

## Al di là di Telemaco. La questione psicopedagogica dell'eredità paterna

Mimmo Pesare<sup>1</sup>

### Abstract

L'articolo, attraverso la metafora del mito greco di Telegono e del suo rapporto con Ulisse, padre mai conosciuto, analizza la questione dell'eredità simbolica. Quest'ultima costituisce, dal punto di vista pedagogico, una questione fondamentale: il padre incarna il patto col legame sociale. La *Telegonia* potrebbe essere pensata come un poema pedagogico della *filiazione senza eredità*, l'epopea dell'*orfanaggio simbolico* che ricerca la discendenza delle sue radici nella figura del padre assente. Dall'incontro tra il mito di Telegono e la psicopedagogia di Jacques Lacan emerge una profonda riflessione sulla modificazione della figura paterna: quella del padre come funzione non necessariamente fisica ma soprattutto simbolica, che consente al soggetto di ereditare il proprio percorso di soggettivazione.

**Parole chiave:** pedagogia, eredità, Telegonia, Lacan, padre.

### Abstract

The article, through the metaphor of the Greek myth of Telegonus and his relationship with Ulysses, a never-known father, analyzes the question of symbolic legacy. The latter constitutes, from a pedagogical point of view, a fundamental issue: the father embodies the pact with a social bond. *Telegony* could be understood as a pedagogical poem of *filiation without inheritance*, the epic of *symbolic orphanage* that looks for the descendants of its roots in the figure of the absent father. From the encounter between the myth of Telegonus and Jacques Lacan's psychopedagogy, emerges a deep thought about the modification of paternal figure: the father as a function not necessarily physical but above all symbolic, which allows the subject to inherit his path of subjectivation.

**Keywords:** pedagogy, heredity, Telegony, Lacan, father.

---

<sup>1</sup> Ricercatore confermato di Pedagogia generale e sociale presso l'Università del Salento.

*Il ragazzo stava già ritornando, tenendo tra le braccia un'urna, non grande ma perfetta. Tutta attorno era dipinta di figure nere, che in quella luce capricciosa parevano ombre di creature vive. Quando Penelope la vide, stretta al petto di Telemaco, si alzò dal masso e giunse le mani. Poi le aprì per abbracciare l'urna e il figlio che la portava. A Itaca il rogo l'avevano alzato subito, il giorno stesso della morte di Odisseo, ma prima di appiccare il fuoco sarebbero dovuti passare i giorni del lutto. Dodici, aveva decretato Penelope, e nessuno aveva osato contraddirla. Poi si era chiusa nel talamo con le ancelle, lo aveva lavato, pettinato, gli aveva spuntato la barba, lo aveva unto, come faceva ogni volta che il marito usciva dal bagno. Ma stavolta il letto su cui giaceva era un letto di morte, e le ancelle, a turno, si battevano il petto attorno a lei ululando come cani spaventati. Penelope gli aveva messo indosso una tunica bella e poi, con fatica, gli aveva cinto la spada attorno alla vita. Le armi Odisseo non le aveva più. Il suo scudo splendente, gli schinieri di bronzo, l'elmo con la coda di martora se li era inghiottiti il mare. Solo quando fu certa di aver finito la sua opera e lo ebbe guardato tutte le volte che volle, ciascuna pensando che sarebbe stata l'ultima, Penelope aveva fatto cenno alle ancelle perché facessero entrare gli uomini. In quattro, solenni, lo avevano alzato dal letto e lo avevano portato fuori dal talamo, per deporlo sul catafalco. Intanto le ancelle fasciavano il corpo di Odisseo con un telo di lino, grande e bello, quello che Penelope non avevano ancora tessuto, perché non pensava che il tempo sarebbe venuto così presto. E finalmente aveva potuto piangere, senza freni e senza ritegno, mentre attorno a lei i parenti, gli amici, i semplici abitanti dell'isola si imbrattavano le vesti di cenere e le donne si graffiavano il viso con le unghie. [...] Poi però Telegono aveva cominciato a supplicarli di portare l'urna fino ad Aiaie, da Circe, dicendo che così volevano gli dei, che così avrebbe voluto Odisseo stesso, anche se non ne aveva mai parlato. Penelope aveva cercato di opporsi in ogni modo, alla fine aveva perfino gridato – e lei non gridava mai – lo aveva gridato che non aveva intenzione di dar retta alle farneticazioni di un assassino, proprio così, un assassino! Perché era stato Telegono a uccidere Odisseo con quella punta avvelenata, la spina del trygon che aveva piantato in cima alla lancia. Anche se non lo aveva fatto apposta, anche se non sapeva che in realtà stava uccidendo suo padre. A lungo Telegono aveva continuato a supplicarli, gettandosi a terra, sfiorando ora le ginocchia di Telemaco, ora quelle di Penelope, scongiurandoli di portare quell'urna fino ad Aiaie, da Circe: sua madre. Anche l'indovino si era messo di mezzo, dichiarando che questo era il volere degli dei, la morte di Odisseo lo dimostrava, così assurda altrimenti! Ucciso dal figlio che non sapeva di avere, padre sconosciuto al figlio che lo colpiva. [...] Alla fine Telemaco aveva acconsentito, né Penelope aveva potuto ribellarsi.*

(Bettini, Franco, 2010, pp. 6-9)

*Introibo*

Questo estratto da *Il mito di Circe* è la breve ricostruzione narrativa della *Telegonia*, un poema del Ciclo Troiano andato perso (con l'eccezione di pochi frammenti sopravvissuti), che gli Autori (Bettini, Franco, 2010), facendo uno sforzo di fantasia, hanno tratteggiato provando a sopperire, anche solo parzialmente, alla grave perdita dei suoi versi.

La scena è quella della sepoltura di Ulisse, ferito a morte da Telegono, il figlio concepito insieme a Circe durante l'anno passato dall'eroe nell'isola di Aiaie. Né Ulisse né Telegono sanno di essere legati da un vincolo di sangue: Ulisse ignora di aver generato un figlio con Circe (potremmo dire che non si pone neanche il problema di questa eventualità); Telegono, nato dopo che l'eroe omerico aveva abbandonato l'isola della madre, parte alla ricerca del genitore, ma quando lo incontra, non riconoscendolo, lo uccide per sbaglio.

I poemi omerici sono una miniera infinita e preziosa: le loro pagine sempre attuali trasudano di figure metaforiche fertilissime per analizzare il prisma dell'umano, nelle sue sfaccettature più sottili. Le gesta degli eroi, la gamma emotiva dei protagonisti della mitologia omerica, da sempre, offrono alle *humanities* la grande possibilità di ritrovare, ancora, il sentiero da cui veniamo, le radici antropologiche di un Occidente che mantiene un legame inscalfibile con la *meglio gioventù* greca.

Tra questi archetipi sempre attuali della mitologia omerica, spesso si associa quello del figlio alla figura di Telemaco. Telemaco, come lo ha definito recentemente Massimo Recalcati (che ha il grande merito di aver fatto emergere l'ampio gradiente pedagogico di uno psicoanalista come Jacques Lacan, soprattutto riguardo ai temi del rapporto padre-figlio: cfr. Recalcati, 2011; 2013; 2017), è *il figlio giusto*, colui che, rovesciando il conflitto edipico con la figura paterna, aspetta che dal mare Ulisse gli porti qualcosa. Telemaco, in altri termini, rappresenta per Recalcati un nuovo archetipo della filiazione che, in qualche modo, ha superato le ostilità generazionali con la figura di un padre avvertito come ingombrante e di cui sbarazzarsi e che, al contrario, attende dal padre una testimonianza, un'alleanza che gli permetta di ereditare il proprio futuro. Recalcati, insomma, utilizza la metafora del rapporto Ulisse-Telemaco per introdurre la questione dell'eredità simbolica, tema molto caro a Lacan.

Ma sarebbe doveroso rendere giustizia a questa figura meno conosciuta e meno studiata, quest'altro figlio non legittimo di Ulisse, che parimenti invoca la sua eredità simbolica e si mette in viaggio per costruire attivamente in modo partecipe il proprio destino e la propria ricerca della

testimonianza paterna. Telegono non è il *figlio giusto* perché non è il figlio riconosciuto di Ulisse: nessun padre ritornerà per lui in patria per “portare qualcosa dal mare”, per riconsegnargli in mano le chiavi del suo futuro da erede. Telegono è il figlio *senza restituzione*: la sua sorte di realizzazione soggettiva non poggia sull’attesa della discendenza, ma sul vettore della propria *Umbildung*, della propria iniziativa e autodeterminazione. La *Telegonia* rappresenta allora la spietata metafora pedagogica dell’eredità simbolica: che cosa significa ereditare? E soprattutto, quale nuova lettura della figura del padre possiamo trovare in questa metafora?

### 1. Un poema pedagogico andato perso

Come anticipato, la *Telegonia* è un antico poema epico in due libri facente parte del *Ciclo Troiano*, attribuito a Eugammone di Cirene, scritto attorno al 560 a.C. e incentrato sulla vita e la morte di Ulisse dopo la liberazione di Itaca dai Proci, ossia dopo la chiusa dell’*Odissea*<sup>2</sup>. Quest’ultima sarebbe stata una sorta di “lieto fine” del Ciclo Troiano e rappresentava il compimento di un percorso eroico iniziato dalla Guerra di Troia. L’*Odissea* è il racconto del *ritorno* per eccellenza e, dal punto di vista psicopedagogico, costituisce anche una sorta di rilettura della questione dell’eredità, della consegna simbolica di un patto tra generazioni, tra Ulisse e Telemaco. Ma il finale riconciliante dell’*Odissea*, in cui il padre torna in patria, libera la sua sposa e la sua casa dagli invasori e riporta al figlio, dalle peregrinazioni attraverso il Mediterraneo, la possibilità di ereditare qualcosa, è spietatamente scompaginato da quello che, secondo Eugammone, sarebbe successo all’indomani di questo lieto fine omerico.

La *Telegonia*, che avrebbe costituito il compimento ideale dell’*Odissea* omerica, stando a Proclo<sup>3</sup> sarebbe ripartita in due sezioni distinte: la

---

<sup>2</sup> Ne conosciamo gli *argumenta* attraverso l’opera di Proclo, *Chrestomachia*, consultabile, tra i numerosi lavori classici ad essi dedicata, nei poderosi volumi di: Davies, 1988; Bernabé, 1987; West, 2003; Allen, 1912; e soprattutto, Hartmann, 1915; 1917. In edizione italiana è possibile trovare molti contributi in Debiasi, 2004. Per ulteriori dettagli si rimanda ai Riferimenti bibliografici del contributo in oggetto.

<sup>3</sup> Del Poema originale sono rimasti conservati solo due frammenti che sopravvivono come unico documento del testo originale, la cui trama dipende quindi, pressoché totalmente, dal riassunto dell’intero Ciclo Troiano contenuto nella *Crestomazia* di Proclo di Costantinopoli, opera giunta a noi riassunta nei primi due libri della *Bibliotheca* di Fozio

prima si apre all'indomani dell'uccisione dei Proci e narra le avventure di Ulisse nel suo viaggio in Teosprozia compiuto subito dopo. A questa sezione, intitolata *Theosprotis* (e che non interessa il tema del presente lavoro), ne segue una seconda che, sganciata completamente dall'intreccio narrativo del primo libro, narra le vicende di Telegono, il figlio che Ulisse avrebbe concepito insieme a Circe, nella sua storia d'amore con la maga nell'isola di *Aiàie*<sup>4</sup>.

Telegono è il figlio non riconosciuto e non nato in patria (Τηλέ-γονος, gr.: nato lontano da casa) che si renderà protagonista di una sorta di regolamento di conti (ancorché *edipicamente* inconsapevole negli esiti tragici) nei confronti di quel genitore che non lo aveva riconosciuto e che nemmeno si era posto il problema della sua nascita, in quanto il suo percorso esistenziale cantato da Omero era completamente incentrato sul motivo del *nostos*, del ritorno alla patria-Itaca, per riprendere possesso della propria casa, della propria consorte e ridare fortuna ai destini del proprio figlio legittimo, Telemaco. Ulisse, insomma, è presentato da Omero come un eroe che non disdegna certo di avere rapporti con donne incontrate nelle sue peregrinazioni avventurose (Nausicaa, Calypso, Circe) ma il cui viaggio erratico è troppo monopolizzato dall'idea finalistica di reintegrare l'unità del nucleo familiare originario per potersi permettere di pensare a discendenze parallele che, in questo caso, Omero sembra tacere. Chiaramente questo emendamento narrativo da parte dell'autore dell'*Odissea* è solo un'ipotesi che non potrà mai essere verificata, dato che di lui non sappiamo nemmeno se sia esistito veramente e se abbia scritto di suo pugno il celebre poema, figurarsi se potremmo mai capire cosa abbia evitato di raccontare nei suoi celebri versi. Del resto, l'anno passato da Ulisse ad Aiàie insieme a Circe non aveva dato solo Telegono come frutto di quell'incontro: da un brevissimo passaggio della *Teogonia* di Esiodo, sappiamo che

*Circe figlia di Helios Iperonide  
generò unita in amore col mite Odisseo  
Agrio e il forte ed eccellente Latino.  
Poi diede alla luce Telegono, per grazia dell'aurea Afrodite  
Che lontano, in fondo alle isole divine,  
regnavano su tutti i Tirreni illustri.  
(Esiodo, trad. it. 1984, vv. 1011-1016)*

---

(IX sec.), importante fonte per la conoscenza del ciclo epico.

<sup>4</sup> *Odissea*, Libri X-XII.

Telegono, dunque, dopo Agrio e Latino, era l'ultimo di tre figli concepiti da Circe e Ulisse<sup>5</sup>. Ma è solo Telegono che impugna il suo destino di figlio non riconosciuto, in questa metafora psicopedagogica del *non-erede* che propongo attraverso la lettura del suo mito. Sembra che tra tutti, infatti, fosse Telegono l'unico con cui Circe avesse un rapporto di autentica condivisione: è lui il figlio cui la maga, consigliata da Atena, rivela il nome del padre e gli dona un'arma con cui difendersi nel viaggio per ritrovarlo.

Quello di Circe potrebbe essere pensato come un *maternage illuminato*, nel senso che il suo rapporto con Telegono non è dominato da una struttura clinicamente divorante, come nella relazione canonica che si verrebbe a creare, secondo Lacan, in quelle forme non sane di rapporto tra madre e figlio, in cui quest'ultimo è inghiottito dal desiderio di unione fusionale che lo estromette dal rapporto col mondo. Al contrario, Circe, nel suo orgoglio di donna autonoma e fieramente indipendente, non rimugina sul suo abbandono da parte di Ulisse, non cerca una vendetta attraverso il figlio, usato come mediatore della sua frustrazione di madre rifiutata. Circe rinuncia al figlio, mette in conto di perderlo per sempre, comprende la sua necessità di mettersi in viaggio alla ricerca della testimonianza paterna, donandogli la possibilità di confrontarsi con quell'eredità simbolica che non gli è stata elargita. In questo senso, Circe non è solo la maga "dalle molte pozioni", la *dolòessa* che raggira chi capita per la sua corte: è innanzitutto una madre che rinuncia a essere *tutta-madre* (*pas-toute-mère*, direbbe Lacan), cioè che introduce al figlio l'idea della presenza di un mondo esterno, di un *terzo* all'interno della diade madre-figlio. Attraverso questo antidoto alla claustrofobia del *maternage*, Telegono può desiderare un padre, cioè può *ereditare un desiderio*.

In più passi del suo insegnamento e dei suoi Seminari, Lacan insiste molto su un passaggio che potrebbe essere suggestivamente ritrovato all'interno di questa attitudine della maga, quello secondo il quale il compimento più auspicabile dell'Edipo è possibile attraverso un doppio binario: da una parte la funzione paterna deve poter attecchire sul figlio per liberarlo dalle secche del rapporto fusionale con la madre e dall'altra la madre deve permettere che un *terzo* (chiamiamolo, per semplicità, il *padre*), possa interferire nella somma dei rapporti tra lei e il figlio.

---

<sup>5</sup> In realtà, come sappiamo da altre fonti minori, è attribuita alla relazione tra Ulisse e Circe anche la nascita di una figlia, Rhome (cfr., tra le altre ricostruzioni, quella di Wiseman, 1995).

Telegono, in questo caso, prima ancora di incontrare un padre che lo ha privato dell'eredità simbolica, ha incontrato una madre che lo ha messo nella condizione di ricostruirla, di auto-finalizzarsi, di dotarsi di quella che Foucault chiamerà «*paraskeués*» (2001, trad. it. 2003, p. 285), cioè *auto-equipaggiamento*, *auto-dotazione* nei confronti del proprio destino.

Ma torniamo al protagonista di questa vicenda. Quando Telegono ebbe superato l'adolescenza, Circe pensò di rivelare al figlio che suo padre era Ulisse. Telegono, che già da tempo era divorato dalla curiosità di conoscere il suo genitore, non ci mise molto tempo a decidere di mettersi in viaggio alla volta di Itaca per poter guardare finalmente il padre negli occhi e metterlo di fronte alla responsabilità della sua discendenza abbandonata. Prima della partenza, la dea *polypharmaka* fornì al ragazzo una speciale lancia in cima alla quale aveva posizionato l'aculeo velenosissimo di un trigone, un pesce della famiglia delle razze. Dotato di questa arma micidiale che avrebbe dovuto provvedere alla sua incolumità attraverso i mari, Telegono salpò da Aiàie, viaggiando per molte settimane nelle acque del Mediterraneo, finché una tempesta lo lasciò accidentalmente e ignaro di dove fosse capitato, nel regno paterno. Sopravvissuto al naufragio sulle spiagge dell'isola e spinto dalla fame, Telegono si trovò ben presto a saccheggiare i campi e a fare razzia delle mandrie di Itaca, fino a quando Ulisse e Telemaco, accorsi per difendere i propri possedimenti dal saccheggio dell'estraneo, lo affrontarono e Ulisse fu colpito a morte dall'aculeo velenoso posto sulla lancia di Telegono, facendo avverare la profezia di Tiresia (nel Libro XI dell'*Odissea*), secondo la quale la morte sarebbe venuta a Ulisse *ex halós*, "dal mare".

Su quello che accadde in seguito le fonti sono confuse ma quasi tutte concordano su un epilogo in cui Telegono decise di portare con sé il corpo del padre assassinato per seppellirlo ad Aiàie e con lui, alla volta dell'isola di Circe, partirono pure Penelope e Telemaco. Dopo la sepoltura di Ulisse lontano da Itaca, Eugammone chiuderebbe il suo poema con un doppio matrimonio endogamico: congiunti dal dolore per la perdita dell'eroe, le due famiglie si sarebbero mescolate in uno strano connubio: Telegono avrebbe sposato Penelope e Telemaco avrebbe preso come moglie Circe, in uno strano doppio legame che sanciva un nuovo ordine delle cose e una futura, perpetua serenità.

## 2. *Telegono, il non-erede*

Alla luce di questa lettura, la Telegonia potrebbe essere pensata come un poema pedagogico della *filiazione senza eredità*, l'epopea dell'orfa-

naggio simbolico che ricerca la discendenza delle sue radici nella figura del padre assente. Ulisse è proprio questo per Telegono, in effetti: rappresenta l'assenza della testimonianza diretta.

Telemaco è più fortunato: può contare sul nobile lascito di un padre osannato in ogni angolo del mondo antico; è il figlio *giusto*, che attende che qualcosa gli ritorni dal mare, certo, ma la sua attesa giace sull'antecedente riconoscimento della sua figura di erede, che gli è data per diritto naturale. Telegono, al contrario, rappresenta l'archetipo di tutti quei figli che, fisicamente o no, non hanno potuto contare sulla messa in mora del debito generazionale, sull'attesa di una eredità, di un magistero, di una tradizione. Telegono è il *non-erede*, figura pedagogica molto più complessa e, a parer mio, molto più interessante, che ha davanti a sé un bivio: la scelta di disperdersi vittimisticamente nell'indistinto o, al contrario, quella di mettersi in viaggio per *incontrare un padre*, finanche uccidendolo per errore. Telegono sceglie la seconda strada, non cede al lamento dell'abbandono, non esita in atteggiamenti autocommiserativi né assume il sembiante di "vittima dell'Altro". In termini lacaniani potremmo dire che questo *non-erede* mette in atto la cosiddetta *rettificazione soggettiva*, ossia la dimensione in cui un soggetto assume su di sé la responsabilità della sofferenza che porta addosso: Telegono, come *figlio lacaniano*, non sfugge al suo percorso di soggettivazione ("dando la colpa" all'assenza dell'altro) ma è sempre implicato nella responsabilità di ciò che il suo *romanzo familiare* ha fatto della sua vita.

Telemaco *aspetta* il padre; Telegono *si mette in viaggio alla sua ricerca*. Il primo è il giusto erede, il secondo è il *non-erede* che non soccombe al suo orfanaggio in quanto possiede le risorse per poterlo elaborare. E queste risorse gli vengono soprattutto da Circe e dal suo mondo culturale, che, pur in assenza di padre fisico, ha trasmesso a Telegono il tema del padre simbolico (vero balsamo dell'Edipo), del padre inteso come *funzione* e come facoltà di desiderare qualcosa per la sua vita. Telegono, sebbene nella condizione del *non-erede*, ha ricevuto e interiorizzato il tema dell'eredità, che non è eredità di beni ma di *prospettive*.

La *Telegonia* ci mette di fronte a un *tertium non datur* del concetto di *eredità*: pare suggerirci che non è sufficiente pensare tale concetto in un doppio registro semantico, quello del figlio che eredita e quello del padre che elargisce. Tra la prima (incarnata da Telemaco) e la seconda (incarnata da Ulisse) esiste una terza posizione, quella di Telegono, che attivamente costruisce la sua eredità simbolica, fatta cioè non di beni materiali o di *insegne* della discendenza, ma della facoltà di re-immaginare la propria vita assumendo su di sé il significante del *Nome-del-Padre*

(come nel Seminario di Lacan su Joyce: cfr. Lacan, 2005) anche in assenza di padre *reale*.

Ecco allora che dall'incontro tra il mito della *Telegonia* e la psicopedagogia di Jacques Lacan, emerge una profonda riflessione sulla modificazione della figura paterna: quella del padre come *funzione* non necessariamente fisica, reale. Tutta l'opera lacaniana è attraversata caricamente dal tema della metafora paterna<sup>6</sup>: in senso strutturalista, per Lacan più che parlare di padre si dovrebbe parlare di *funzione paterna*, che può o meno essere incarnata in una figura storicamente determinata e che, al contrario, indica un *Terzo* che permette al soggetto di "ereditare un desiderio", cioè di pensare la propria vita come degna di essere vissuta al di là del godimento immediato e primario del *maternage*. La *funzione paterna*, spiega Lacan, è quella che consente di transitare dal mondo della natura a quello della cultura, di costituirsi come soggetti all'interno di un proprio personale universo di valori. E Lacan insiste molto sulla portata di questa funzione, che ha più a che fare con l'educativo che con il legame di sangue. Ci può essere funzione paterna in un contesto in cui manca un padre reale (riflessione molto attuale riguardo al tema delle famiglie monogenitoriali o in cui, per esempio, un coniuge è mancato prima di poter avere un'influenza sulla prole) e, al contrario, può esserci carenza di essa in una famiglia in cui esiste un padre reale che però non assolve alla sua funzione di testimonianza (il *Nome-del-Padre*).

Se la domanda è "cos'è un padre?", la risposta è "il padre è colui che permette di ereditare qualcosa (un desiderio)"; questo elemento che permette di ereditare qualcosa non è necessariamente un padre fisico ma una funzione che si pone nel ruolo della testimonianza.

E allora, se la pedagogia deve essere anche la disciplina che prende in carico i *non-eredi*, coloro che non possono contare sull'attesa di un padre/maestro/tutore importante, essa ha soprattutto il dovere di assumere il ruolo di rete che metta il soggetto nella condizione di *costruirsi un padre interiore*, come Circe, che ha permesso al figlio *non-erede* di mettersi in viaggio alla ricerca di un padre.

La pedagogia ha il ruolo di Circe, è *educatore* prima ancora che madre, biologicamente e anatomicamente connotata; è funzione che per-

---

<sup>6</sup> Soprattutto grazie a quanto esposto nel *Seminario III* (Lacan, 1981), nel *Seminario IV* (Id., 1994), nel *Seminario V* (Id., 1988), nel *Seminario XXIII* (Id., 2005) e negli scritti *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio* (in Id. 1966), *I complessi familiari nella formazione dell'individuo* (in Id., 2001), *Discorso sulla causalità psichica* (in Id., 1966), e *Dei Nomi-del-Padre* (Id., 2005).

mette di “incontrare un padre” e di vaccinarsi dalle derive più nichilistiche dell’orfanaggio, per trasformare il presupposto reale di *non-erede* in una condizione di *generatività simbolica*. E non a caso, nel mito narrato da Eugammona, Telegono elabora subito il lutto di un padre che ha ucciso lui stesso. Non si strappa gli occhi come Edipo, l’altro ignaro parricida della mitologia greca, ma prende in carico l’urna del padre, metafora della sua testimonianza, per consegnarla simbolicamente alla madre, che ne ha permesso l’introiezione.

Telegono, insomma, opera una *restituzione simbolica* del suo romanzo familiare.

### 3. Eredità e paternità simbolica

Il mito della *Telegonia*, come abbiamo visto, pare costituire una traccia metaforica molto suggestiva per risemantizzare le transizioni dei rapporti padre-figlio, soprattutto alla luce della modificazione del primo. Negli ultimi decenni, il tema del padre, della paternità e dell’eredità paterna pare stia diventando una sorta di *topos* che annoda attorno a sé un legame trasversale tra il pensiero pedagogico e le grandi trasformazioni culturali della società contemporanea. È come se il concetto di padre si stia in maniera sempre più esplicita flettendo su un significante che dice ben più di quanto il suo portato di significati originari facesse. Il padre della contemporaneità, del nostro tempo non è più quello che incarnava il pilastro di *auctoritas* della famiglia moderna: i suoi contorni sono sempre più evanescenti e dati da una sua supposta *evaporazione*. Non si tratta solo e semplicemente dell’*evaporazione* della figura paterna in seno all’economia relazionale della nuova famiglia, ma di un generale cedimento delle strutture di coesione sociale tradizionali.

All’interno delle scienze umane l’attuale dibattito internazionale pare convergere (con tutte le differenti sfumature disciplinari), almeno su un assunto comune: siamo di fronte a un nuovo paradigma socio-culturale caratterizzato da un depotenziamento dei sistemi di riferimento classici della Modernità. Percepriamo, insomma, i segni di quella che Ernesto de Martino definiva “apocalissi culturale” (1964, *passim*), ovvero uno stato di confusa ridefinizione delle nostre identità dovuto alla perdita di certezze, tipica dei “periodi di mezzo”, a causa del vertiginoso senso di vuoto generato dall’intercapedine tra visioni del mondo ormai antiquate e nuove forme sociali e culturali ancora non codificate. Che si tratti di trasformazioni del quotidiano, di crisi delle istituzioni, di terrorismo,

di fondamentalismi religiosi, di xenofobia, di politiche di inclusione sociale, di migranti e di tutti i drammatici esiti di tali questioni, pare di assistere – leggendo tra le righe e provando ad andare al *grado zero* di esse – a una eterna, problematica rettificazione sulla domanda di autorità simbolica: “quale *padre* mi proteggerà? Dietro quale autorità posso sentirmi sicuro? Cosa posso ereditare?”

Come scrive Žižek (2007, trad. it. 2009), la nostra epoca è contrassegnata dal fallimento dei cosiddetti *ordini simbolici*. L'ordine simbolico è la dimensione nella quale avviene, pedagogicamente, la *soggettivazione*. Oggi, secondo Žižek, l'ordine simbolico fallisce, e contemporaneamente si indebolisce il cosiddetto *grande Altro*, espressione psicoanalitica (formulata da Jacques Lacan) che designa un ordine *sovraindividuale* nel quale tutti siamo immersi e che può essere identificato nel linguaggio stesso, nella cultura, nella rete sociale, nelle istituzioni educative, nei riferimenti genitoriali, ecc. Il lacaniano *Grande Altro*, come struttura fondamentale dei codici linguistici, delle regole morali e dell'immaginario collettivo, che per secoli aveva tenuto insieme la *Kultur* (la *civiltà* in senso moderno), anche grazie all'interiorizzazione dei limiti e dei divieti che sottendono il suo legame sociale, per Žižek si sarebbe depotenziato, in compagnia delle sue figure proiettive di autorità simbolica. A questo proposito, Charles Melman (2002, trad. it. 2010) definisce *uomo senza gravità* il protagonista di questo nostro tempo caratterizzato dall'adozione spontanea di una morale nuova e di una relativa nuova economia psichica che poggiano su una mutazione dei modi di sentire il rapporto tra noi e gli altri. Questa modificazione epocale coincide col passaggio da un'economia psichica organizzata dalla *rimozione* (categoria centrale della Modernità freudiana) a un'economia psichica organizzata dall'*eccesso* (che rappresenta il nucleo antropologico della contemporaneità). In altre parole, i *metarecits* (Lyotard, 1979, trad. it. 1981) che sostenevano i processi relazionali del soggetto moderno (il Partito, la scuola, i sistemi ideologici, le autorità simboliche), fornendogli fisiologicamente una struttura *normativa* (psicoanaliticamente, una *castrazione simbolica*), nel loro allentamento hanno fatto emergere una nuova dimensione aporetica che caratterizza la nostra epoca.

Che si legga l'attualità attraverso una lente filosofica, quella (per esempio) della fine della Modernità; che la si decifri attraverso un'analisi sociologica, seguendo gli esiti ultimi delle grandi teorie della mondializzazione nate negli anni Novanta; che si tenti un'antropologia delle nuove emergenze politiche e sociali; in tutti questi possibili orizzonti, mi pare che mai come in questo periodo (probabilmente dai tempi delle *Bildung*

classica) la pedagogia possa ricoprire il ruolo di sapere che tenga annodate tutte le epistemi che concorrono a disegnare una nuova fotografia dell'esistente. Al sapere pedagogico viene quasi presentata l'inderogabile esigenza di assumere su di sé la chiave di volta per interpretare l'attuale modificazione dei costumi sociali, rappresentando il filo rosso di tutte le *humanities*. E forse questa esigenza è corroborata proprio da categorie che la pedagogia include tra le sue più fondamentali questioni. *In primis* la categoria di *eredità simbolica*, che si sta modificando in una sorta di cartina al tornasole per la lettura di interrogativi molto più complessi delle tradizionali questioni legate al tema della famiglia nucleare.

Alla pedagogia la grande carica suggestiva e metaforica del mito greco lascia *in eredità* la sfida di continuare ad assumersi il mandato simbolico dei processi di soggettivazione della società contemporanea, lasciando intravedere come possibilità per fronteggiare le nuove sfide educative, gli *exempla* di Telegono, il *non-erede* che si mette, ancora un volta, in viaggio alla ricerca di un padre che non lo ha mai riconosciuto. E in questo viaggio eredita il proprio riconoscimento.

### Riferimenti bibliografici

- Allen T.W. (1912): *Homeri Opera*. Oxford: Clarendon Press.
- Becchi E. (2006): *Per una storia libidica della fiducia*. In AA. VV., *Quaderno di Comunicazione n. 6, Fiducia/Sicurezza*, Roma: Meltemi, pp. 47-54.
- Bernabé A. (1987), *Poetarum Epicorum Fragmenta*. Lipsia: B.G. Teubner Stuttgart und Leipzig.
- Bettini B., Franco C. (2010): *Il mito di Circe. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*. Torino: Einaudi.
- Bonetta G. (2014): *Fuga dall'identità*. Roma: Armando.
- Cambi F. (2010): *La cura di sé come processo formativo*. Roma-Bari: Laterza.
- Davies M. (1988): *Epicorum Graecorum Fragmenta*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- de Martino E. (1964): Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche. *Nuovi Argomenti*, n. 69-71, pp. 105-141.
- Debiasi A. (2004), *L'epica perduta. Eumelo, il Ciclo, l'Occidente*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Esiodo, *Teogonia*. Trad. it. a cura di G. Arrighetti. Milano: Feltrinelli, 1984.
- Fabbri M. (2012): *Il transfert, il dono, la cura*. Milano: FrancoAngeli.
- Foucault M. (2001): *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-82)*. Trad. it. Milano: Feltrinelli, 2003.
- Gennari M. (2001): *Filosofia della formazione dell'uomo*. Milano: Bompiani.
- Granese A. (2003): *Principia educationis*. Padova: Cedam.

- Hartmann A. (1915): *Untersuchungen zur Rekonstruktion der Telegonia des Euegamon von Kyrene I. Die mytographischen Überlieferung*. München: C.H. Beck.
- Hartmann A. (1917): *Untersuchungen über die Sage vom Tod des Odysseus*. München, C.H. Beck.
- Lacan J. (1966): *Scritti*. Trad. it. Torino: Einaudi, 1974.
- Lacan J. (1973): *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*. 1964. Trad. it. Torino: Einaudi, 1979.
- Lacan J. (1981): *Il Seminario. Libro III. Le psicosi (1955-1956)*. Trad. it. Torino: Einaudi, 1985.
- Lacan J. (1994): *Il Seminario. Libro IV. La relazione oggettuale (1956-1957)*. Trad. it. Torino: Einaudi, 2007.
- Lacan J. (2001): *Altri scritti*. Trad. it. Torino: Einaudi, 2013.
- Lacan J. (2005): *Il Seminario. Libro XXIII. Il Sintomo (1975-1976)*. Trad. it. Roma: Astrolabio, 2007.
- Lyotard J.F. (1979): *La condizione postmoderna*. Trad. it. Milano: Feltrinelli, 1981.
- Massa R. (1986): *Le tecniche e i corpi. Verso una scienza dell'educazione*. Milano: Unicopli.
- Melman C. (2002): *L'uomo senza gravità. Conversazioni con Jean-Pierre Lebrun*. Trad. it. Milano: Bruno Mondadori, 2010.
- Madrussan E. (2017): *Educazione e inquietudine*. Como: Ibis.
- Mortari L. (2006): *La pratica dell'aver cura*. Milano: Bruno Mondadori.
- Omero, *Odissea*. Trad. it. a cura di G.A. Privitera. Milano: Mondadori, 1991.
- Pesare M. (2015): *Per una "psicopedagogia del soggetto" di indirizzo lacaniano*. In M.S. Tomarchio, S. Olivieri (a cura di): *Pedagogia militante. Diritti, culture, territori*. Pisa: ETS.
- Recalcati M. (2011), *Cosa resta del padre?*. Milano, Raffaello Cortina.
- Recalcati M. (2012): *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*. Milano: Raffaello Cortina.
- Recalcati M. (2013): *Il complesso di Telemaco. Genitori e figli dopo il tramonto del padre*. Milano: Feltrinelli.
- Recalcati M. (2017): *Il segreto del figlio*. Milano: Feltrinelli.
- Riva M.G. (2004): *Il lavoro pedagogico come ricerca dei significati e ascolto delle emozioni*. Milano: Guerini e Associati.
- Semeraro A. (2005): *Omero a Baghdad*. Roma: Meltemi.
- Semeraro A. (2007): *Pedagogia e comunicazione. Paradigmi e intersezioni*. Roma: Carocci.
- Sola G. (2004): *Umbildung. La «trasformazione» nella formazione dell'uomo*. Milano: Bompiani.
- West M.L. (2003): *Greek Epic Fragments. From the Seventh to the Fifth Century*. London: Harvard University Press.
- Wiseman T.P. (1995): *Remus. A Roman Myth*. Cambridge: Cambridge University Press.

Žižek S. (2010): *Vivere alla fine dei tempi*. Trad. it. Milano: Ponte alle Grazie, 2011.

Žižek S. (2007): *Leggere Lacan. Guida perversa al vivere quotidiano*. Trad. it. Torino: Bollati Boringhieri, 2009.