace analytique", Parigi 1985, capitolo II. "La prévalence du Phallus", pp. 89 – 96: trad. it. per nostra cura in J. Dor, "La metafora paterna come crocevia strutturale della soggettività", edizione pdf, febbraio 2010, pp. 2–9, disponibile sul sito: http://www.lacan-con-freud.it/aiuti/traduzioni/dor_fallo.pdf

Dobbiamo a Lacan, a partire dalla sua lettura di Freud, l'aver insistito sull'incidenza esplicita di questo quarto elemento nella triangolazione dei desideri reciproci del padre, della madre e del bambino, poiché non potrebbe esserci altro triangolo edipico che quello del desiderio rispetto al fallo. Per non averlo strutturalmente reperito in questo spazio di configurazione, numerosi commenti discutibili si sono così ingolfati nella contestazione classica dell'universalità del complesso di Edipo⁵, o ancora sul versante di una revisione salutare del mito edipico tributaria dell'anti-fallogocrazia generosamente nutrito dall'immaginario femminista.

A giusto titolo, con una celebre battuta, Lacan ripeteva, a chi voleva intenderlo, che si poteva praticare la psicoanalisi solo nella misura in cui si sapeva contare fino a tre. Ora, in ogni caso, per padroneggiare praticamente anche solo un minimo di aritmetica, dobbiamo saper disporre di quattro elementi; il quarto essendo l'unità: l'*Uno* che, rigorosamente parlando, non è un numero, ma il commutatore che permette la costruzione di tutti gli altri⁶.

Non accade altrimenti nel triangolo edipico padre-madre-bambino, il quale ha strutturalmente senso solo se lo concepiamo in riferimento a quell'unità fondatrice che lo determina: il *fallo*, entità tanto più irriducibile in quanto è l'unità significativa del reale e della differenza dei sessi. Come tale, il fallo costituisce il centro di gravità della funzione paterna, che permetterà a un padre reale di pervenire a assumerne la rappresentazione simbolica. Per questo, sarà sufficiente che sappia fare la prova, a un momento dato, che egli è per l'appunto capace di attualizzare l'incidenza fallica come il solo agente regolatore dell'economia del desiderio e della sua circolazione rispetto alla madre e al bambino.

⁵ La contestazione più famosa, in un'epoca contemporanea a quella di Freud, è stata quella di Malinowski. Sia per la sua personale spiegazione dei tabù che per la sua critica del complesso di Edipo, Malinowski si è opposto, in tutti i punti, alle teorie freudiane; in particolare, a partire dai suoi lavori sugli abitanti delle isole Trobriand in Melanesia, che gli permisero di contestare l'universalità del complesso di Edipo. Cfr. Malinowski, *La vie sexuelle des sauvages du Nord-Ouest de la Mélanésie*, Payot, Parigi 1930 [trad. it. *La vita sessuale dei selvaggi nella Melanesia Nord Occidentale*, Feltrinelli, Milano 1968]. Le tesi di B. Malinowski dovevano essere fortemente criticate da C. Lévi-Strauss nella sua celebre opera *Les structures élémentaires de la parenté*, PUF, Parigi 1947 [trad. it. *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano 1969].

⁶ Ci riferiamo qui, in modo laconico, ai lavori di G. Frege a proposito della costruzione del numero cardinale. Cfr. J. Dor, *L'a-scientificité de la psychanalyse*, tomo II, coll. « Emergences », Editions Universitaires, Parigi 1988, pp. 157 – 164.

Al fine di esorcizzare le proposizioni “pedago-logiche” e gli stereotipi psicologizzanti ancora troppo generosamente diffusi negli ambienti educativi riguardo alla *carezza* del padre⁷, assicuriamoci che la funzione paterna conservi la sua virtù simbolica inauguralmente strutturante anche in assenza di ogni Padre reale. Con riserva di alcune condizioni particolari inevitabilmente richieste in questi casi di situazione limite, e a patto di significarle in modo opportuno, è fondamentale la funzione del Padre simbolico a indurre questa promozione strutturante, a causa del suo carattere di radicale exteriorità rispetto al Padre reale.

In definitiva, l'accento è dunque messo sull'imprescindibilità della *funzione simbolica*, che costituisce la pietra angolare della problematica paterna in psicoanalisi. Il carattere *strutturante* di questa funzione si fonda sul solo fatto di appoggiarsi su un *principio strutturale*. Non si tratta qui di pura e semplice ridondanza. Si tratta di comprendere che questa funzione si applica nel quadro di una *struttura*, dell'insieme di un sistema di elementi governati da delle leggi interne.⁸ In un sistema come questo, basta che uno solo degli elementi cambi di posto perché la logica di regolazione dell'insieme di tutti gli altri si modifichi. Poiché la logica di queste differenti regolazioni costituisce per l'appunto l'espressione della funzione paterna, si capisce come essa possa restare operativa nell'assenza di ogni Padre reale.

Dal momento che la dimensione del Padre simbolico trascende la contingenza dell'uomo reale, *non è pertanto necessario che ci sia un uomo perché ci sia un padre*. Poiché il suo statuto è puramente referenziale, il ruolo simbolico del padre si regge innanzitutto sull'attribuzione immaginaria dell'oggetto fallico. È dunque sufficiente che un terzo, mediatore del desiderio della madre e del bambino, si faccia carico di questa funzione, perché sia significata la sua incidenza legalizzante e strutturante. Ora, farsi carico di questa funzione non implica affatto, al limite, l'esistenza *hic et nunc* di un Padre reale.

⁷ Riguardo alla questione della carezza paterna, si veda *infra* al capitolo IV, “Il Padre reale, il Padre immaginario e il Padre simbolico: la funzione del padre nella dialettica edipica”.

⁸ A proposito di “struttura”, si veda J. Dor, *Structure et perversion*, Denoël, collezione “L'espace analytique”, Parigi 1987, capitolo 4, pp. 69 sg.

L'applicazione di questa funzione risulta essenzialmente dalla *determinazione di un posto terzo nella logica della struttura* che conferisce, in cambio, una consistenza esclusivamente simbolica all'elemento che occupa. In tal senso, lo statuto del Padre simbolico può dunque essere legittimamente ricondotto, come osserva Lacan, allo *statuto di un significante* che egli designa *Nome-del-Padre*. Statuto sconcertante quanto mai, poiché non esige affatto la presenza di un uomo in grado di designarsi come padre nella realtà.

È proprio perché il padre è investito di una trama puramente significante, che può trasmettere una certa omogeneità, la quale ha anch'essa il suo fondamento logico in una operazione simbolica: *la metafora del Nome-del-Padre*. Una simile operazione, nel corso della quale il bambino sostituisce al significante del desiderio della madre il significante Nome-del-Padre, contribuisce così a conferire al padre uno statuto completamente originale. In effetti, al termine di questa sostituzione significante, tutto accade proprio come se il padre con cui abbiamo a che fare non fosse nient'altro, come formula Lacan, che una pura *metafora*⁹.

⁹ Cfr. J. Lacan, *Le séminaire, livre V. Les formations de l'inconscient (1957 – 1958)*, testo stabilito da Jacques-Alain Miller, Éditions du Seuil, Parigi 1998 seduta del 15 gennaio 1958; [traduzione italiana, *Le formazioni dell'inconscio*, a cura di Antonio Di Ciaccia, traduzione di Antonio Di Ciaccia e Maria Bolgiani, Einaudi, Torino 2004].

II

Natura – cultura: la proibizione dell'incesto e il padre dell' “orda primitiva”

Per tentare di circoscrivere in modo più approfondito l'essenza concettuale della nozione di padre che abbiamo appena introdotto, dobbiamo fare riferimento al mito simbolico del padre dell'orda primitiva .

Freud presenta questo mito al termine di numerose analisi antropologiche che costituiscono la parte fondamentale della sua opera *Totem e tabù*¹. Senza ripercorrerla in tutta la sua ricchezza, ci soffermeremo solo sulla tesi del padre primitivo, così come egli la sviluppa al termine del suo studio. Senza questo mito non potremmo affrontare la teoria del padre in psicoanalisi, dal momento che tutta la sua consistenza si fonda appunto su di esso.

Per prima cosa è tuttavia opportuno mettere in rapporto con grande rigore questo mito col problema epistemologico che solleva: il problema natura-cultura, che ci riconduce direttamente, come vedremo, allo statuto del padre primitivo.

*

* *

Il problema natura-cultura solo abbastanza recentemente è stato formulato nel campo della riflessione filosofica sotto forma di un dualismo. Approssimativamente, possiamo situarne l'articolazione nel XVIII° secolo. Non c'è dubbio che questo pro-

¹ S. Freud, *Totem e tabù. Alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici* (1912-1913), in *Opere*, a cura di C. L. Musatti, undici volumi, Boringhieri, Torino 1967 – 1979, vol. 7, pp. 1 – 164.

blema è antico quanto l'uomo stesso, poiché è tutta la questione dell'origine dell'uomo come tale che è sollevata dalla problematica della coppia natura-cultura.

Tradizionalmente, la coppia natura-cultura si presenta come una coppia di entità opposte. Il *culturale*, che concerne innanzitutto l'acquisito, il sociale, il costruito e l'istituito, si contrappone immediatamente a ciò che è di pertinenza dell'innato. Si può dunque supporre l'idea di una progressione ordinata e gerarchizzata dallo stato di natura allo stato di cultura, così che la cultura non sarebbe che il prodotto che risulta da un progresso.

Fino a quando è stata articolata in questo modo, una simile concezione del passaggio dalla natura alla cultura è sempre stata supergiù senza soluzione, in mancanza di una strategia epistemologica coerente capace di fondarla. In effetti, l'istituzione di un simile modo di rapporto tra la natura e la cultura conduce inevitabilmente a delle *impasses* razionali, se non addirittura a delle aporie logiche.

Se un filosofo come Jean-Jacques Rousseau ha mirabilmente percepito questa difficoltà, non ha saputo tuttavia trarne partito. Ne abbiamo la prova più manifesta nel suo famoso *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*.

In quest'opera, Rousseau parte dall'idea generale che la natura dell'uomo è stata pervertita, corrotta dalla società. Per questa ragione, solo *una finzione dell'uomo allo stato di natura* permetterebbe di restituire ciò che la cultura ha completamente distrutto.

Quest'idea di una finzione *necessaria*, introdotta da J. J. Rousseau, merita la massima attenzione. Essa suppone, in effetti, che fin dal XVIII° secolo, lo stato di natura non può già più essere pensato se non nella forma di un *concetto operativo*. Del resto, Rousseau stesso vi insiste opportunamente, dato che presenta questo riferimento alla finzione come una *esigenza necessaria* della ragione. Ed essa lo è almeno per due motivi. Da un lato, gli sembra evidente che non si sarebbe mai più potuto conoscere lo stato di natura. Dall'altro, aggiunge, lo stato di natura non è forse mai esistito. La finzione gli sembra imporsi tanto più imperativamente in quanto è su di essa che fonderà tutte le tesi del suo famoso *Contratto sociale*.

Se il passaggio dallo stato di natura allo stato di cultura non può quindi essere formulato realisticamente, come definirne il concetto? Rousseau suggerisce di concepirlo “per mezzo dell’immaginazione”. Solo l’uomo che è vicino allo stato di natura perverrà, a motivo della sua purezza morale, a farlo rivivere.

Ritroviamo così la tesi cara a Rousseau dell’uomo come “animale depravato”, che egli può sostenere solo a prezzo di certe correlazioni discorsive. In primo luogo, questa tesi suppone che la moralità è inerente allo stato di natura. In secondo luogo, implica che la depravazione è ciò che caratterizza lo stato di cultura. Nello stato di natura, l’uomo è supposto ignorare dei valori assiologici come il bene e il male. Ma se è un bruto amorale, ciò nondimeno è un bruto felice.

Poiché tutta la sua infelicità deriva dal fatto che può perfezionarsi, egli deve a questa capacità la potenzialità di diventare veramente uomo, un “animale dotato di ragione”. Comunque, l’uomo naturale entra nell’ordine specificamente umano attraverso il perfezionamento che lo inserisce, a poco a poco, nell’ordine culturale.

Per Rousseau, si tratta dunque di un movimento che, se determina l’avvento dell’uomo, nello stesso tempo, in un certo qual modo, lo perde. Se la natura porta in sé i germi del suo superamento, questi germi sono contraddittoriamente all’origine dell’infelicità dell’uomo. Pertanto, l’idea di un progresso che sarebbe legato alla cultura sembra radicalmente respinta da Rousseau. È un’utopia pensare che la cultura sia fonte di progresso, poiché essa toglie all’uomo ogni possibilità di sfuggire alla corruzione e alla depravazione. Da qui la necessità imperativa di un *contratto sociale* che ha lo scopo di riconciliare la società (la cultura) con le esigenze della felicità (la moralità).

Senza approfondire le grandi linee che animano questa riflessione, possiamo tuttavia trarre alcune conclusioni a proposito della concezione classica natura-cultura.

Per certi versi, tutto accade come se, in questo contesto classico, l’uomo appartenesse allo stato di natura per mezzo del suo corpo, cioè del biologico, dunque in un certo qual modo mediante *l’ordine della necessità*. Ma egli non sembra poter superare lo stato di natura se non mediante l’avvento della ragione e della libertà che lo fanno accedere alla cultura. *La cultura nasce pertanto dalla natura dell’uomo. A cau-*

sa del fatto che, secondo questa concezione, la cultura è sempre implicitamente posta come il frutto di un progresso, ne consegue logicamente che si sono potute considerare le *società dette primitive* come altrettante tappe antropologiche transitorie che conducono alla sua conquista. Comprendiamo così perché, entro quadri concettuali assai riduttivi, sono stati fatti un gran numero di studi spesso largamente sovra determinati da approssimazioni ideologiche discutibili.²

Dobbiamo tuttavia riconoscere a Rousseau il merito di aver posto le basi dell'antropologia contemporanea, al suo tempo e alla sua maniera. Non suggerisce già di ricorrere all'esperienza per tentare di ritrovare il naturale dell'uomo attraverso il culturale? Se alcune osservazioni sperimentali hanno dato luogo a delle riduzioni ideologiche inaccettabili, altre, in compenso, sono approdate a risultati assai più positivi. In particolare, le indagini antropologiche di Lévi-Strauss hanno permesso di dipanare il problema natura-cultura su basi operative straordinariamente nuove.

Lévi-Strauss non si è sforzato d'immaginare uno stato di natura tanto ipotetico quanto inaccessibile, il cui progetto euristico gli sembrava in contrapposizione completa con il rigore della ricerca scientifica. Al contrario, egli si è impegnato a cercare di definire un criterio che permettesse di distinguere rigorosamente ciò che è naturale nell'uomo da ciò che è culturale. Un criterio che gli sembrava poter essere stabilito solo nel rispetto di alcune condizioni.

Da una parte, il naturale deve sottostare a delle *leggi universali* per definizione stessa. Dall'altra, il culturale sembra poter essere istituito solo a partire da *regole particolari di funzionamento*. Dunque, tutto quello che vi è di universale nell'uomo costituisce la sua natura, mentre il resto è necessariamente da considerare come un prodotto culturale.

Peraltro, in quanto tutte le società umane sono normate e regolate, devono essere considerate nello stato di cultura, comprese le società dette primitive. In questo, esse sono in completa opposizione con le società animali che, per parte loro, sono completamente al di fuori di una cultura. Occorre dunque pervenire a individuare, at-

² Ci riferiamo per esempio a certe conclusioni antropologiche di Lucien Lévy Bruhl che riguardano la *mentalità primitiva*. Cfr. L. Lévy Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Parigi 1910; *La mentalité primitive*, Parigi 1922.

traverso tutte queste culture, il sostrato comune all'insieme degli uomini, di cui si potrà allora dire che costituisce il loro stato di natura.

Con Lévi-Strauss il problema è posto pertanto in un modo assolutamente nuovo. Poiché ogni uomo partecipa di una cultura, la cultura risulta come la sola natura dell'uomo. Il sostrato comune ricercato sarà dunque a un tempo:

1°) ciò che definisce una cultura;

2°) ciò che, in quanto è *universale*, partecipa di una natura.

È nelle regole che sono a fondamento degli scambi matrimoniali che Lévi-Strauss perviene a mettere in evidenza il sostrato comune. In effetti, in queste regole, figura sempre una *legge universale*, la legge della *proibizione dell'incesto*. Questa legge costituisce dunque il criterio rigoroso che permette di separare la cultura dalla natura. Questo fatto incontestabile, che non è né puramente culturale né puramente naturale, è sottolineato da Lévi-Strauss nei termini seguenti:

Ovunque si manifesti la regola, noi sappiamo con certezza di essere sul piano della cultura. Simmetricamente, è facile riconoscere nell'universalità il criterio della natura [...].

Poniamo dunque che tutto ciò che è universale, presso l'uomo, appartiene all'ordine della natura ed è caratterizzato dalla spontaneità, e che tutto ciò che è assoggettato ad una norma appartiene alla cultura e presenta gli attributi del relativo e del particolare. [...]

La proibizione dell'incesto presenta – senza il minimo equivoco e indissolubilmente riuniti – i due caratteri nei quali abbiamo riconosciuto gli attributi contraddittori dei due ordini esclusivi: essa costituisce una regola, ma è una regola che, unica tra tutte le regole sociali, possiede contemporaneamente un carattere di universalità.³

E Lévi-Strauss prosegue:

La proibizione dell'incesto non è né di origine puramente culturale, né di origine puramente naturale; non è neppure una combinazione di elementi compositi, attinti in parte alla natura e in parte alla cultura. Essa costituisce invece il passo fondamentale grazie al quale, per il quale, e soprattutto nel quale, si compie il passaggio dalla natura alla cultura. In un certo senso essa appartiene alla natura, giacché costituisce una condizione generale della cultura: di conseguenza non bisogna meravigliarsi che essa ritenga dalla natura il suo carattere formale, ossia l'universalità. Ma in un certo altro senso essa è già la cultura che agisce e impone la propria regola in seno a fenomeni che inizialmente non dipendono da lei.⁴

³ C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, cit., p. 9 – 10 ; [trad. it. cit. pp. 46 – 47].

⁴ *Ibid.*, p. 29; [trad. it. cit. p. 67].

Con questa messa a punto epistemologica formulata da Lévi-Strauss, troviamo la conferma più certa del carattere a-storico del padre, avanzata in precedenza⁵. Perché il padre può essere a un tempo al di fuori dalla storia pur essendo al punto d'origine che la costituisce?

Ammettiamo la legge di proibizione dell'incesto come ciò che permette di distinguere rigorosamente il naturale e il culturale nell'uomo. Perché questa distinzione sia valida, bisogna logicamente supporre che possa esistere una *invariante naturale e universale specifica a tutti gli uomini*. Come mettere oggettivamente in evidenza questa invariante? La cosa non è così semplice, e alcuni argomenti sembrano opporsi, in particolare certi fatti d'osservazione psicologica che tenderebbero a provare che l'esistenza di una simile invariante è solo una pura finzione.

Gli argomenti critici più classici ci sono forniti dal fatto d'esperienza dei "ragazzi selvaggi". Questi casi-limite sembrano in effetti stabilire che, senza cultura, l'uomo non è niente, nemmeno un animale, dato che appare meno di un animale. Oltre al fatto che il ragazzo selvaggio *non è un uomo naturale*, egli non possiede, d'altronde, nessuno dei comportamenti naturali e adattativi degli animali. Così si trova già invalidata l'idea che l'uomo, per regressione, possa ritornare a un qualsiasi stato di natura. Lo stato di natura sembrerebbe, dunque, tanto più una pura e semplice finzione, in quanto l'isolamento sociale non costituisce affatto una condizione favorevole allo sviluppo di uno stato naturale, ma, al contrario, una condizione di sviluppo aberrante. Da qui a concludere che tutto è necessariamente prodotto di cultura nell'uomo e che occorre scartare l'idea di una invariante naturale, il passo è presto fatto.

Per certi versi, la teoria psicoanalitica permetterà, salvo alcune condizioni, di reintegrare il concetto di natura nell'uomo, conformemente al criterio isolato dall'antropologia. Il sostrato ricercato può essere definito come un *sostrato psicologico* che ha la sua espressione più significativa nell'*ordine edipico*. L'uomo, in effetti, partecipa della natura attraverso la sua iscrizione imprescindibile nella dinamica edipica, che è fondamentalmente articolata dalla dialettica del desiderio relativa alla differenza dei sessi.

⁵ Cfr *supra*, l'inizio del capitolo I, "Introduzione: la funzione del padre in psicoanalisi".

In altri termini, è perché la legge di proibizione dell'incesto è in grado di stabilire il limite tra il naturale e il culturale, che l'ordine edipico può legittimamente presentarsi come il sostrato universale che designa la dimensione del naturale nell'uomo.

Venendo a coincidere con l'ordine edipico, la problematica natura-cultura sposta il suo spazio d'opposizione senza soluzione verso quello di un conflitto che deve trovare una soluzione. In effetti, l'ordine edipico si definisce proprio come il luogo di un simile conflitto capace di giungere a una soluzione, in quanto permette al soggetto di accedere al registro simbolico, alla cultura.

Riassumendo, la cultura è dunque il risultato dell'espressione di una mancanza. Poiché il naturale nell'uomo è isomorfo all'ordine edipico, la cultura diviene legittimamente l'autentica natura dell'uomo che nasce dalla proibizione originaria dell'incesto. In tal senso, la problematica natura-cultura ricentra a pieno diritto la questione del padre in psicoanalisi, dato che è precisamente della proibizione originaria dell'incesto, che si sforza di rendere conto il mito freudiano del padre dell'orda primitiva.

*

* *

Il mito freudiano del padre primitivo si sostiene principalmente sulla concezione darwiniana di “un padre prepotente, geloso, che tiene per sé tutte le femmine e scaccia i figli via via che crescono”⁶. Quest'orda primitiva è dunque, innanzitutto, una banda di fratelli che vivono una tirannia sessuale forzata. Benché esclusi, tuttavia finiscono per costituire una forza sufficiente per contestare il dispotismo paterno. Come osserva Freud, la loro unione gli permette così di “compiere ciò che sarebbe stato impossibile all'individuo singolo”⁷.

Forti della loro baldanza, finiscono per decidere di mettere a morte il tiranno, lo uccidono e lo divorano nel corso di un pasto cannibalesco. Così prosegue Freud:

⁶ S. Freud, *Totem e tabù*, in *Opere*, cit., p. 145.

⁷ *Ibid.*

Che essi abbiano anche divorato il padre ucciso, è cosa ovvia trattandosi di selvaggi cannibali. Il progenitore violento era stato senza dubbio il modello invidiato e temuto da ciascun membro della schiera dei fratelli. A questo punto, nell'atto di divorarlo, essi realizzarono l'identificazione con il padre, ognuno si appropriò di una parte della sua forza.⁸

Freud insiste a lungo sul carattere ambivalente di questa festa cannibalesca:

Basta ipotizzare che la schiera bellicosa dei fratelli riuniti fosse dominata dagli stessi sentimenti contraddittori verso il padre che possiamo rintracciare come contenuto dell'ambivalenza del complesso paterno in ognuno dei nostri bambini e dei nostri nevrotici. Essi odiavano il padre, possente ostacolo al loro bisogno di potenza e alle loro pretese sessuali, ma lo amavano e lo ammiravano anche. Dopo averlo soppresso, aver soddisfatto il loro odio e aver imposto il loro desiderio di identificazione con lui, dovettero farsi sentire i moti di affetto nei suoi confronti fino a quel momento rimasti soppressi. Ciò accadde nella forma del rimorso, sorse un senso di colpa che coincide in questo esempio con il rimorso collettivo. *Morto, il padre divenne più forte di quanto fosse stato da vivo*, secondo un succedersi di eventi che ravvisiamo ancor oggi nel destino degli uomini. Ciò che prima egli aveva impedito con la sua esistenza, i figli se lo proibirono ora spontaneamente nella situazione psichica dell' "obbedienza posteriore", che conosciamo così bene attraverso la psicoanalisi. Revocarono il loro atto dichiarando proibita l'uccisione del sostituto paterno, il totem, e rinunciarono ai suoi frutti, interdicensi le donne che erano diventate disponibili.⁹

Viene così giustificata da Freud una delle componenti essenziali del complesso di Edipo. In effetti, il *sensu di colpa* che genera originariamente quei due interdetti si ritrova all'opera nella situazione edipica attraverso i due desideri fondamentalmente repressi: la messa a morte del padre e le esigenze (*exigences*) sessuali nei confronti della madre.

Il mito freudiano continua nel modo seguente:

Il bisogno sessuale non unisce i maschi, ma li divide. Se i fratelli avevano fatto lega per sopraffare il padre, ognuno era però rivale dell'altro nei confronti delle donne. Ciascuno avrebbe voluto averle tutte per sé, come le aveva il padre, e nella lotta di tutti contro tutti la nuova organizzazione sarebbe andata distrutta. Nessuno era diventato tanto più potente degli altri da poter assumere con successo la parte di padre. Così non restò altro ai fratelli, se volevano convivere, che *erigere il divieto dell'incesto*¹⁰ — forse dopo aver superato periodi di gravi difficoltà — in base al quale tutti insieme rinunciavano alle donne che desideravano e a causa delle quali, soprattutto, avevano tolto di mezzo il padre.¹¹

⁸ *Ibid.*, pp. 145 – 146.

⁹ *Ibid.*, pp. 146-147 (corsivi di J.D.).

¹⁰ Nella traduzione francese del testo freudiano: "instituer l'interdiction de l'inceste" (istituire l'interdetto dell'incesto"). (N.d.T.)

¹¹ *Ibid.*, p. 147 (corsivi di J. D.).

Al termine di questa presentazione sinottica del tema freudiano dell'orda primitiva, un ultimo punto richiede ancora alcune precisazioni. Per quanto si sia rimproverato a Freud l'aspetto per l'appunto *mitico* del suo *excursus* antropologico, menzioniamo a sua discolpa che questo carattere mitico non sembra essergli sfuggito. E inoltre, è del tutto chiaro che ai suoi occhi si tratta di un *mito necessario*, come non manca di osservare fin dalle prime righe di *Totem e tabù*:

In questo libro si intraprende, con un certo ardire, il tentativo di svelare il significato originario del totemismo riscoprendone le tracce nell'infanzia, ossia nei tratti che di esso riaffiorano nello sviluppo dei nostri bambini. Lo stretto legame tra totem e tabù permette di fare un ulteriore passo nella direzione dell'ipotesi avanzata in questo lavoro, e se alla fine tale ipotesi può sembrare piuttosto inverosimile, ciò non intacca minimamente la possibilità che essa sfiori più o meno da vicino la realtà, una realtà difficile da ricostruire.¹²

*

* *

Tutte le implicazioni di questo mito necessario dell'orda primitiva si rivelano come altrettanti argomenti capaci di delucidare la nozione di padre così come possiamo coglierne la funzione nel campo d'indagine dell'inconscio.

¹² *Ibid.*, p. 8.

III

Dall'uomo al padre e dal padre all'uomo

La scoperta freudiana ci ha familiarizzati con il fatto che, dal punto di vista dell'inconscio, non esiste né il maschile né il femminile. Questa constatazione, ampiamente corroborata dalla pratica quotidiana, interroga seriamente la questione dell'*identità sessuale*.

Senza affrontare qui in dettaglio il problema generale posto dall'identità sessuale¹, limitiamoci almeno a quell'aspetto particolare che concerne direttamente l'incidenza paterna. Possiamo introdurlo senza preamboli con questo interrogativo: *occorre necessariamente un uomo perché ci sia un padre?*

Per quanto bizzarra possa apparire questa proposizione a prima vista, non è possibile rispondervi senza prima precisare esattamente la funzione paterna. La discriminazione sollevata da questa domanda suppone, in compenso, che il suo campo di applicazione sia sanzionato il più rigorosamente possibile. Definiamo questo campo con le due formule seguenti, che ne limiteranno l'estensione e la comprensione:

1. *L'uomo, in quanto Padre, ha da fare la prova, a un momento dato, che possiede senz'altro ciò di cui ogni uomo è sprovvisto.*
2. *Il Padre, in quanto uomo, non può mai apportare altra prova che donare ciò di cui è sprovvisto.*

Queste due proposizioni non sono in alcun modo degli enunciati sibillini, a condizione che sia chiaramente designato quell'oggetto enigmatico che si può possedere e di cui si è al tempo stesso sprovvisti: *il fallo*. È a questo titolo, e solamente a questo titolo, che *la funzione paterna sarà strutturalmente identificata alla funzione fallica*.

¹ Ho sviluppato questa questione in modo sintetico nella mia opera *Structure et perversion, cit.*, capitolo 16, pp. 217 – 233.

*

* *

L'origine di questa identificazione è da reperire nella logica stessa che sostiene lo sviluppo del mito dell'orda primitiva.

A più riprese, Freud insiste sulla natura dei sentimenti contraddittori espressi dalla banda dei fratelli nei confronti del tiranno; ambivalenza di cui ritrova d'altronde le vestigia nei bambini e nei nevrotici e che definirà con l'accezione di *complesso paterno*. L'amore e l'odio diretti verso il despota ("pur odiandolo, essi l'amavano e l'ammiravano") riecheggiano nuovamente nel momento del pasto cannibalesco, dove, dopo l'esplosione dell'odio assassino, Freud fa l'ipotesi di un eccesso di manifestazioni affettive. Ricordiamo anche che è a proposito di questo eccesso che egli introduce l'idea di un *pentimento* associato a un *senso di colpa*.

Tutte queste indicazioni devono metterci sulla via di un *debito* contratto nei confronti del tiranno, debito iscritto per sempre, che niente potrà mai cancellare completamente, se non forse, come sottolinea Freud, onorandolo ormai *simbolicamente*, a prezzo di un interdetto a cui si voterà il culto di una "obbedienza posteriore"². Ora, è indubbiamente nei confronti di questo *debito posteriore* che il padre morto diviene "più potente di quanto fosse stato da vivo". Più potente, come testimonia il seguito del mito, nella misura in cui è il *padre morto* che impone posteriormente *l'istituzione dell'interdetto dell'incesto*.

Rispetto a queste poche annotazioni, è facile cogliere in base a quali condizioni rigorose si istituisce *l'edificazione*³ *simbolica del Padre* a partire dal padre primitivo.

² Traduciamo così, come è invalso nella traduzione italiana delle *Opere*, "*obéissance rétrospective*": "Morto, il padre divenne più forte di quanto fosse stato da vivo, secondo un succedersi di eventi che ravvisiamo ancor oggi nel destino degli uomini. Ciò che prima egli aveva impedito con la sua esistenza, i figli se lo proibirono ora spontaneamente nella situazione psichica dell' "*obbedienza posteriore*", che conosciamo così bene attraverso la psicoanalisi. Revocarono il loro atto dichiarando proibita l'uccisione del sostituto paterno, il totem, e rinunciarono ai suoi frutti, interdicendosi le donne che erano diventate disponibili." S. Freud, *Totem e tabù*, cit., p. 147. (N.d.T.)

³ Abbiamo tradotto in tutti i casi *édification* letteralmente "edificazione", di cui si dovrà mantenere solo il senso "edilizio" di costruzione, escludendo quello figurato, come in "edificazione dei fedeli". (N.d.T.)

Edificazione simbolica che costituisce la pietra angolare della funzione paterna al di là di tutti i padri della realtà.

*
* *

Le condizioni rigorose che governano questa edificazione simbolica sono, in effetti, implicite al mito freudiano, per poco che ci si dia la pena di riaffermarne l'articolazione sulla base di certi apporti lacaniani che si riferiscono alla *sessuazione*⁴ e all'*attribuzione fallica*⁵. Fatta questa precisazione, possiamo isolarne l'infrastruttura logica attorno ai quattro punti seguenti:

Primo punto: partiamo dall'ipotesi che esisteva un uomo che possedeva tutte le donne, e che si garantiva gelosamente questo possesso sbarazzandosi dei suoi discendenti a mano a mano che crescevano. Si tratta di quell' "almeno un" uomo di cui parla Lacan, per il quale non c'era nessun limite alle esigenze sessuali. Lacan lo formalizza con il seguente algoritmo:

$$\exists x \overline{\phi x}$$

Esiste "almeno un" x tale che la proprietà ϕ (attribuzione fallica) non si applica a x , ossia *che non è castrato*. Ecco perché, inversamente, questo "almeno uno" imponeva all'orda dei rivali esclusi delle esigenze sessuali necessariamente limitate.

⁴ Cfr. la nota 2 del capitolo I: "Introduzione: la funzione del padre in psicoanalisi". (N.d.T.)

⁵ In ciò che concerne la sessuazione rispetto all'attribuzione fallica, si faccia riferimento in particolare ai seguenti lavori di Lacan: *Le séminaire, livre XVII, L'envers de la psychanalyse* (1969 – 1970), testo stabilito da Jacques-Alain Miller, Éditions du Seuil, Parigi 1991 [trad. it. *Il rovescio della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 2001]; *Le séminaire, livre XVIII, Un discours qui ne serait pas du semblant* (1970 – 1971), testo stabilito da Jacques-Alain Miller, Éditions du Seuil, Parigi 2007 [trad. it. *Di un discorso che non sarebbe del semblante*, Einaudi, Torino 2010]; *Le séminaire, livre XIX, Ou pire* (1971 – 1972), seminario inedito; *Le savoir du psychanalyste*, 1971 – 1972, colloqui di Sainte-Anne inediti; "L'étourdit", in *Scilicet*, n° 4, Éditions du Seuil, Parigi 1973, pp. 5 – 52 [trad. It. « Lo Stordito », in *scilicet. Scritti di Jacques Lacan e di altri*, Feltrinelli, Milano 1977, pp. 349-392]; *Le séminaire, livre XX, Encore* (1972 – 1973), testo stabilito da Jacques-Alain Miller, Éditions du Seuil, Parigi 1975 [trad. it. *Ancora*, Einaudi, Torino 1983].

Secondo punto: l'onnipotenza iniqua di questo "almeno uno" non può che suscitare una certa ambivalenza. L'orda dei rivali svilupperà così dei sentimenti inevitabili d'amore e d'odio. In effetti, se nutrono dell'*odio* e dei voti di morte nei confronti di questo "almeno uno", non possono impedirsi di *invidiarlo* a motivo dei suoi attributi che gli facevano avere tutte le donne. Da qui il seguito logico del mito.

Terzo punto: per possedere le donne bramate, occorre dunque essere muniti degli attributi del tiranno. I figli decidono di metterlo a morte allo scopo di appropriarsi delle insegne della sua onnipotenza e di prendere il suo posto. Uccidono il tiranno e poi lo divorano durante un pasto cannibalesco.

Quarto punto: la mediazione del pasto cannibalesco evocata da Freud è fondamentale. Cercando di appropriarsi degli attributi dell'onnipotenza del tiranno, la banda degli esclusi realizza *una identificazione*, di cui Freud descrive d'altronde ulteriormente il processo nel 1921, in *Psicologia delle masse e analisi dell'io*⁶. Si tratta dell'identificazione della prima specie, pertinentemente chiamata *identificazione per incorporazione*:

Il piccolo nota che il padre gli sbarrava la via che conduce alla madre; la sua identificazione con il padre assume ora una colorazione ostile e finisce per coincidere con il desiderio di sostituirsi al padre anche presso la madre. L'identificazione è comunque ambivalente fin dall'inizio; può tendere tanto all'espressione della tenerezza quanto al desiderio dell'allontanamento. Si comporta come un derivato della prima fase *orale* dell'organizzazione libidica, nella quale l'oggetto bramato e apprezzato veniva incorporato durante il pasto e perciò distrutto in quanto tale. Come è noto, il cannibale rimane fermo a tale stadio; egli ama i nemici che mangia e non mangia se non quelli che in qualche modo può amare.⁷

Ritorniamo a questo pasto cannibalesco all'origine dell'identificazione (*per incorporazione*), che celebra la morte dell' "almeno uno" che aveva tutte le donne. La spiegazione *simbolica* del pasto cannibalesco si sostiene a posteriori sul rito del pasto totemico, che Freud non esista a designare come "la ripetizione e la commemorazione di quella memoranda azione criminosa, che segnò l'inizio di tante cose"⁸.

Soffermiamoci ancora sul commento di Freud, straordinariamente perspicace:

⁶ S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'io* (1921), in *Opere, cit.*, vol. 9, pp. 261 – 330.

⁷ *Ibid.*, p. 293.

⁸ S. Freud, *Totem e tabù, cit.*, p. 146.

Ecco il clan, che in una circostanza solenne uccide con efferatezza e divora crudo il suo animale totemico [...]; ci sono tutti i membri del clan che, travestiti a somiglianza del totem, ne imitano la voce e i movimenti come se volessero accentuare la loro identità con lui. Tutti sono consapevoli che si sta eseguendo un'azione proibita al singolo individuo e che solo la partecipazione di tutti i membri del clan può giustificare; a nessuno è concesso di esimersi dall'uccisione e dal pasto. Dopo il fatto, l'animale ucciso viene pianto e compianto. Il lamento funebre è un obbligo imposto dalla paura di una rivalsa minacciosa; [...] lo scopo principale cui tende il lamento funebre è liberarsi della responsabilità dell'uccisione.

Ma a questo lutto fanno seguito le dimostrazioni più clamorose di gioiosa festevolezza: viene data via libera allo scatenarsi di pulsioni di ogni genere e ci si permette ogni sorta di soddisfazioni. [...] [Ma] che cosa significa dunque il preludio di questa gioiosa festevolezza, ossia il lutto per la morte dell'animale totemico? Se ci si rallegra per l'uccisione, altrimenti proibita, del totem, perché esso viene altresì compianto?

Abbiamo visto che i membri del clan consumando il totem, si santificano, rafforzandosi nella loro identificazione con il totem e tra di loro. L'aver accolto in sé stessi la vita sacra di cui è portatrice la sostanza del totem potrebbe spiegare l'umore festoso e tutto ciò che ad esso consegue.

Freud conclude che

La psicoanalisi ci ha rivelato che l'animale totemico è realmente il sostituto del padre: si accordano con questa scoperta le circostanze contraddittorie per cui l'uccisione dell'animale, altrimenti proibita, assurge a occasione festosa, e tuttavia l'animale viene ucciso e addirittura compianto. L'atteggiamento emotivo ambivalente che caratterizza ancor oggi nei nostri bambini il complesso paterno e si prolunga spesso nella vita dell'adulto, si estenderebbe altresì a quel sostituto del padre che è l'animale totemico.⁹

Dal commento di Freud deriva una conseguenza assolutamente capitale: *solo la morte, a un tempo celebrata e rimpianta, istituisce il defunto divorato come Padre*. In effetti, al termine della celebrazione cannibalesca, l'uomo che aveva tutte le donne non appare più come il tiranno da eliminare. Il *pentimento* e la *colpevolezza* che fanno da corteo al lutto, instaurano il defunto in un luogo unico da cui dedicargli il culto che ormai gli si conviene. Un culto che avrà la funzione di *elevare simbolicamente l'uomo che aveva tutte le donne alla stregua di un dio da amare* e nei confronti del quale ciascuno alimenterà un *debito* infinito. Solo per questa ragione il morto diviene "più potente di quanto fosse stato da vivo".

Il debito sarà ormai onorato attraverso il culto posteriore reso all'*istituzione simbolica della proibizione dell'incesto*, mediante cui *tutti* gli uomini rinunceranno alle

⁹ *Ibid.*, pp. 144 – 145.

donne che sarebbero possedute da un *solo uomo*, simbolicamente riconosciuto nel posto di *Padre*.

In altri termini, l'uomo che aveva tutte le donne non si realizza mai come *Padre* se non dal momento che è *morto in quanto uomo*. L'edificazione dell'uomo a Padre si realizza dunque a prezzo di una promozione simbolica che può mantenersi solo sottomettendosi a un *interdetto che ha forza di Legge*.

Da qui il secondo algoritmo proposto da Lacan:

$$\forall x \phi x$$

Tutti gli uomini sono sottomessi alla funzione ϕ , ossia *sono castrati*. È dunque l'eccezione dell' "almeno uno" sottratto alla funzione fallica¹⁰ (alla castrazione), che fonda la Legge che impone la castrazione a tutti gli altri.

L'edificazione del *Padre simbolico* non può costituirsi che a questo prezzo. In compenso, è questo prezzo che investe il Padre come referente di una funzione che potrà, in cambio, essere assunta da *ogni uomo* nella misura in cui egli si presenta, a un momento dato, come colui che sa fare la prova che *lui solo* possiede l'*attributo* che lo fa a un tempo odiare e ammirare. In questo senso, egli sarà riconosciuto, in funzione di questo attributo, come un avente diritto nei confronti della donna desiderata. In quanto *uomo reale*, cioè in quanto tiranno, egli sarà *simbolicamente messo a morte* al fine di essere investito, nonché accettato, come Padre garante del mantenimento della Legge.

In definitiva, questa investitura simbolica fonda tutta la differenza tra il *Padre reale* e il *Padre simbolico*. Al padre reale non è mai attribuita altra insegna che quella dell'uomo reale che, per essere Padre, deve investirsi e farsi riconoscere come Padre simbolico. Bisogna così che egli sia supposto detenere l'*attributo immaginario fallico*, fonte di odio e di invidia, che lo istituisce come il *solo avente diritto*. Di conseguenza, *l'uomo, in quanto Padre, ha da fare la prova, a un momento dato, che possiede senz'altro ciò di cui ogni uomo è sprovvisto*.

¹⁰ $\exists x \overline{\phi x}$

Tuttavia, facendo prevalere la sua posizione di avente diritto su una donna interdetta alla sua discendenza, il Padre non è mai padre che simbolicamente. Presso questa donna, egli continua a rimanere un puro e semplice uomo, un ex-figlio, sprovvisto del fallo per avere dovuto egli stesso accettare di essere castrato, riconoscendone l'attribuzione a un Padre. Ne consegue che: *il Padre, in quanto uomo, non può mai apportare altra prova che donare ciò di cui è sprovvisto.*

Così, la dimensione simbolica del Padre trascende la contingenza dell'uomo reale. Lo statuto di Padre è un puro referente la cui funzione simbolica si fonda sull'attribuzione dell'oggetto immaginario fallico. Ogni Terzo che sosterrà questa funzione mediando i desideri rispettivi della madre e del bambino, istituirà, attraverso la sua incidenza, la dimensione legalizzante dell'interdetto dell'incesto. Ora, sostenere questa funzione, non implica altro se non che sia convocato, in posizione di *referente terzo*, il *significante del Padre simbolico*, cioè il *significante fallico in quanto simbolizza l'oggetto mancante desiderato dalla madre*. Da questo punto di vista, questa funzione di mediazione non comporta affatto, al limite, l'esistenza *hic et nunc* di un Padre reale, in altri termini, di un uomo. Possiamo dunque rispondere alla domanda iniziale: *non occorre necessariamente un uomo perché ci sia un padre.*

Questa necessità è concepibile solo originariamente, miticamente, poiché si tratta dell'uomo che aveva tutte le donne. Ma, in quanto tale, poiché non era castrato, è solo un uomo mitico. Per contro, rispetto all'accezione dell'uomo inserito in una contingenza storica, dunque rispetto alla sola realtà d'uomo che ci sia mai data e conosciuta, questa necessità non s'impone. Tutt'al più, basta ed è sufficiente che il desiderio di ciascuno sia riferito e mediato dalla sola consistenza del significante del Padre simbolico: il *Nome-del-Padre*.

Non c'è nessun'altra discriminazione coerente che si possa mettere in evidenza, tra la dimensione del *Padre* e quella dell'*uomo*.

IV

Il Padre reale, il Padre immaginario e Il Padre simbolico: la funzione del padre nella dialettica edipica

Il reperimento della *funzione simbolica del padre* in rapporto all'esistenza contingente del *Padre reale*, costituisce una delle basi più fondamentali della clinica psicoanalitica. La prova più convincente è che l'edificazione del Padre simbolico a partire dal Padre reale, costituisce la dinamica stessa che regola il corso della dialettica edipica e, con essa, tutte le conseguenze psichiche che ne dipendono.

Comunque, è importante esaminare i principali momenti che contribuiscono, in questa dialettica, a questa edificazione, senza la quale la funzione paterna resta inadeguata a promuovere la strutturazione psichica del bambino verso una soglia di potenzialità nuove.

Più che di percorrerne gli arcani che la costituiscono, si tratta di mettere l'accento sulla problematica paterna così come essa interviene nella dialettica edipica¹. Concepiamo la "problematica paterna" come la successione logica degli *investimenti differenti di cui è oggetto la figura paterna*. Investimenti che scandiscono la dinamica edipica come altrettante incidenze decisive rispetto alla strutturazione psichica del bambino. È soprattutto questo l'aspetto della metamorfosi simbolica del padre su cui metteremo l'accento.

¹ Per quanto concerne lo sviluppo dettagliato della dialettica edipica, si veda la mia opera: *Introduction à la lecture de Lacan, cit.*, in particolare i capitoli 11, 12 e 13, pp. 89 – 122; [trad. it J. Dor, "La metafora paterna come crocevia strutturale della soggettività", edizione pdf, febbraio 2010: http://www.lacan-con-freud.it/aiuti/traduzioni/dor_fallo.pdf ; e J. Dor, "La metafora paterna — Il Nome-del-Padre — La metonimia del desiderio — La forclusione del Nome-del-padre. Approccio ai processi psicotici", edizione pdf maggio 2010: http://www.lacan-con-freud.it/aiuti/traduzioni/dor_metafora_paterna_forclusione.pdf]

Alcune formule lapidarie di Lacan fissano esattamente l'incidenza della problematica paterna nel complesso di Edipo. Fin dal 1958, basandosi sui lavori di Freud, Lacan articola subito la nozione di padre a quella del complesso di Edipo, sotto forma di una implicazione logica:

Non c'è la questione dell'Edipo se non c'è il padre e, inversamente, parlare di Edipo vuol dire introdurre come essenziale la funzione del padre.²

Proseguendo la sua riflessione, Lacan fa poi una messa a punto capitale concernente la distinzione tra il Padre *simbolico* e la presenza del padre contingente, *reale*, in questi termini:

Un Edipo può costituirsi in maniera normale quando non c'è un padre? [...] Ci si è allora resi conto che un Edipo poteva essere costituito benissimo anche quando il padre non c'era [...] Anche nei casi in cui il padre non è presente e il bambino è lasciato solo con la madre, complessi edipici assolutamente normali — normali nei due sensi, in quanto normalizzanti da una parte e anche normali in quanto denormalizzanti, per un effetto nevrotizzante per esempio — si stabiliscono in maniera esattamente omogenea con gli altri casi.³

Continuando a circoscrivere l'incidenza del padre nel complesso di Edipo, Lacan si sforza di specificare, non più le sventure inerenti alla sua assenza, ma più esattamente l'influenza indotta dai rischi della sua presenza: la famosa *carezza paterna*:

Per quanto riguarda la carezza del padre vorrei semplicemente farvi notare che non si sa mai in che cosa il padre sia carente [...] Si è intravisto che il problema della carezza paterna non riguardava direttamente il bambino in questione ma [...] che si poteva cominciare a dire cose un po' più efficaci su questa carezza considerando il padre come uno che deve tenere il suo posto in quanto membro del trio fondamentale della famiglia [...] Parlare della sua carezza nella famiglia non vuol dire parlare della sua carezza nel complesso. In effetti, per parlare della sua carezza nel complesso bisogna introdurre un'altra dimensione oltre a quella realistica.⁴

Una volta posta questa distinzione, che rinforza la differenza tra il Padre simbolico e il Padre reale, Lacan precisa infine l'autentico statuto del padre strutturalmente implicato nel complesso di Edipo:

² J. Lacan, *Le séminaire, livre V. Les formations de l'inconscient (1957 – 1958)*, cit., seduta del 15 gennaio 1958; [trad. it. *Le formazioni dell'inconscio*, cit., p. 167].

³ *Ibid.*, p. 168 e p. 169.

⁴ *Ibid.* p. 169 e p. 170.

Il padre non (...) è (...) un oggetto reale (...). Ora, se non è un oggetto reale, che cos'è? (...) Il padre è una metafora. Una metafora che cos'è? (...) è un significante che viene al posto di un altro significante. (...) Il padre è un significante sostituito a un altro significante. Qui abbiamo la molla, la molla essenziale, l'unica molla dell'intervento del padre nel complesso di Edipo.⁵

Queste differenti delucidazioni avanzate da Lacan possono essere ordinate secondo quattro linee direttrici essenziali che rendono perfettamente conto della funzione esatta svolta dall'istanza paterna nel processo dell'Edipo.

1. La nozione di funzione paterna istituisce e regola la dimensione di complesso dell'Edipo (dimensione conflittuale).

2. Lo sviluppo della dialettica edipica richiede certamente l'istanza simbolica della funzione paterna senza esigere tuttavia la presenza necessaria di un Padre reale.

3. La carenza del Padre simbolico, ossia l'inconsistenza della sua funzione nel corso della dialettica edipica, non è in alcun modo dello stesso ordine della carenza del Padre reale nella sua dimensione realistica.

4. L'istanza paterna inerente al complesso di Edipo è esclusivamente simbolica dal momento che essa è metafora.

*
* *

Paradossalmente, l'inizio del processo dell'Edipo è caratterizzato proprio dall'eclissi dell'istanza paterna. Non che il Padre reale non si manifesti come tale. Al contrario, tutto accade addirittura come se egli intervenisse, in questo caso, esclusivamente nella sola contingenza realistica, che resta senza incidenza preponderante a livello di una qualsiasi mediazione delle relazioni edipiche.

Il bambino è, in effetti, prigioniero di un certo modo di relazione alla madre, rispetto alla quale il padre, come Padre reale, è *estraneo*. Del resto, questa relazione è propriamente chiamata *relazione fusionale*, nella misura stessa in cui nessuna istanza esteriore è in grado di poterne mediare gli investimenti del desiderio. L'indistinzione

⁵ *Ibid.*, p. 176.

fusionale del bambino nei confronti della madre risulta dunque essenzialmente dal fatto che egli si costituisce *come il solo oggetto che può colmare il desiderio della madre*.

Escluso dal circuito della relazione madre-bambino, il Padre reale non può pertanto pretendere in alcun modo di assumere la sua funzione simbolica, soprattutto in ragione del fatto che il bambino, in quanto oggetto capace di colmare il desiderio della madre, è *identificato al suo fallo*. Ora, abbiamo visto che questa funzione simbolica ha carattere operativo solo nella misura in cui il padre si trova investito dell'attributo fallico.

Poiché il fallo non è là dove lo si dovrebbe supporre, il bambino, all'inizio dell'Edipo, intrattiene una relazione al fallo apparentemente estranea alla castrazione, dal momento che è lui stesso l'oggetto fallico. Un tale oggetto, nella sua essenza, è precisamente l'oggetto immaginario della castrazione. Ne risulta che l'identificazione fallica del bambino è una *identificazione strettamente immaginaria*. Non stupisce che questa identificazione fallica, che solo immaginariamente sottrae il bambino alla castrazione, rende quest'ultima tanto più presente.

Per questa ragione il *Padre reale*, inizialmente estraneo alla relazione madre-bambino, non può rimanere a lungo confinato in questa esteriorità. In quanto Padre reale, la sua presenza apparirà inevitabilmente sempre più ingombrante al bambino dal momento in cui assumerà una certa consistenza significativa rispetto al desiderio della madre e rispetto a ciò che il bambino è in grado di coglierne.

La consistenza del Padre reale nei confronti del desiderio della madre comincerà dunque a interrogare l'economia del desiderio del bambino sotto questa forma intrusiva.

Questa interpellanza suscita così in lui una rimessa in questione della sua identificazione immaginaria all'oggetto del desiderio della madre. Il bambino entra ormai in un momento di incertezza psichica sulla questione del suo desiderio, in confronto alla sicurezza che ne aveva quando si confrontava con il desiderio della madre. Solo questa incertezza permette di comprendere in che modo il bambino comincia a confrontarsi col registro della castrazione attraverso l'istanza paterna.

A causa di questo confronto surrettizio con la castrazione, ha inizio una nuova dimensione nella dinamica del desiderio del bambino, che sarà ormai esplicitamente orientata dall'istanza paterna. Sempre più il Padre reale appare al bambino come un *avente diritto* quanto al desiderio della madre. Tuttavia questa figura dell'avente diritto non potrebbe, in un primo momento, divenire effettiva presso il bambino non altrimenti che sul terreno della *rivalità fallica* nei confronti della madre. Rivalità fallica dove la figura paterna sarà doppiamente investita dal bambino sotto le sembianze di un *padre che priva e interdice*.

Il Padre reale non deve fare niente per mostrarsi deliberatamente come colui che priva e interdice, per apparire come tale al bambino. Solo l'incertezza dell'identificazione fallica del bambino lo rende più sensibile a questa presenza paterna intrusiva. D'altronde, minacciato nei suoi investimenti libidici arcaici diretti alla madre, il bambino comincia a sentire impercettibilmente qualcosa che è sempre stata presente: l'incidenza del desiderio della madre nei confronti del padre. Per quanto scomoda, questa scoperta non può che mobilitare il bambino a percepire il *Padre reale* sotto una luce sempre più immaginaria. È dunque essenzialmente in qualità di *Padre immaginario*, che il bambino percepirà ormai questo avente diritto ingombrante che priva e interdice, secondo le due forme di investimento che contribuiscono a mediare la relazione fusionale del bambino alla madre.

Poiché è supposto opporsi alla possibilità della madre di essere colmata dal solo e unico oggetto di desiderio che è il suo bambino, il padre sopravviene inevitabilmente come un intruso *privatore* nell'investimento psichico del bambino. D'altronde, impedendogli di averla tutta per lui, il padre, scoperto come avente diritto sulla madre, si manifesta al bambino come colui che *interdice*. La privazione unita all'interdetto non può, infine, che suscitare nel bambino la rappresentazione di un padre che gli impone di confrontarsi alla mancanza immaginaria di quell'oggetto reale che è la madre e di cui egli ha bisogno.

Più generalmente, il padre è sentito come un oggetto rivale nei confronti del desiderio della madre, dal momento che egli appare come *altro (eteros)* riguardo alla diade fusionale madre-bambino. Tuttavia, se questa rivalità fallica incita il bambino a

vivere immaginariamente la presenza paterna sotto l'aspetto di un *tiranno totalitario*, nondimeno essa attesta uno *spostamento significativo dell'oggetto fallico*. Mostrandosi al bambino come un ipotetico oggetto del desiderio della madre, il padre si presenta, proprio come il bambino, come un fallo rivale. Così, attorno all'interrogativo del bambino: *essere o non essere il fallo della madre*, si è verificato uno slittamento che riguarda il fallo stesso. Dal momento che il padre è supposto essere un fallo rivale – quand'anche ipotetico – *l'attribuzione del fallo al padre è abbozzata*. Ma se lo è, è nel modo dell' "esserlo", poiché il padre non è ancora supposto "avere" il fallo.

D'altronde, poiché il fallo si spostato nel luogo dell'istanza paterna – benché il padre sia ancora percepito come se fosse egli stesso un fallo –, il bambino è ormai implicitamente condotto a incontrare la *Legge del padre*. Attraverso la rivalità fallica organizzata secondo la privazione, l'interdizione e la frustrazione, il bambino scopre del pari che la *madre è dipendente dal desiderio del padre*. Di conseguenza, il desiderio del bambino per la madre non può più evitare di scontrarsi con la legge del desiderio dell'altro (il padre) attraverso il desiderio della madre. È così che il bambino acquisisce la nuova prescrizione che regolerà l'economia del suo desiderio: *il desiderio di ciascuno è sempre sottomesso alla legge del desiderio dell'altro*. Ma, rispetto alla costrizione narcisistica che questa prescrizione implica, egli ha l'occasione di intravedere un nuovo spostamento dell'oggetto fallico. Se il desiderio della madre è sottomesso in un certo qual modo all'istanza paterna supposta privare, interdire e frustrare, ne risulta che la *madre riconosce quindi la legge del padre* come quella che media il suo proprio desiderio. Una sola conclusione s'impone allora al bambino: il riconoscimento che la madre ha di questa legge non è altro che *quello che regola il desiderio che essa ha di un oggetto che non è più il bambino ma che il padre, in compenso, è supposto avere*. Il bambino accede così a uno stadio in cui, come formula Lacan:

Ciò che stacca il soggetto dalla sua identificazione lo riattacca nello stesso tempo alla prima apparizione della legge sotto la forma di questo fatto - che la madre è dipendente da un oggetto che non è più semplicemente l'oggetto del suo desiderio, ma è un oggetto che l'Altro ha oppure non ha.⁶

⁶ *Ibid.*, seduta del 22 gennaio 1958, p. 195.

Con questo nuovo spostamento dell'oggetto fallico si inaugura il tempo decisivo del complesso di Edipo in cui l'istanza paterna si disfa dei suoi travisamenti immaginari per venire al posto di *Padre simbolico*, in quel luogo, cioè, dove egli sarà *investito come colui che ha il fallo*.

Per cogliere il momento cruciale dell'avvento del Padre simbolico riferiamoci ancora al gioco del *fort-da*⁷ descritto da Freud, che comprova incontestabilmente l'istituzione del processo di simbolizzazione. Il rovesciamento simbolico che interviene attraverso il gioco del *fort-da*, attesta, in effetti, che nel bambino è avvenuto un certo processo di padronanza: la *padronanza dell'assenza della madre*. Scacciando la madre e facendola ritornare simbolicamente attraverso il gioco del rocchetto, il bambino si rivela in due attitudini (*attitudes*) completamente nuove. Da una parte, in un'*attitudine psichica attiva di soggetto*, e non più solo nella dimensione passiva d'oggetto del desiderio dell'Altro, com'era accaduto fino a quel momento. Dall'altra, il bambino fa la prova di una *autentica rinuncia psichica* alla sua identificazione primordiale all'oggetto che colma il desiderio dell'Altro.

Tuttavia, il segno più spettacolare di questa padronanza risiede, rigorosamente parlando, nel processo di *accesso al simbolico*, attraverso cui Lacan ci mostra come il bambino si costituisce ormai come *soggetto* mediante quell'operazione inaugurale che egli chiama *metafora paterna* e il suo meccanismo correlativo: la *rimozione originaria*.

Nell'ordine del discorso, si realizza una costruzione metaforica attraverso la sostituzione di un simbolo di linguaggio a un altro simbolo di linguaggio. Nella misura in cui l'operazione consiste nel designare una cosa col nome di un'altra cosa, la metafora si sviluppa sulla base di una *sostituzione significante* nel corso della quale un

⁷ Cfr. S. Freud, "Jenseits des Lustprinzips" (1920), G.W. XIII, 3 – 69, S.E. XVIII, 1 – 64; [trad. it. S. FREUD, *Al di là del principio di piacere* (1920), in *Opere*, a cura di C. L. Musatti, vol. IX, Boringhieri; Torino 1974; il gioco del fort-da è descritto alle pp. 200-203]. Sul *fort-da* cfr. anche J. Dor, "La metafora paterna come crocevia strutturale della soggettività", edizione pdf, pp. 2– 9:

http://www.lacan-con-freud.it/aiuti/traduzioni/dor_metafora_paterna_forclusionone.pdf,

e l'antologia: *Il gioco del Fort-Da*, edizione pdf maggio 2010:

http://www.lacan-con-freud.it/aiuti/letture/fort_da_unico.pdf (N.d.T.)

significante (il significante originario) è provvisoriamente rimosso a favore dell'avvento di un altro significante (il significante sostitutivo)⁸.

Possiamo agevolmente comprendere l'avvenimento del processo della metafora paterna a partire dal principio della sostituzione significativa, in cui un significante nuovo prende il posto del significante originario del desiderio della madre. Quest'ultimo, rimosso a vantaggio del nuovo, diventerà ormai inconscio. Solo la *rimozione originaria* è in grado di provare che il bambino ha rinunciato all'oggetto inaugurale del suo desiderio. In altri termini, egli può rinunciarvi solo nella misura in cui ciò che lo significa è diventato per lui inconscio. L'algoritmo di questa sostituzione ci è proposto da Lacan nella forma seguente⁹:

$$\frac{S2}{\$1} \cdot \frac{\$1}{s1} \longrightarrow S2 \quad \left(\frac{I}{s1} \right)$$

Per convenzione, poniamo l'algoritmo

$$\frac{S1}{s1}$$

come l'espressione significativa del desiderio originario del bambino:

$$\frac{S1}{s1} \longleftrightarrow \frac{\text{Significante del desiderio della madre}}{\text{Idea del desiderio della madre: fallo}}$$

È a partire da questa espressione significativa del desiderio originario che il bambino introdurrà un significante nuovo per designarlo metaforicamente.

Nella dialettica edipica, abbiamo visto che il bambino era condotto ad abbandonare la posizione di *esserlo* (essere il fallo) per accedere a quella di *averlo*. Questo

⁸ Il principio della sostituzione significativa nella metafora è sviluppato dettagliatamente in J. Dor, *Introduction à la lecture de Lacan, cit.*, tomo 1, capitolo 6, pp. 54 e sg.

⁹ La formula precisa, riprodotta in J. Lacan, "D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose", in *Écrits*, Seuil, Paris 1966, p. 557 [tr. it. « Una questione preliminare a ogni possibile trattamento della psicosi », in *Scritti*, a cura di G Contri, Einaudi, Torino 1974, p. 553] è la seguente:

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

“passaggio” non può tuttavia effettuarsi che a partire dal momento in cui il bambino ha stabilito un’associazione significativa tra l’assenza della madre e la presenza del padre. Ma dal momento che si evoca un’associazione significativa, si suppone necessariamente realizzata una *designazione simbolica* in quanto una cosa può fare senso solo attraverso una tale designazione. Ora, la designazione che stiamo prendendo in considerazione risulta, come abbiamo appena visto, da un processo metaforico.

Designando il padre come causa delle assenze della madre, il bambino lo *nomina* come ciò che significa l’idea che egli ha di quello che mobilita il desiderio della madre. Così egli associa un significante nuovo, il *Nome-del-Padre* (S2), al significante *fallo* (s1). L’introduzione del nuovo significante S2 che si sostituisce a S1, fa passare quest’ultimo nell’inconscio. Al termine della sostituzione metaforica, il padre, dal bambino, è ormai riferito al fallo in quanto oggetto del desiderio della madre.

Solo a questa condizione il *padre reale* è stato investito come *Padre simbolico* attraverso la mediazione del *Padre immaginario*. Tuttavia, questo riferimento al padre, d’ora in poi associato all’idea del desiderio della madre, non è che un puro significante, il *Nome-del-Padre*:

La funzione del padre nel complesso di Edipo è quella di essere un significante sostituito al primo significante introdotto nella simbolizzazione, il significante materno¹⁰.

L’uscita da questo processo di simbolizzazione è gravida di potenzialità strutturanti per il bambino.

Nel significare il padre come causa del desiderio da cui dipendono le assenze della madre, il bambino continua, in realtà, a designare l’oggetto fondamentale del suo desiderio. Ma egli lo fa a sua insaputa, in quanto il significante originario del desiderio della madre è stato rimosso. Producendo il significante *Nome-del-Padre*, il bambino nomina pertanto metaforicamente l’oggetto fondamentale del suo desiderio. Ne risulta che il simbolo del linguaggio ha per funzione principale di rendere perenne in una designazione l’oggetto originario del desiderio, senza che il soggetto ne sappia

¹⁰ J. Lacan, *Les formations de l’inconscient*, cit., seduta del 15 gennaio 1958 ; [trad. it. cit., p. 176].

qualcosa. *La divisione del soggetto a opera dell'ordine significante (Spaltung) è dunque una conseguenza diretta del suo accesso all'ordine simbolico*¹¹.

La rinuncia del bambino all'oggetto fondamentale del suo desiderio, se pure è innanzitutto una rinuncia simbolica, non per questo è irrisoria. Aprendogli, rigorosamente parlando, l'accesso al simbolico, questa rinuncia gli assicura la possibilità di potersi manifestare egli stesso come *soggetto*, dato che è lui che designa. Poiché la prima designazione inaugurale che comprova il suo statuto di soggetto è quella del Nome-del-Padre, ne consegue che il soggetto prende posto in questa designazione in quanto *soggetto desiderante*, dal momento che non cessa di continuare a significare, nel linguaggio, l'oggetto primordiale del suo desiderio.

D'altronde, costituendolo come soggetto desiderante, questa rinuncia traduce esplicitamente l'espressione della sua *castrazione*. L'avvento del *Padre simbolico* come Nome-del-Padre attesta, in effetti, il riconoscimento di un *Padre castratore* da parte del bambino, non solo in ragione dell'attributo fallico che gli è accordato, ma anche per il fatto che la madre è supposta trovare presso di lui l'oggetto desiderato che essa non ha. *Il Padre simbolico* appare dunque al bambino come *Padre castratore* solo nella misura in cui il bambino lo investe in ugual misura come un *Padre donatore* nei confronti della madre. Perciò la *metafora del Nome-del-Padre, che attualizza la castrazione, è necessariamente isomorfa alla simbolizzazione della Legge*. Ecco perché la castrazione non può intervenire in alcun altro modo nel complesso di Edipo, se non nella forma di una *castrazione simbolica*, altrimenti essa resta radicalmente inintelligibile. In effetti, poiché ha come oggetto il fallo, non può manifestare altra cosa che la *perdita simbolica di un oggetto immaginario*¹².

¹¹ Sulla divisione del soggetto si veda J. Dor, *Introduction à la lecture de lacan, cit.*, tomo 1, capitoli 15 e 16, pp. 128 – 144; [la traduzione italiana di questi capitoli sarà resa disponibile prossimamente sul sito www.lacan-con-freud.it].

¹² Questa definizione è un riferimento diretto alla problematica della *mancanza d'oggetto* di cui Lacan ci mostra che può manifestarsi unicamente in tre modi; la *frustrazione*: mancanza immaginaria di un oggetto reale; la *privazione*: mancanza reale di un oggetto simbolico; la *castrazione*: mancanza simbolica di un oggetto immaginario. Si veda J. Lacan, *Le séminaire, Livre IV. La relation d'objet (1956-1957)*, Testo stabilito da Jacques-Alain Miller, Éditions du Seuil, Paris 1994, sedute del 5 e 12 dicembre 1957; [trad. it. *La relazione d'oggetto*, a cura di Antonio Di Ciaccia, traduzione di Roberto Casasola e Célin Menghi, Einaudi, Torino 1996].

Per quanto sconcertante possa essere l'importanza del Padre come pura e semplice metafora, tuttavia essa è per il bambino la sola investitura in grado di determinare la strutturazione, così come è anche gravida di conseguenze irreversibilmente determinanti riguardo al suo divenire.