

L'AL DI LÀ DEL FEMMINILE: NOTE PER UNA LETTURA DASEINSANALITICA DEL TRANSESSUALISMO MASCHILE

R. VITELLI

*Le identità appaiono fissate e solide solo quando sono viste,
per un attimo, dall'esterno*
Z. Bauman

Mi chiamano Agrado perché per tutta la vita ho sempre cercato di rendere la vita gradevole agli altri... Oltre che gradevole sono molto autentica. Guardate che corpo... tutto su misura. Occhi a mandorla 80 mila. Naso, 200, buttateli tutti perché l'anno dopo me l'hanno ridotto così con un'altra bastonata. Tette, due, perché non sono mica un mostro, però le ho già super ammortizzate. Silicone: naso, fronte, zigomi, fianchi e culo. Un litro sta sulle 100 mila, perciò fate voi il conto perché io già l'ho perso. Limatura della mandibola 75 mila. Depilazione definitiva col laser, perché le donne vengono dalle scimmie quanto l'uomo, sino a 4 sedute, però se balli il flamenco ce ne vogliono di più, è chiaro. Quello che stavo dicendo è che costa molto essere autentica, signora mia... e in questo non bisogna essere tirchie, perché una più autentica è quanto più somiglia all'idea che ha sognato di se stessa.

P. Almodovar

Una strana perplessità mi sorprese quasi quindici anni fa di fronte ad un soggetto di sesso maschile che diceva di sé di sentirsi donna e che per tale motivo chiedeva che i suoi organi genitali gli venissero asportati, per essere sostituiti da qualcosa che, almeno sul piano del *visibile*, ri-

producesse i corrispettivi organi femminili¹. La silente, per lo più “ovvia” corrispondenza tra il corpo sessuato ed il vissuto soggettivo di appartenenza ad un dato genere sessuale sembrava disarticolarsi, mostrando evidentemente l'irriducibilità dell'uno all'altro dei due termini.

Identità personale, corpo e genere, *Koerper* (corpo-anatomico, corpo-oggetto, corpo-che-ho) e *Leib* (corpo vivente o corpo proprio²), naturalità del corpo e sua fondazione discorsiva, *neutralità* del *Dasein* e corpo *sessuato*³, *autenticità* ed *inautenticità*, fondo biologico e costruzione sociale del genere sessuale, differenze di genere, identità e società, coscienza pre-riflessiva e coscienza riflessiva, soggetto, suo statuto e sua definizione nello spazio intersoggettivo, costituiscono tutte opposizioni nuovamente messe in tensione dialettica all'interno di tale campo della clinica, con un apparente scompaginamento delle categorie con cui, da psicologi, da clinici o da psichiatri, siamo soliti ritagliare, ri-

¹ La questione transessuale trova oggi in Italia una propria modalità di regolamentazione giuridica attraverso la legge 164 del 14/04/1982, intitolata *Norme in materia di rettificazione di attribuzione di sesso*. Sostanzialmente con tale dispositivo viene sancita la possibilità di rettificazione dell'atto anagrafico, e quindi del nome e del sesso anagrafico, in forza di una specifica sentenza del tribunale passata in giudicato. Tale sentenza viene ad essere emessa in caso di accertata ed intervenuta modifica delle caratteristiche anatomiche del sesso, modifica realizzata a sua volta anch'essa in forza di idonea autorizzazione rilasciata dal giudice. Costituisce ormai prassi consolidata che quest'ultimo disponga con ordinanza, in forza di uno specifico passaggio dell'articolo 2 della Legge, «l'acquisizione di consulenza intesa ad accertare le condizioni psico-sessuali dell'interessato». È dunque in quanto consulenti tecnici di ufficio o consulenti tecnici di parte che gli psichiatri o gli psicologi clinici si trovano a dover intervenire. Quasi mai, infatti, il soggetto transessuale produce spontaneamente una domanda di interrogazione sulla propria vicenda clinica ed esistenziale. Tale assenza si pone evidentemente come elemento quanto mai significativo e di essa proveremo a dare una possibile chiave interpretativa all'interno del presente contributo.

² Relativamente alle questioni inerenti la traduzione del termine tedesco, cfr. d'Ippolito, p. 76.

³ Il riferimento è alla notazione sartriana, presente nella sua maggiore opera *L'Essere e il Nulla* (p. 469) poi sviluppata da Jaques Derrida in *Geschlecht. Differenza sessuale, differenza ontologica* (1987-2003), a proposito della *neutralità* del *Dasein* heideggeriano e della mancata articolazione da parte del filosofo tedesco di un pensiero relativo alla differenza sessuale. A tale proposito, ci piace qui ricordare come l'irriducibilità del genere all'ordine del biologico, ma allo stesso tempo la necessità di un pensiero della differenza sessuale, sembrano potersi ben cogliere nelle parole di L. Binswanger: «Il genuino “esser noi” [*Wirheit*] di Io e Tu è sempre maschile e femminile in un duplice significato, nel senso cioè che la *Wirheit* in questione è essa stessa maschile e femminile, e lo è ogni suo membro» (1942, p. 683).

collocare i fenomeni propri al nostro campo del sapere: dove collocare, infatti, il soggetto di cui sopra? La sua parola rimanda al campo della nevrosi, della psicosi, della perversione? È egli affetto da un Disturbo Grave (*Malignant*) di Personalità, come ebbe a dire Robert J. Stoller⁴, colui che per primo ha sollevato la necessità di un'interrogazione psicoanalitica di tale campo della clinica? L'ideazione delirante, vera e propria pietra angolare della nosografia psichiatrica⁵, vacilla, o per meglio dire sembra vacillare a quanti continuano a riferirsi ad essa, a dispetto dei quasi cento anni dalla pubblicazione della psicopatologia generale jaspersiana, articolandola solo ed esclusivamente sul contenuto psichico, sulla verità/falsità di esso, e non su quella radicale trasformazione della modalità dell'esperire (Ballerini, 2008), su quella più radicale metamorfosi della coscienza coincidente con la crisi della coscienza sensoriale di sé (delirio schizofrenico) o con la tragica caduta dell'identità di ruolo (delirio melanconico) (Stanghellini) che al contrario la sostanziano. Ma non è a ciò che intendiamo riferirci nel presente contributo, o per lo meno non principalmente; non è infatti riferendoci a specifici ordinatori nosografici che intendiamo procedere: nostra intenzione è provare ad individuare gli specifici dispositivi antropologici, gli *a priori esistenziali* che fondano la condizione in oggetto. Ciò che qui si mostra non è, infatti, solo o semplicemente un trascendere la *contingenza* del proprio corpo sessuato, un ergersi del soggetto al di sopra della propria *fatticità* attraverso i progressi della tecnica medica, quanto piuttosto una specifica e più complessa possibilità esistenziale, nei termini binswangeriani, una determinata ed articolata declinazione dell'*esserci nel mondo* o per meglio dire dell'*esserci-con-l'altro* (*mit-Dasein*).

Non sarà nostra intenzione ragionare sulla possibile origine della condizione transessuale, quanto piuttosto, con Cargnello, interrogarci sul «chi è, come è ed in che mondo è» la presenza transessuale. Se, come sottolineato da Federico Leoni in un suo recente contributo, il gesto fondamentale della fenomenologia è sicuramente l'epochè, ovvero sia quell'operazione di messa fuori gioco dei significati e delle conoscenze abituali delle e sulle cose, proveremo a guardare in maniera quanto più “ingenua” è possibile⁶ a quella specifica modalità di declina-

⁴ Per una rivisitazione critica del pensiero di Robert J. Stoller rimandiamo al nostro Vitelli, 2001.

⁵ «Il delirio è stato considerato in tutti i tempi come il fenomeno fondamentale della pazzia: delirante e malato di mente significano la stessa cosa» (Jaspers, 1964, p. 100).

⁶ In realtà è evidente come tale operazione non corrisponda propriamente all'epochè husserliana, valendo qui tale riferimento in senso estensivo e non tec-

zione dell'esistenza che è l'esistenza transessuale, interrogando giustappunto la sua parola, ma anche la parola di quella scienza che, a proposito della prima, rivendica per sé l'unica possibilità di giurisdizione: la psichiatria. Per affrontare un siffatto tema, tema che evidentemente scotta, occorre necessariamente mettere da parte le differenti ideologie che, frapponendosi fra noi e l'oggetto, non lasciano che esso venga a manifestarsi da sé, per come esso è. La questione transessuale è in effetti attraversata da una serie di discorsi che ne definiscono e plasmano la stessa natura. Discorsi in realtà che, come avrebbe detto Foucault, plasmano i corpi⁷. Compito iniziale, dunque, sarà quello di decostruire

nico. Allo stesso tempo è bene notare come una "limpidità" non risulti in effetti, qui come altrove, mai fino in fondo realizzabile, essendo tale sguardo pur sempre messo in forma a partire dal campo del linguaggio. Si tratta più semplicemente, in tale sede, di definire esattamente gli oggetti che vengono ad organizzare il campo d'esperienza, adeguando necessariamente ad essi il metodo ed i riferimenti necessari all'indagine: «Il vero metodo segue dalla natura delle cose da studiare, non dai nostri pregiudizi e modelli precostituiti» (Husserl, 1994, p. 43).

⁷ L'assunzione della nosografia medico-psichiatrica, che pure sembra inevitabile in virtù della necessità dell'assunzione di un linguaggio condiviso all'interno della "comunità scientifica" – è bene ricordarlo – non è mai un'operazione di per sé neutra, un'opzione come altre, e ciò se si considera che l'atto di denominazione prodotto ha inevitabili effetti sugli stessi processi di soggettivazione dati all'interno di un dato contesto storico-sociale. Come scriveva Pier Aldo Rovatti: «È l'individuo stesso che trova nella cultura terapeutica che lo interpella tutti gli elementi discorsivi (con i loro effetti pratici e sociali) per costruire la propria identità di soggetto» (pp. 26-27). Se si considera ciò, appare ancora più significativo quanto raccontato da una delle persone transessuali intervistate da Porpora Marcasciano alcuni anni fa: «Ritornai a casa a tredici anni compiuti, quando mi iscrissi alle scuole superiori [...]. Fu in quel periodo che si è messo in moto un meccanismo che io considero di ricerca. La coscienza di chi ero cominciava ad affacciarsi, sempre più prepotentemente. Non so se sono stati gli ormoni che si sono messi in moto o io che stavo maturando, ma in quel periodo è cominciata l'attrazione fisica verso i ragazzi ed ho cominciato a farmi dei problemi e a pormi delle domande a cui quasi mai riuscivo a dare delle risposte. Mi riferisco alla mia adolescenza, quindi alla fine degli anni Cinquanta, anni in cui non si parlava ancora di transsessualismo né di travestitismo ed anche l'omosessualità era una pratica innominabile. Io stessa non sapevo niente di niente ed anche la mia percezione profonda non aveva una fisionomia perché non c'erano punti di riferimento. La prima notizia che ebbi fu come la folgorazione sulla via di Damasco o il terzo mistero di Fatima, la lessi su un giornale e parlava di una svedese che aveva fatto il primo intervento per cambiare sesso. La notizia mi incuriosì molto, perché mi toccava profondamente e per la prima volta compresi ed imparai che dentro Roberto ci potesse essere Roberta e da quel giorno nulla fu più come prima» (pp. 25-26). La rilevanza di tali questioni ha portato alcuni anni fa Colette Chiland a par-

tali discorsi e solo successivamente provare a riconoscere l'interna architettura di tali condizioni esistenziali.

Sebbene la modalità di etichettamento sia mutata nel tempo, così che oggi si tende a parlare di Disturbo dell'Identità di Genere e non più di transessualismo⁸, non è sostanzialmente mutato l'oggetto che attraverso

lare di "mediagenesi": «Accanto alla iatrogenesi, occorre qui coniare una nuova parola: mediagenesi: senza la formidabile (*redoubtable*) amplificazione dei mezzi di comunicazione, la medicina da sola non sarebbe mai stata in grado di produrre una siffatta diffusione del fenomeno. È attraverso la lettura di giornali, riviste, l'ascolto di programmi radiofonici o la visione della televisione che i pazienti giungono a dare un nome al loro malessere, convincendosi di essere transessuali» (2003, p. 20). Gli effetti di tali processi sono tanto più rilevanti se si considerano le conseguenze prodotte sul *reale* del corpo, come frequente perdita del piacere sessuale o come frequenti complicanze degli interventi chirurgici (cfr. Belgrano e Bucci, in particolare pp. 303-307).

⁸ Il termine "transessualismo", dopo essere comparso senza alcuna valorizzazione specifica nell'opera di Hirschfeld, ritorna nel dicembre del 1949 in forma aggettivale, e precisamente quando David O. Cauldwell (in *SEXOLOGY MAGAZINE*) descrisse il caso di una ragazza che desiderava "ossessivamente" essere un uomo; la condizione di questa giovane fu classificata da Cauldwell come *psychopathia trans-sexualis*, espressione che esplicitamente rinvia al titolo dell'opera di Krafft-Ebing, *Psychopathia Sexualis*. La definizione si guadagna tuttavia definitivamente il suo posto nella storia della "scienza" solo qualche anno più tardi, allorquando nel 1953, sull'*INTERNATIONAL JOURNAL OF SEXOLOGY*, viene pubblicato un lavoro dal titolo *Transvestitism and Transsexualism*, il cui autore è Harry Benjamin, gerontologo e sessuologo. Con il passaggio dall'uso aggettivale a quello sostantivale, al transessualismo viene ora riconosciuta, per l'appunto, una propria autonoma sostanzialità. Nonostante la pubblicazione del testo di Benjamin, tale condizione resta, comunque, per diversi anni a margine dei sistemi di classificazione ufficiali prodotti dall'APA, l'associazione degli psichiatri statunitensi. Vi entra addirittura soltanto nel 1980, a partire, cioè, dalla terza edizione del DSM, il celebre manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali, con l'aggiunta di altre due condizioni, rispettivamente denominate "Disturbo dell'Identità di Genere dell'Infanzia" e "Disturbo dell'Identità di Genere Atipico". Nella versione rivisitata della terza edizione del manuale statunitense, pubblicata nel 1987, viene aggiunta un'ulteriore categoria diagnostica, anch'essa relativa ai soggetti in età adulta o adolescenziale, denominata "Disturbo dell'Identità di Genere dell'adolescenza e dell'Età Adulta, tipo non transessuale" (GIDAANT). A partire dalla IV edizione del manuale (1994) la locuzione transessualismo, infine, scompare definitivamente, venendo ad essere identificata un'unica condizione definita "Disturbo dell'Identità di Genere" (DIG). Essa, viceversa, permane all'interno della X edizione dell'*International Classification of Diseases* messa a punto dall'Organizzazione Mondiale della Sanità (1993) e continua spesso ad essere utilizzata all'interno della letteratura scientifica. In ogni caso, per una più puntuale ricostruzione storica e critica di tali spostamenti rimandiamo a Bottone *et al.* ed al nostro Vitelli *et al.*

tali parole viene designato: come si diceva poc'anzi, sostanzialmente il destino di un uomo che dice di sé di sentirsi donna e che per tale motivo chiede di modificare l'apparenza del proprio corpo⁹. Tale definizione assume quali riferimenti ultimi, irriducibili, da una parte il corpo anatomico, dall'altra l'identità di genere, laddove se per il primo il ricorso alla categoria del biologico si realizza in maniera esplicita, nel secondo viene solo implicitamente alluso. È solo a partire da una siffatta operazione di riduzione del mentale al cerebrale, infatti, che il costrutto relativo all'"identità di genere" può venire, innanzitutto sostanzializzato e quindi spostato più o meno alla periferia del soggetto (identità nucleare di genere, identità di ruolo di genere)¹⁰. Solo siffatte pratiche discorsive, del resto, potrebbero giustificare sul piano strettamente logico quella che, con una locuzione che dà da pensare, viene detta "riattribuzione chirurgica del sesso". L'intervento demolitivo-ricostruttivo degli organi genitali rappresenta, infatti, l'unico caso in cui il chirurgo interviene in maniera radicale e massiccia sul corpo del paziente, ed in particolare sui suoi organi riproduttivi in assenza di chiare anomalie, venendo ad avere, dunque, quale proprio *telos*, il *ri-accordo*, ottenuto per *via ortopedica*, di *due parti del corpo* non armonizzate tra di loro, semplicemente per un bizzarro errore della natura.

I. IL TRANSESSUALISMO, IL MANIERISMO BINSWANGERIANO E L'AL DI LÀ DEL FEMMINILE

Tra le opere binswangeriane, quella sulle tre forme di esistenza mancata, ed in particolare la terza delle sue ricerche, quella sul manierismo, consente probabilmente di gettare nuova luce sulla condizione transessuale, ben al di là delle istanze riduttivistiche e semplificatrici delle più

⁹ In realtà la condizione riguarda i soggetti di entrambi i sessi. Il transsessualismo maschile rappresenta, comunque, una condizione decisamente più frequente rispetto a quello femminile, con un rapporto maschi/femmine in età adulta pari all'incirca a 3 ad 1 (APA, 2000). Ricerche più recenti sembrano comunque indicare un'inversione di tendenza con un aumento progressivo delle richieste di intervento clinico da parte di donne (Ravenna e Chianura). Le questioni sottese nei due casi sono, per quella che è stata la nostra esperienza clinica maturata in questi anni, e per quello che la stessa letteratura scientifica va affermando (Rubin), sostanzialmente differenti. Nel nostro caso ci riferiremo qui ai soggetti biologicamente maschi, sebbene, in alcuni passaggi, le considerazioni che produrremo potrebbero ben essere riferite ai corrispettivi soggetti femminili.

¹⁰ Per una revisione critica delle teorie facenti capo ad un rigido determinismo biologico, cfr. Rogers.

diffuse sistematizzazioni nosografiche, come anche delle spesso artificiose ricostruzioni etiopatogenetiche. Per una serie di motivi che diverranno più chiari strada facendo, è dunque da qui che a mio parere conviene partire. Per quanto il passo sia particolarmente lungo, conviene proprio perché centrale nell'economia del discorso, seguire su tale argomento Arthur Tatossian nel suo riprendere il discorso binswangeriano:

Il manierismo è l'azione di elevarsi grazie ad altro da sé: l'elevazione manierata non è crescita naturale, crescita propria del sé, ma ascensione strumentale e fittizia verso un'altezza voluta e non naturale. È qui che appare il carattere intenzionale del manierismo, ma l'intenzione non procede da una volontà integrata al centro della personalità ma situata alla sua periferia. La Presenza manierata privilegia il periferico e l'esteriore a spese del centrale e dell'interiore. L'intenzione cosciente del manierismo ha dunque il senso di un aiuto tecnico che il manierato si dà. [...] Questi tratti sono presenti nel manierismo artistico che tende a spostare un essere naturale – l'arte classica – esagerandone le caratteristiche verso forme rigide e volute artificialmente (Pinder), mentre il manierato «sposta un essere ed un divenire naturale, cioè la sua natura originale, nell'atmosfera di un'intenzione d'azione». Se il manierismo artistico ha bisogno di un altro da sé, di un tipo generale già cristallizzato nella vita pubblica, allo stesso modo il manierato cerca un modello cui rifarsi, un modello di stabilità nella quotidianità della sfera dell'anonimo (On) come tipo generale. Poco importa che lo utilizzi copiandolo o opponendovisi di proposito o no: nei due casi, c'è decadenza nella sfera dell'Anonimo, dell'inautenticità. [...] La presenza manierata si accontenta di questa pseudo-autonomia, di questa autonomia (Selbstand) «ottenuta in grazia di un modello Anonimo (On)» – che è contraddizione e menzogna, menzogna a se stessi. Il manierismo è in questo modo essenzialmente “scissione” della Presenza che mette su di sé una maschera, un velo, una corazza [...]. Per essere esatti, il manierismo non è esistenza sotto la maschera, ma esistenza come e nella maschera ed anche come riflesso di Sé, naturalmente illusorio, gelosamente protetto.

Se il manierato sceglie di essere una maschera invece di accontentarsi della sua assenza, è perché la Presenza senza abitazione e senza autonomia comporta il dominio insopportabile dell'Angoscia, del Dubbio e della Disperazione sulla Fiducia

(Confiance). *Esso cerca dunque appiglio ad un modello preso a prestito dall'Anonimo, non per "fare bella impressione" sull'Altro, ma per garantirsi un terreno che non può darsi da solo – vano tentativo, d'altronde, perché l'Essere Anonimo non implica il possesso di una base. La sproporzione antropologica del manierismo si pone tra l'essere-Sé^[11] e l'essere-Anonimo, senza mai giungere alla proporzione mantenuta dalla presenza nell'essere sano (pp. 39-40).*

Ora, a ben vedere, è possibile ritrovare nella figura antropologica del manierismo alcune delle principali questioni proprie anche alla clinica del transessualismo¹²: la necessità di una "strumentalità" per la tenuta della presenza ed il situarsi di questa alla periferia, in altri termini il privilegio accordato all'esteriorità ed al periferico, ma soprattutto il tema della maschera e del riferimento all'*On*, all'*Anonimo*¹³. Se – come ci ricordava Tatossian, in realtà riferendosi abbastanza letteralmente a Binswanger – il manierismo può ben essere inteso quale effetto di una

[11] Poiché vi si farà riferimento, quanto affermato più avanti relativamente all'opposizione tra *Eigen*, "Proprio Essere-Sé" ed "Essere-Anonimo", opposizione che trova nelle idee binswangeriane un proprio riferimento, richiede una sia pur breve chiarificazione: con il riferimento a tali termini, non ci si vorrà riferire, nell'economia complessiva del discorso, ad una categoria sostanzializzata, valendo esclusivamente la suddetta opposizione quale momento/movimento *dialettico-tensivo*.

¹² È da rilevare come la figura antropologica del manierismo sia stata considerata in senso trasversale come propria a differenti campi psicopatologici (Noto Campanella ed Ermentini). Recentemente, essa è stata riferita, oltre che alla schizofrenia, come nelle originarie intenzioni binswangeriane, anche alla posizione del soggetto "normale" (essere *guindé, précieux, raidi, hautain, affecté, sophistiqué*), comunque produttore sull'altro da sé fastidio ed irritazione, ed a quella del soggetto isterico, teatrale e capriccioso (Charbonneau, 2001). A nostro avviso, d'altra parte, è oggi forse proprio nel transessuale che essa trova una più chiara evidenza declinativa.

¹³ Si badi bene come nel discorso binswangeriano le forme di esistenza mancata non andassero intese quali espressioni di un essere *alienus*, quanto piuttosto come «l'autonomizzazione di possibilità di essere immanenti alla condizione umana». In altri termini, vogliamo sottolineare con ciò come nessuno possa ritenersi estraneo all'ordine dell'*On*, definendosi, come ricordava Heidegger, l'esistenza inautentica principalmente a partire dal *Das Man*, dalla categoria del *Si*. In senso più generale riteniamo necessario tornare a sottolineare la necessaria subordinazione del soggetto all'ordine del linguaggio. Sul tema dell'implicazione personale ed emotiva di ciascuno nei discorsi sul sesso, sulla rilevanza di questi nella stessa declinazione dell'identità personale, cfr. Foucault.

sproporzione antropologica tra il soggetto posto al di dietro e la maschera, fino alla possibile risoluzione del primo nella seconda, ciò non sembra quasi sempre vero nel caso del transessuale, laddove in questo caso la maschera è quella della *femminilità*? E quest'ultima, come può essere correttamente intesa? A cosa esattamente il soggetto transessuale fa riferimento quando dice di sé di essere abitato da un'anima femminile¹⁴? Se per la gran parte delle persone va da sé la coincidenza del corpo sessuato e del vissuto di appartenenza ad un dato genere sessuale; se anzi, con Freud e Lacan, possiamo dire che la presenza/assenza del significante della differenza sessuale è passaggio essenziale nel processo di soggettivazione, a cosa o – per meglio dire – quali sono le categorie che vengono ad essere inaugurate da tale significante? Se è soltanto all'interno di un determinato campo enunciativo, delle sue forme, che il soggetto parlante può definire se stesso, se – come scriveva Foucault – «le regole di formazione si collocano non nella “mentalità” o nella coscienza degli individui, ma nel discorso stesso [e] conseguentemente, e secondo una specie di anonimato uniforme, si impongono a tutti gli individui che cominciano a parlare in quel campo discorsivo» (p. 83), la categoria del genere sessuale di cui il transessuale ci parla, nel cui campo in maniera inequivoca egli si colloca¹⁵, richiede, è evidente, un'interrogazione supplementare, se si vuole un'azione, appunto,

¹⁴ Illuminante al riguardo è la notazione di Callieri nel discutere il tema della maschera quale *topos* della “clinica dell'identità”: «Ma fin a che punto il *travestimento* può dirsi *maschera*? L'idea di entrare nell'universo dell'altro sesso facendo finta di esserne parte la chiamerei piuttosto il *gioco dell'attribuzione*» (Callieri 2001c, p. 82).

¹⁵ Con tale posizionamento nel discorso, il transessuale, è evidente, si colloca diversamente dal *transgender*, ovverossia da colui che rivendica per sé un darsi *al li dà* di un rigido binarismo dei generi e non desidera sottoporsi ad alcun intervento demolitivo-ricostruttivo degli organi genitali (Prince): in questo caso, infatti, sembra si sia effettivamente vicini a quelle ideologie *queer*, ovverossia a quelle ideologie rivendicanti la possibilità di “mescolanze e alterazioni libere dalle grandi narrazioni sessuate”. La possibilità, dunque, di “singolarità disidentificate ed auto-generate” (Di Stefano, p. 14), libere di scivolare e disarticolare le categorie di genere prestabilite a livello sociale. Una siffatta possibilità esistenziale si rivela nel caso del transessuale non articolabile. È pur vero che lo stesso *transgender*, d'altra parte, giunge in fasi più o meno avanzate del proprio percorso a richiedere una modifica delle caratteristiche morfologiche degli organi genitali, facendo in questo caso dubitare della effettiva diversità delle due condizioni: in realtà, a nostro avviso, è come se in tali casi, ad un certo punto, le questioni più profonde sino a quel momento taciute o diversamente “lavorate”, dovessero trovare, attraverso un vero e proprio salto quantico, un nuovo punto di appoggio, questa volta nel *reale* del corpo.

di decostruzione. Lo stesso corpo, del resto, non si dà, come un'ampia mole di ricerche testimonia, al di fuori dell'ordine della parola. «Non c'è nessun corpo “vissuto” o “vivente” – scrive Federico Leoni – fuori dalle parole della sua tradizione e della sua grammatica, al di fuori della posizione “metafisica” del soggetto umano, al di fuori dei problemi che essa impone a quel soggetto costituendosi come disciplina» (p. 151). Tali parole sembrano riecheggiare le idee espresse da Thomas Laquer: «Quasi ogni cosa possiamo *dire* sul sesso (comunque questo venga inteso) contiene di già un'affermazione riguardo al genere. Il sesso è situazionale [...] come la condizione umana, è contestuale. I tentativi di isolarlo dal suo ambiente discorsivo, socialmente determinato, sono condannati al fallimento [...] quel corpo privato, circoscritto, stabile che sembra stare alla base delle nozioni moderne della differenza sessuale è anch'esso il prodotto di movimenti culturali specifici, storici» (pp. 17-23)¹⁶. Non si tratta qui ovviamente di negare la *naturalità* del corpo, di negarne la *realtà*, di obiettare la *veridicità* di quanto affermato, descritto, rappresentato, fotografato negli atlanti di anatomia, ma nel ricollocare pur sempre tutto ciò nell'ordine del discorso.

D'altra parte, se l'iscrizione del corpo nel campo del linguaggio e la sua “lettura” realizzata a partire da esso potessero apparire a qualcuno

¹⁶ L'interesse per l'opera di Thomas Laquer, al di là delle questioni generali sopra discusse, è, d'altra parte, da riferirsi soprattutto al notevole lavoro di ricostruzione storica del rapporto tra il corpo sessuato, la sua rappresentazione e la sua descrizione: attraverso un attento lavoro di analisi dei testi, egli giunge ad osservare come solo a partire dal XVIII secolo si fosse andato affermando un modello bisessuale. Sino a quel momento, infatti, era ampiamente diffuso un modello monosessuale, all'interno del quale il corpo femminile veniva inteso come una versione minore di quello maschile, venendo pensati, visti e rappresentati gli organi genitali femminili, finanche sulle tavole dei più grandi anatomisti del XVI e del XVII secolo, come versioni introflesse dei genitali maschili: la vagina come pene, l'utero come scroto. Sull'impossibilità di uno sguardo puro all'interno dell'ordine dell'ovvio, valgono qui le note di E. Garroni: «Un caso di pura percezione, svincolata da un ambiente linguistico, non è individuabile in concreto, né propriamente osservabile, dal momento che per noi ormai percezione e linguaggio *già convivono e interferiscono* l'uno con l'altra» (p. 67). Relativamente alle questioni inerenti il rapporto tra percezioni, immagini e linguaggio, rivisitate a partire da un'ottica eminentemente fenomenologica, si veda il bel saggio di R. Bruno. Le osservazioni di Laquer, unite all'affermazione di una permanenza, magari più sotterranea, del modello monosessuale anche successivamente al XIX secolo, appaiono d'altronde ancor più interessanti se si considera che le tecniche operatorie realizzate nei soggetti transessuali biologicamente maschi traspongono tali rappresentazioni esattamente sul piano del *reale*, risultando la creazione della neo-vagina l'effetto di uno svuotamento e di una introversione del pene.

un po' forzate, presi come si è dalla cattura dell'apparentemente ovvia equazione visibile=reale, il genere sessuale, a cui l'identità di genere chiaramente rimanda, esplicitamente viene ad esser posto quale costruzione sociale, in altre parole come un insieme di vincoli, di regole attributive socialmente costruite, dunque trascendenti il puro fatto biologico, fungenti l'insieme delle credenze, delle percezioni, delle preferenze, degli atteggiamenti, e dei comportamenti.

Ciò che il soggetto transessuale rivendica quale carattere consustanziale al proprio essere, rimanda allora proprio a quell'"On", a quella caduta nella sfera dell'*Anonimo*, articolato intorno al significante *La Donna*¹⁷.

II. LA DOMANDA TRANSESSUALE, IL CAMPO INTERSOGETTIVO ED IL DOMINIO DEL VISIBILE

Attraverso un'effettiva performatività del genere (Butler), la questione della maschera, di questo femminile agito sulla scena, è all'*aïdà* interpersonale, al "tra i soggetti" nel linguaggio di Kimura Bin, che esso rimanda. Così come il manierato si pone nella costante necessità di un «auto-rispecchiamento [...] in quanto modo particolare e contraddistinto di stordimento nel *Si*» (Binswanger, 1992, p. 215), così nel transessualismo sembra che lo stesso *spazio intersoggettivo* venga ad articolarsi su di un uso strumentale dell'*altro*, laddove questo viene intenzionato innanzitutto e soprattutto secondo la propria domanda di *rispecchiamento*, di conferma del proprio essere. Una lunga tradizione, da Hegel ad Husserl, ad Heidegger, a Gadamer, a Ricoeur, a Sartre afferma il primato della intersoggettività, ricordando come la costituzione dell'Altro/altro sia sempre contemporanea alla co-costituzione ipseica. D'altra parte, se ciò è vero, è anche vero – come scriveva Giovanni Stanghellini qualche anno fa – che «è il corpo, e non la mente disincarnata, che domina la scena dell'intersoggettività. La base della socialità

¹⁷ Come ben indicato dal personaggio di Agrado del film di Pedro Almodovar *Tutto su mia madre*, citato in epigrafe, gli interventi chirurgici volti a modificare le caratteristiche degli organi genitali costituiscono spesso solo l'ultimo di una serie di passaggi attraverso cui il transessuale plasma, modella il proprio corpo. Corpi da ridisegnare e da risignificare secondo un movimento asintotico, corpi in cerca di uno sguardo, corpi illuminati e corpi in ombra, corpi assoggettati ad un ideale *disincarnato* di femminilità posto al di là di qualsiasi presa da parte del soggetto, ideale a cui egli pur sembra votarsi, in un movimento asintotico ed *irrealizzante*: è di tutto ciò, infatti, che ci parla il transessuale. Su tale tema, cfr. anche, all'interno di un'ottica lacaniana, Bottone.

è il fenomeno dell'intercorporeità, cioè un fenomeno eminentemente *percettivo*, che innesca la risonanza di una carne con un'altra carne» (p. 113)¹⁸. Nel caso del transessualismo, è così solo all'interno di tale orizzonte che evidentemente la domanda di modifica dei caratteri sessuali, che il transessuale rivolge al sapere medico, può trovare una chiave di decodifica: come slegarla, infatti, da quel movimento di rivolgimento a dito di guanto della propria interiorità sulla superficie del corpo – di quella perifericità del proprio posizionamento già riconosciuto al manierismo – che il transessuale fonda a matrice del proprio essere? È lo sguardo dell'Altro/altro che il transessuale costantemente cerca: come supporto protesico, quale costante e necessaria fonte di conferma del proprio dirsi/mostrarsi; è nello sguardo concreto degli altri incontrati che egli cerca costantemente conferma della propria identità assunta¹⁹: è il palcoscenico su cui *Agrado* – il personaggio dinanzi citato del film di Pedro Almodovar – ad un certo punto sale, approfittando dell'assenza improvvisa di uno degli attori e comincia a raccontare della propria vita, provocando peraltro i fischi e la disapprovazione del pubblico, a mo' di metafora per certi versi della rottura della possibilità co-esistentiva determinata da quella centralità sempre cercata all'interno dello spazio intersoggettivo. Ma è anche lo stesso esercizio della prostituzione che, al di là delle questioni economico-sociali, pur evidentemente in gioco, sembra piuttosto trovare nella ricerca dello sguardo desiderante dell'uomo, *alter* complementare al proprio sentire/dire, la propria ragione profonda²⁰.

Come scriveva del resto Sartre:

L'uomo, si dice, è un essere sessuale, perché ha un sesso. E se fosse l'inverso? Se il sesso non fosse che lo strumento e quasi l'immagine di una sessualità fondamentale? Se l'uomo avesse il sesso solo perché è originariamente e fundamentalmente un essere sessuale, in quanto essere che esiste nel mondo in rapporto

¹⁸ Ricordiamo, d'altra parte, come già Husserl avesse affermato: «[...] Esseri umani, altri esseri personali non mi sono dati essi stessi come unità di adombramento rispetto al loro essere egologico o alla loro vita egologica, ma possono esistere per me solo in virtù [...] dei loro corpi [...] che sono cose che si adombrano e per mezzo dei quali essi (sono) "appresentati"» (Husserl, 1913, tr. it., p. 106). Sulla centralità del corpo nello spazio intersoggettivo, cfr. anche Sartre.

¹⁹ Sul tema dello sguardo nella clinica del transessualismo si veda l'interessante contributo di Czermak, all'interno di una prospettiva lacaniana, come anche il nostro Valerio *et al.*

²⁰ Si considerino in tal senso i risultati della ricerca empirica condotta da Macoratti.

con altri uomini? [...] L'altro non è prima di tutto sessuato per me perché io concludo dalla distribuzione del suo sistema pilare, dalla grossezza delle sue mani, dal suono della sua voce, dalla sua forza che è di sesso maschile. Si tratta qui di conclusioni derivate che si riferiscono ad uno stato primo. La prima comprensione della sessualità dell'altro, in quanto è vissuta e sofferta, non può essere che il desiderio; solo desiderando l'altro (o scoprendomi incapace di desiderarlo) o cogliendo il suo desiderio per me, scopro il suo essere-sessuato; ed il desiderio mi rivela insieme il mio essere sessuato ed il suo essere sessuato, il mio corpo come sesso ed il suo corpo (pp. 469-470).

Il soggetto transessuale, dunque, *esiste* il proprio corpo sessuato erigendolo ad indice del proprio essere, in una radicale sproporzione tra l'opacità e la trasparenza della presenza incarnata (Calvi, 1980) a tutto favore della prima. Né "corpi deanimati", dunque, né "spiriti disincarnati" (Stanghellini), ma un *pieno di carne* totalmente dispiegato sul piano dell'immaginario. Se per Baudrillard (1983) le immagini e le simulazioni sono diventate oggi così irresistibili da frantumare quella tridimensionalità del soggetto e l'al di là del visibile, se il sé post-moderno celebra l'apparenza, l'esibizione, la messa in mostra e l'estetica dello stile, con una totale risoluzione del soggetto sulla superficie dell'immagine ed un suo riassorbimento nella simulazione, effettivamente allora il transessuale può essere assunto ad icona del post-moderno²¹. Egli, infatti, effettivamente, è totalmente sul piano immaginario che sembra risolversi.

Se, come raccontano molti transessuali, il cliente della prostituta transessuale non è il corpo modificato dalla chirurgia che cerca; se

²¹ Lo stesso Baudrillard, del resto, anni dopo avrebbe sostenuto che la nostra «è l'era del Transessuale, in cui i conflitti legati alla differenza, e anche i segni biologici ed anatomici della differenza, si perpetuano a lungo dopo che l'alterità reale dei sessi è scomparsa. È l'ora in cui i sessi si adocchiano l'un l'altro, l'uno attraverso l'altro. Il maschile adocchia il femminile, il femminile adocchia il maschile. Non si tratta più dello sguardo della seduzione, è uno strabismo sessuale generalizzato, che riflette quello dei valori morali e culturali: il vero adocchia il falso, il bello adocchia il brutto, il bene adocchia il male, e viceversa. Essi si collegano l'uno all'altro, nel tentativo di deviare i loro segni distintivi. In realtà sono complici per mettere in cortocircuito la differenza. Funzionano come vasi comunicanti, secondo nuovi rituali macchinici di commutazione. L'utopia della differenza sessuale termina nella commutazione dei poli sessuali e nello scambio interattivo. Al posto di una relazione duale, il sesso diventa una funzione reversibile. Al posto dell'alterità, una corrente alternata» (1996, pp. 121-122).

maggior successo, se così si può dire, lo raccolgono quanti finiscono per incarnare l'*Essere Uno*, quelli che riuniscono in sé entrambi i sessi²², cosa spinge allora un transessuale a modificare l'apparenza del proprio corpo sessuato? L'idea di una finalmente raggiunta congruenza del proprio sentire interiore e dell'anatomia macroscopica genitale sembra in effetti solo una giustificazione secondaria²³. Ciò che qui sembra essere in gioco, infatti, è proprio quello sguardo d'altri che il soggetto sente di dover *cogliere* desiderante, e che lo colloca, sul piano – ripetiamolo – immaginario, su quel versante femminile da lui rivendicato per sé²⁴. L'operazione costantemente riproposta è quella di

²² Scriveva qualche tempo fa Gilberto Di Petta richiamandosi a Merleau-Ponty: «La storia sessuale dell'uomo, il suo esplicitarsi, il suo incontrare, le sue pretese e le sue rinunce, l'incidenza delle sue ideologie, questa storia sessuale sovente rimossa ci fornisce una chiave di lettura della sua vita, proprio perché l'uomo, nella sua sessualità, progetta, anche inconsapevolmente, il suo modo d'essere verso il mondo, verso gli altri e verso il proprio futuro, nella sua sessualità proietta la sua apertura o chiusura esistenziale, la sua creatività, la sua aggressività, la sua bizzarria [...]» (p. 85). A proposito del fare *Uno*, dunque, della sfericità dell'androgino platonico posto al di là della strutturale barratura/mancanza propria al soggetto umano – da intendersi appunto come non riducibile al mero ambito sessuale ma alla presenza in quanto tale, a cui il transessuale sembra aspirare – sembra interessante quanto scritto da Medard Boss: «L'apparizione di una figura materna dotata di tutti gli attributi della femminilità, e che in più è munita di un fallo: l'apparizione di un essere androgino, dunque, non è certo l'accento ad alcunché di meno di un uomo normale, bensì a qualcosa di più di una donna e anche di più di un uomo; è l'una e l'altro assieme, vale a dire qualcosa che trascende la realtà di un uomo e d'una donna singoli, qualcosa dotato di una pienezza d'essere ben maggiore di quella della donna e dell'uomo presi individualmente; è un'immagine, in altre parole, che simbolicamente comprende in sé l'intera gamma delle possibilità maschili e femminili dell'essere umano» (p. 38).

²³ È qui interessante notare come proprio il venir meno dello sguardo del soggetto di genere maschile su un corpo non più riconosciuto come *desiderabile*, possa costituire un momento scatenante di veri e propri scompensi psicotici, in particolare di marca depressiva.

²⁴ In linea con quanto da noi qui sostenuto è quanto affermato qualche tempo fa da Abbate e Callieri: «Nella sessualità il corpo si rivela nell'appartenenza al "me" (alla meità), il corpo-per-me si costituisce in *Leib* declinandosi "verso il fuori" e instaurando la comunicazione con la corporeità altrui. [...] Nel transessuale, invece, il corpo si estranea dall'io, ostacola ogni valida apertura, viene colto nella dimensione dell'avere (del corpo-che-ho), si cosifica, si reifica, è contemplato nella sua forma oggettiva estraniata ed estraniante [...] L'altro viene recepito dal transessuale secondo le proprie domande non secondo offerte genuine del *partner* e quindi viene oggettivato attraverso un rapporto che non è dialogico ma eminentemente monologico, soprattutto non compiutamente duale. L'intenzionalità

impadronirsi dello sguardo d'altri, di *possedere* quell'essere che ha la chiave della sua oggettività, nel tentativo, parafrasando ancora Sartre, di utilizzare l'altro per «totalizzare quella totalità detotalizzata che fonda la natura del *per-sé*, chiudendo il cerchio aperto e facendosi fondamento di se stesso» (cfr. p. 467)²⁵. Il tentativo, peraltro paradossale, sembra, infatti, essere quello di cristallizzare le proprie possibilità ed il proprio corpo, facendo appunto scomparire il soggetto da dietro la maschera, facendolo fare uno con essa ed annullando, così, qualsiasi reale, autentica possibilità di incontro co-esistentivo²⁶. Il tentativo è, infatti, quello, segnalato già da Sartre come costantemente all'opera in ognuno, di annullare quel *nulla d'essere* che abita il soggetto, di arrestare quella fuga costante del *sé* da *sé*: la cifra del discorso transessuale, dunque la sua specificità, sembra proprio essere il ricorso a quell'immagine "*La Donna*", a cui la stessa domanda di modifica dei caratteri sessuali pur risponde di necessità. Nei termini sartriani, ciò che è qui dato osservarsi è una continua ricerca-cercata verso un *in-sé*, in effetti irraggiungibile.

dell'incontro: nel transessuale è sovvertita dalla stessa impossibilità di intenzionarsi oltre il corpo-per-sé in un'effettiva disponibilità corporea» (p. 243). Se le vicissitudini del corpo, che finisce per sbilanciarsi verso un corpo percepito come corpo oggetto, *Koerper* nella terminologia husserliana, sembrano effettivamente presenti, più difficile da sostenere è il tentativo di "oggettivazione" del *partner*: fondamentale nell'economia del transessuale, infatti, sembra proprio il riconoscimento e l'"impossessamento" della soggettività libera dell'altro. In ogni caso, ciò che viene posto fuori gioco è proprio la possibilità dell'incontro, nei termini bin-swangeriani, di quell'essere al di fuori ed al di sopra del mondo, nella dualità dell'amore.

²⁵ La questione del fare Uno, viene a trovare, così, in altri termini, un ulteriore compimento: come si esprimeva uno dei soggetti transessuali intervistati da Giulia Macoratti, all'interno della ricerca di tipo empirico precedentemente citata, «il *must* di una transessuale è essere *La Donna*, non essere una donna [...] è quello che un maschio vede in una donna [...] perché ragionano con la testa di un uomo» (p. 154). Sulla stessa linea un paziente FtM citato da Alessandro Salvini in un suo contributo di qualche anno fa: «È rimasta comunque una parte femminile, sensibile. È una parte meravigliosa che lascio nascosta ma che spesso mi dà l'opportunità di capire e di far sentire capita la mia compagna. Come, ad esempio, il fatto delle mestruazioni. Un uomo non capirà mai cosa significa avere le mestruazioni, io sì anche se adesso non le ho più» (p. 261).

²⁶ Scrive Vincenzo Costa in un suo recente contributo: «Se assorbo l'altro nel mio sentire, allora il corpo vivo non è più nella carne del mondo, ma si è murato dentro un universo solipsistico: il corpo vivo non è più trama di relazioni, movimento di una vita nel mondo, aperto al mondo, ma ha, per così dire, ingoiato il mondo intero. Il suo sentire non è più un sentire intenzionale, cioè un sentire in cui si manifesta qualcosa, ma semplicemente un sentire in cui non si manifesta nient'altro che se stesso: autoaffezione pura» (p. 70).

L'assenza di un al di là della maschera, il fare uno con essa, come dicevamo a mo' di estroflessione del soggetto sulla sua superficie – sottolineata da Binswanger a proposito del manierismo e da noi convocata quale figura atta a rappresentare l'*eidōs* della condizione transessuale – trova dunque probabilmente in tal senso una propria giustificazione²⁷. In tal senso, la questione transessuale sembra dunque stagliarsi all'interno di quel più generale orizzonte clinico considerato da Massimo Recalcati tipico della Civiltà Ipermoderna (Lipovetsky) e contrassegnato tipicamente dalla Clinica della Maschera (Recalcati, 2010, pp. 177-193) e dalle cosiddette Identità Solide. Scrive Recalcati:

Siamo di fronte a una sorta di metamorfosi: l'essere umano, la realtà umana, l'essere del soggetto che non è mai ciò che è ma che patisce di una divisione strutturale e costituente che lo separa irreversibilmente da se stesso, la realtà umana che è, come insegna Lacan, "mancanza a essere", attraverso la malafede della maschera si pone come una sufficienza d'essere che è ciò che è, come un essere compatto, solido, come una identità tautologica che non lascia iati [...]. Nella sua identificazione rigida alla maschera sociale che lo rappresenta viene infatti soppressa quella mancanza a essere che invece strutturalmente determina l'essere del soggetto: esso è semplicemente ciò che è. È l'automa senza desiderio della sua funzione. In primo piano compare qui un'identità che sembra annullare ogni differenza tra l'essere del soggetto e il suo semblante sociale. [...]. La nostra tesi è che questa incarnazione ipostatizzata dell'identità, questa identificazione solida, sia una versione della maschera che attraversa la clinica contemporanea (2010, pp. 177-179).

Il tentativo di farsi "nient'altro che un oggetto" – cioè radicalmente un *in-sé*, nella terminologia sartriana – richiama, d'altro canto, pur collocandosi su registri differenti, il masochismo, per come esso viene appunto descritto ne *L'essere e il nulla*. Anche nel nostro caso, infatti,

²⁷ Appare senz'altro utile un richiamo in tal senso ai tre livelli ontologici del corpo dell'opera sartriana ed in particolare al corpo alienato. Tale tema è, d'altra parte, profondamente intrecciato con quello del soggetto alienato nello sguardo dell'altro. Il tema sartriano dello sguardo all'interno del rapporto tra il *per-sé* ed il *per-altri* risulta già essere stato altrove messo al lavoro in campo psicopatologico: si confronti a tale proposito, Basaglia; Callieri, 2001b; Tatossian; Zutt (cit. in Tatossian, pp. 58-62); Morris; Stanghellini e Ambrosini. Questioni di spazio ci impediscono in questa sede di articolare ulteriormente tali questioni.

sembra valere quanto scritto dal filosofo francese su tale condizione: «In quanto una libertà che avrà assorbito la mia sarà il fondamento di questo in-sé – sembra infatti voler dire il soggetto transessuale – il mio essere ridiventerà fondamento di sé» (p. 463). Allo stesso modo, lì come nel nostro caso, tuttavia, la riuscita del “progetto” è costantemente destinata al fallimento²⁸: «Per farmi affascinare dal mio me-oggetto, infatti, bisognerebbe che potessi realizzare la percezione intuitiva di tale oggetto quale è per l’altro, il che è per principio impossibile» (*ibid.*), scrive Sartre. Destinato al fallimento, ma non oggetto di rinuncia, risultando, al contrario, l’esperienza del soggetto transessuale, costantemente rilanciata nella serie infinita degli incontri mondani²⁹.

²⁸ Si consideri la precarietà della condizione transessuale, così radicalmente ancorata allo sguardo dell’altro, evidente nelle parole di un’altra paziente citata da Alessandro Salvini nel contributo precedentemente citato, la quale così diceva della sua esperienza dell’altro: «Coloro che mi aspettano al di là della porta per giudicarmi, e che possono farmi sentire una donna pienamente riuscita o con un difetto originario di fabbrica» (p. 260).

²⁹ Andrebbe probabilmente qui affiancata un’analisi più attenta alle specifiche modalità di spazializzazione e di temporalizzazione della presenza transessuale che sembrano, per certi versi, riavvicinarla alla presenza isterica per come essa è stata mirabilmente descritta da Georges Charbonneau, in particolare per quel che concerne la centralità e l’occupazione dello spazio intersoggettivo da una parte, la centralità del momento presente dall’altra. In realtà il temporalizzarsi della presenza transessuale richiederebbe decisamente una riflessione più approfondita di quanto ci sia consentito in questa sede, e questo per molteplici motivi: si pensi, ad esempio, al “da sempre” con cui il soggetto situa il proprio “intimo sentire”, e che ancora una volta si richiama a quel tempo *figé* proprio della maschera (Callieri, 2001a, p. 13), al complesso disarticolarsi dei momenti ritentivi da quelli protentivi ed a quell’«arrestarsi», quel “giungere a una fine” dell’autentica mobilità storica dell’esistenza» – cui faremo cenno più avanti – come anche la centralità della tipificazione figurativa. A quest’ultimo proposito, scrive Charbonneau: «l’isterico [...] sovrainveste in permanenza i suoi ruoli ostentativamente *per l’altro*, senza *lui-stesso* veramente crederci. Vuole farvi credere quelli ai quali indirizza i suoi eccessi di emozione, forzando la credibilità in questa identità di ruolo. L’identità di ruolo, nel senso di Alfred Kraus, non è sostenuta che attraverso il ruolo [...]. L’isterico crede troppo alle figure (in realtà, esse parlano da loro stesse) e, come soggiogato da esse, non dice niente di ciò che ne pensa. In lui, o in lei, sono gli altri che parlano, e l’isterico vuol far parlare ancora più forte questo *gli altri*. L’isterico si è perso nel brusio degli altri al punto di non sapere più stabilire un autentico dialogo tra il discorso *degli altri* e ciò che egli è o deve essere. Un brusio degli altri che lui stesso rinforza non sapendo ciò che egli stesso vuole» (2007, 31-32). Al di là delle apparenti somiglianze, relative soprattutto alla centralità della figuralità del ruolo ed a quell’essere parlati da quel “*gli altri*”, la vicinanza delle due condizioni è a nostro parere solo apparente, essendo esse l’effetto di strutture

III. LA CLINICA TRANSESSUALE

Quanto poc' anzi detto, ci aiuta, a questo punto, a meglio comprendere forse la resistenza alla formulazione di una domanda spontanea di aiuto psicoterapeutico da parte delle persone transessuali. Solo all'interno di uno spazio dove poter vedere confermata la propria immagine-oggetto il transessuale, infatti, sembra poter trovare riposo nell'altro. Un qualsiasi luogo d'interrogazione di tale superficie viene, viceversa, ad essere vissuto come potenziale fonte di minaccia. Ecco compreso, allora, quel *doppio legame* in cui costantemente ci si sente messi nel lavoro clinico con queste persone, descritto da Agnès Oppenheimer:

Il transessuale imprigiona l'altro in un doppio legame, in cui il non riconoscimento ed il confronto metterebbero fine alla relazione, mentre la neutralità è spesso interpretata come un assenso. Questo intrappolamento dell'altro, che si manifesta nella relazione terapeutica, riflette certamente quel che il soggetto ha vissuto, essendo questa influenza sull'altro l'inverso di un sottostante sconforto profondo. Questo potrebbe essere analizzato, ma la possibilità di agire nella realtà, che attenua la sofferenza apportando benefici narcisistici, limita l'analisi dei conflitti (p. 257).

Ma se tale è lo scacco nel quale ci si sente messi da operatori dell'area psicologica, e se esso non è, ovviamente, per tutto quanto abbiamo finora detto, derivato dalla semplice disponibilità delle più agevoli soluzioni offerte dalla chirurgia, quanto piuttosto dalla più complessiva struttura soggettiva, come ripensare il lavoro clinico? Quale senso attribuirgli al di là di quello derivantegli dalla posizione a cui vorrebbero ridurlo le pratiche discorsive correnti di semplice rimando speculari del dire del soggetto intorno a se stesso, in altri termini al di là della mera verifica dell'adeguatezza di una siffatta parola ed alla sua collocabilità entro le categorie nosografiche disponibili?

Scriveva Binswanger ne *Il caso Lola Voss*:

Nei casi di Ellen West, di Nadia e di Jürg Zünd, ma soprattutto in quello di Lola Voss si può osservare la progressiva mondanizzazione [Verweltlichung] dell'esistenza, cioè il fatto che la pre-

lontane l'una dall'altra. Come precedentemente detto, in realtà, è la figura antropologica del manierismo che rende vicine le due condizioni.

senza rinnega se stessa come autentica e libera possibilità di Sé [Selbstseinkönnen] e cade in balia di un determinato progetto di mondo, nel quale finisce deietta [Verfallen]. In tutti questi casi la presenza non può più far esistere liberamente il mondo, ma è sempre più consegnata ad un particolare progetto dal quale viene afferrata [Benommen] o sopraffatta. Il termine tecnico che indica questo suo essere consegnata è “essere gettato” [Geworfenheit]. Abbiamo mostrato il ruolo importantissimo che la formazione di un ideale svolge in questo processo di progressiva sopraffazione da parte di un unico progetto di mondo. Invece di ampliare ed approfondire la possibilità di Sé, la formazione di un ideale “fissato” limita le possibilità della presenza di essere un Sé, fino al punto che essa può essere se stessa solo entro dei confini molto definiti e sempre più ristretti; posta al di fuori di se stessa, la presenza è sempre più dipendente e non libera, cioè stretta nella morsa di un unico progetto o modello di mondo [...] Questo fatto noi lo abbiamo chiamato mondanizzazione, ossia risucchiamento della presenza da parte del “mondo”. Quello che tutti questi casi [Ellen West, Jürg Zünd, Lola Voss, Nadia] hanno in comune è il fatto di non riuscire a portare all’unisono l’ideale e la realtà (per esprimersi nel linguaggio quotidiano), ovvero di essere dei tipi schizoidi (per esprimersi nel linguaggio psicopatologico) (1973a, p. 287).

In effetti lo psichiatra svizzero non guardava alle sue forme di esistenza mancata – l’esaltazione fissata, la stramberia ed il manierismo in senso medico-psichiatrico – come “minorazioni” patologiche, “deviazioni” morbose o “sintomi”. Esse venivano da lui considerate piuttosto come forme di *fallimento*, di “mancata riuscita dell’esistenza umana”, laddove per definire il senso di un siffatto fallimento dell’esistenza era all’analitica heideggeriana che egli guardava. «L’esistenza, l’Esserci è – per Heidegger – la possibilità di essere per il più autentico poter-essere». Invece di parlare di fallimento, di mancata riuscita, Heidegger parlava – è sempre Binswanger a ricordarcelo – delle «possibilità dell’esistenza di darsi alle sue possibilità», di «afferrarle» ma, anche di «mancarle», di «deragliare e di misconoscersi».

È in tal senso che le forme di esistenza mancata si pongono, come commentava Tatossian, quali «“decadenze” nell’esistenza inautentica», laddove a differenza dell’inautenticità heideggeriana, in questo caso «la presenza inautentica rompe con l’esperienza naturale e non lascia-essere il Mondo, il Sé e le cose quali sono».

Alcuni anni fa Arnaldo Ballerini scriveva:

Se il soggetto transessuale nel senso più pieno del termine è colui che aspira attraverso una modificazione medico-chirurgica ad assumere l'identità dell'altro sesso (Callieri, 2003), i livelli patologici o non di questo desiderio di trasformazione identitaria sono diversi, visto anche il rischio di psicosi che la trasformazione in un "come se" essere dell'altro sesso può comportare. [...] La ricerca di una identità diversa, ma asserita come sempre esistita in potenza da parte del soggetto, nel transessuale, a differenza dello psicotico, si snoda nel reale e usa i mezzi tecnici che il reale può offrirgli [...]. Se l'aspirazione a cambiare l'identità di genere è una delle più radicali che possa esistere [...] [tuttavia] essa si pone al limite del reale: reale che pur pratica, ma lo tende verso un punto al di là del quale l'unica trasformazione possibile dell'identità personale sarebbe quella psicotica (2005, p. 99).

Come già affermato da Binswanger, dunque, a proposito delle sue tre forme di esistenza mancata, ciò che qui sarebbe in gioco è quell'indugio sull'"orlo dell'abisso" di ciò che in termini clinici chiamiamo "vuoto" o "irrigidimento della vita psichica", un arretrare della presenza più o meno riuscito dal vuoto della catastrofe psicotica.

Al di là dell'apparente omogeneità del campo, in realtà il grado di "modificazione" organizzato intorno all'idea dell'"essere (come) *La donna*", registra margini abbastanza ampi di variabilità. Allo stesso modo, la possibilità o l'impossibilità di accesso ad una esistenza piena, riuscita nei termini formulati da Binswanger, come anche da Jaspers nel suo riferirsi alla comunicazione esistenziale come distinta da quella che – nei suoi termini si verifica a livello dell'esserci, nella banalità degli incontri quotidiani in cui non ci si finisce per svelare mai nella propria autentica natura³⁰ (Jaspers, 1956) –, è più o meno possibile. Come dimostra il caso, sia pur tragico, descritto da Medard Boss, di Claudine Anderson³¹, riferito in realtà al corrispettivo femminile della condi-

³⁰ «[...] La comunicazione esistenziale è un atto di vita, una scommessa e una sfida in cui sono in gioco gli esistenti nel loro essere più proprio e nel loro intero esserci in carne ed ossa» (Cantillo, p. 72), ed ancora: «Nella comunicazione [esistenziale] mi manifesto all'altro. Questo divenir-manifesto è ad un tempo un divenir-reale dell'io in quanto se-stesso» (Jaspers, 1978, p. 74).

³¹ Il caso di Claudine Anderson costituisce il terzo "ideal tipo" di omosessualità descritto da Medard Boss nel suo *Sinn und Gehalt der Sexuellen Perversionen*. Il

zione, la possibilità di un'esistenza piena, di un pieno sviluppo nella patria dell'amore, non è impossibile. Se tuttavia, come le esistenze mancate binswangeriane, le condizioni transessuali corrono il rischio di «“arrestarsi”, di “giungere a una fine” dell'autentica mobilità storica dell'esistenza», ciò a cui il clinico dovrà puntare è appunto una rimessa in moto dell'esistenza di contro ed al di là del sembiante sociale, della figuralità di ruolo femminile. È a ciò che dovrebbe evidentemente puntare un lavoro psicologico, ad un lavoro di *de-soggiogamento* dall'ideale. Come scriveva Massimo Recalcati: «Ironizzare intorno alla credenza nel proprio io, alla falsa solidità della propria identità, per-

mancato ricorso alla categoria dell'*inversione sessuale* di Havelock Ellis, ma soprattutto il mancato confronto con i numerosi casi descritti da Krafft-Ebing nella sua *Psychopathia Sexualis* e con quello descritto da David O. Cauldwell su *SEXOLOGY MAGAZINE*, caso per il quale egli coniò il termine *psychopathia transsexualis*, o ancora con il *seelischer Transsexualismus* (anima transessuale), descritta da Hirschfeld nel 1923 (p. 15), costituisce probabilmente un limite dell'opera di Boss. Nel suo lavoro, viceversa, egli si confronta, rigettandola, con la proposta che era stata originariamente di Ferenczi di una distinzione tra l'*omoerotico passivo* o *soggettivo* e quello *omoerotico attivo*. Il caso da lui descritto risulta in realtà molto vicino ai casi descritti dallo psicoanalista ungherese, precisamente alle forme appunto in cui «si nota un vero e proprio rovesciamento dei caratteri psichici, e talvolta anche somatici [...] un uomo che nei rapporti con gli uomini si sente donna è, in relazione al proprio Io, invertito (omoerotismo in seguito ad inversione del soggetto o, più brevemente, *omoerotismo soggettivo*); egli si sente donna, e ciò non solo nel rapporto genitale, ma in tutte le circostanze della vita» (Ferenczi, p. 101). Il tragico destino di Claudine Anderson, morta suicida, richiama inevitabilmente alla mente il celebre caso di Ellen West descritto da L. Binswanger. È degno di nota, d'altra parte, come lo psichiatra svizzero scrivesse, riferendosi appunto ad Ellen West: «La verità dell'affermazione che il modo in cui un uomo muore la sua morte rivela come egli ha vissuto, si offre con particolare evidenza nel caso Ellen West. Nella sua morte, con particolare pregnanza scorgiamo il senso esistenziale o più esattamente il controsenso della sua vita. E questo senso non era quello di essere se stessa, ma, al contrario, di *non* esserlo. Se si vuol parlare di un naufragio di questa presenza, lo scoglio contro il quale è naufragata è proprio questo. [...] Quando Ellen West constata che il destino l'ha voluta grassa e robusta, mentre lei vuol essere sottile e delicata e quando prega il creatore: “Creami un'altra volta, ma creami meglio”, al tempo stesso mostra di aver sofferto per tutta la vita di quella malattia dello spirito che con acutezza geniale Kierkegaard ha descritto e lumeggiato in ogni possibile aspetto sotto il nome di *malattia mortale* [...] Alla radice di tanti “casi” di schizofrenia sta il “disperato” desiderio, anzi l'irremovibile “diktat” al mondo proprio, al mondo in comune e al “destino”, di non voler essere se stessi [...]». Aggiungeva, quindi, in nota: «Ogni psichiatra avrà in mente una quantità di casi in cui i malati “sono scontenti della loro sorte”, ad esempio perché non sono nati donna o uomo [...]» (Binswanger, 1973, p. 134).

mette di non irrigidire la nostra immagine del mondo, lasciando più spazio al nuovo e all'inatteso, producendo una vita psichica più democratica che non si lascia ipnotizzare dalla seduzione narcisistica dell'io padrone» (2007). Lavoro spesso complesso, forse impossibile nel campo della clinica transessuale, ma rispetto al quale solamente è possibile continuare ad orientare la barra del timone del processo di cura. E ciò ben al di là della trasformazione o meno del "reale" del corpo.

BIBLIOGRAFIA

- Abbate L., Callieri B.: *Sul transsessualismo – La verità della finzione*, in Centro Italiano di Psicologia Analitica (a cura di): *Il sesso*. Raffaello Cortina Editore, Milano, 2004
- Almodovar P.: *Tutto su mia madre* (1999), trad. it. Einaudi, Torino, 2000
- A.P.A.: *DSM IV-TR. Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali* (2000), trad. it. Masson, Milano, 2001
- Ballerini A.: *Caduto da una stella: figure della identità nella psicosi*. Giovanni Fioriti Editore, Roma, 2005
- ... : *La verità privata: riflessioni sul delirio*. Giovanni Fioriti Editore, Roma, 2008
- Basaglia F.: *Corpo sguardo e silenzio: l'enigma della soggettività in psichiatria*. L'EVOLUTION PSYCHIATRIQUE, I, 1965. Ora in: *Scritti*. Einaudi, Torino, 1981
- Baudrillard J.: *Le strategie fatali* (1983), trad. it. Feltrinelli, Milano, 1984
- ... : *Il delitto perfetto: la televisione ha ucciso la realtà?* (1995), trad. it. Raffaello Cortina Editore, Milano, 1996
- Bauman Z.: *Modernità liquida* (2000), trad. it. Editori Laterza, Roma-Bari, 2007
- Belgrano E., Bucci S.: *Disturbo dell'Identità di Genere – La femminilizzazione dei genitali esterni e la creazione della neovagina*, in Dèttore D. (a cura di): *Il Disturbo dell'Identità di Genere – diagnosi, eziologia, trattamento*. McGraw-Hill, Milano, 2005
- Benjamin H.: *Transvestism and Transsexualism*. INTERNATIONAL JOURNAL OF SEXOLOGY, 7: 12-14, 1953
- ... : *Il fenomeno transessuale* (1966), trad. it. Astrolabio-Ubaldini, Roma, 1968
- Binswanger L.: *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* (1942). Max Niehans, Zürich, 1953 (2 éd.)
- ... : *Il caso Ellen West e altri saggi* (1944-1945), trad. it. Valentino Bompiani, Milano, 1973
- ... : *Tre forme di esistenza mancata* (1956), trad. it. SE, Milano, 1992
- ... : *Il caso Lola Voss* (1949,1957), trad. it., in *Essere nel Mondo*. Casa Editrice Astrolabio-Ubaldini, Roma, 1973a

- Boss M.: *Perversioni sessuali: significati e contenuti* (1951), trad. it. La biblioteca di Vivarium, Milano, 1998
- Bottone M.: *Psicosi e femminilizzazione. Contributi lacaniani alla clinica del transessualismo – Presentazione*, in Valerio P. et al., 2001
- Bottone M., Galiani R., Valerio P.: *Introduzione*, in Valerio et al., 2001
- Bruno R.: *Lo sguardo e il suo altro: percezione, immagini, linguaggio*, in Bruno R. (a cura di): *Logiche della corporeità*, pp. 3-49. Franco Angeli Editore, Milano, 2008
- Butler J.: *Scambi di Genere: Identità, sesso e desiderio* (1990), trad. it. Sansoni, Milano, 2004
- Callieri B.: *In Transito. Disturbi relativi all'identità di genere*, in Sabatelli A. (a cura di): *Dire Dio al femminile*. QUADERNI DELLA RIVISTA DI SCIENZE RELIGIOSE, 1: 37-45, 2003
- ... : *Appunti per una fenomenologia della maschera*, in Callieri B., Faranda L.: *Medusa allo specchio: maschere fra antropologia e psicopatologia*. Edizioni Universitarie Romane, Roma, 2001a
- ... : *Presenze s-mascherate, tra ossessione e possessione*, in Callieri B. e Faranda L.: *Medusa allo specchio: maschere fra antropologia e psicopatologia*. Edizioni Universitarie Romane, Roma, 2001b
- ... : *La maschera, dal fascino discreto alla clinica dell'identità*, in Callieri B., Faranda L.: *Medusa allo specchio: maschere fra antropologia e psicopatologia*. Edizioni Universitarie Romane, Roma, 2001c
- Calvi L.: *La consistence corporelle chez l'hypocondriaque*, in *Regard, accueil et présence. Trente-deux études de psychiatrie et de psychopathologie – Mélanges en l'honneur de Gorge Daumézon*. Privat, Paris, 1980. Ora in Calvi L.: *Il consumo del corpo*, pp. 31-40
- ... : *Il consumo del corpo. Esercizi fenomenologici d'uno psichiatra sulla carne, il sesso, la morte*. Mimesis Edizioni, Milano, 2007
- Cantillo G.: *Introduzione a Jaspers*. Editori Laterza, Bari, 2001
- Cargnello D.: *Alterità e alienità*. Feltrinelli, Milano, 1966. Ora Fioriti, Roma, 2010
- Cauldwell D.O.: *Psychopathia Trans-sexualis*. SEXOLOGY MAGAZINE, december 1949
- Charbonneau G.: *La présence maniéré: approche phénoménologique des maniérés*. L'ART DU COMPRENDRE, 10: 74-85, 2001
- ... : *La situazione esistenziale delle persone isteriche: intensità, centralità e rappresentazioni figurative* (2007), trad. it. Giovanni Fioriti Editore, Roma, 2007
- Chiland C.: *Transsexualism: illusion and reality* (1997), Engl. Tr. Continuum, London-New York, 2003
- Costa V.: *Corporeità e alterità*, in Bruno R. (a cura di): *Logiche della corporeità*. Franco Angeli Editore, Milano, 2008

- Czermak M.: *Precisazioni sulla clinica del transsessualismo* (1986), trad. it. in Valerio *et al.*, 2001
- Derrida J.: *Psyché: invenzioni dell'altro*, II (1987-2003), trad. it. Jaca Book, Milano, 2009
- Di Petta G.: *Il mondo vissuto: clinica dell'esistenza e fenomenologia della cura*. Edizioni Universitarie Romane, Roma, 2003
- d'Ippolito B.M.: *Corpo e significato: Freud, Husserl, Binswanger*, in Bruno R. (a cura di): *Logiche della corporeità*. Franco Angeli Editore, Milano, 2008
- Di Stefano F.: *Il corpo senza qualità: arcipelago queer*. Edizioni Cronopio, Napoli, 2010
- Ellis H.: *Studies in the Psychology of Sex, II: Sexual Inversion*. London, 1899
- Ferenczi S.: *L'omoerotismo: nosologia dell'omosessualità maschile* (1914), trad. it., in *Opere*, II. Raffaello Cortina, Milano, 1990
- Foucault M.: *L'archeologia del sapere: una metodologia per la storia della cultura* (1969), trad. it. Rizzoli, Milano, 1980
- ... : *La volontà di sapere* (1976), trad. it. Feltrinelli Editore, Milano, 1978
- Garroni E.: *I paradossi dell'esperienza*, in AA.VV.: *Enciclopedia*, XV: *Sistemica*. Einaudi, Torino, 1982
- Hamburger C., Stürup G.K., Dahl-Iversen E.: *Transvestism: Hormonal Psychiatric and Surgical Treatment*. JOURNAL OF AMERICAN MEDICAL ASSOCIATION, 152, 30 (May): 391-396, 1953
- Heidegger M.: *Essere e tempo* (1927), trad. it. UTET, Torino, 1978
- Hirschfeld M.: *Die Transvestiten, eine Untersuchung über den erotischen Verkleidungstrieb mit umfangreichem casuistischem und historischem Material*. Medizinischer Verlag, Berlin, 1910; Ferdinand Spohr, Leipzig, 1925
- ... : *Sexualpathologie. Ein Lehrbuch für Ärzte und Studierende*. A. Marcus & Webers Verlag, Bonn, 1922
- ... : *Die intersexuelle Konstitution*. JAHRBLATT FÜR SEXUELLE ZWISCHENSTUFEN, 23: 3-27, 1923
- Husserl E.: *La filosofia come scienza rigorosa* (1911), trad. it. Universale Laterza, Bari-Roma, 1994
- ... : *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, I: *Introduzione generale alla fenomenologia pura* (1913), trad. it. Einaudi Editore, Torino, 1965 e 2002
- Jaspers K.: *Psicopatologia generale* (1913), trad. it. Il Saggiatore, Milano, 1964
- ... : *Filosofia 2: Chiarificazione dell'esistenza* (1956), trad. it. Mursia Editore, Milano, 1978
- Kimura Bin: *Scritti di Psicopatologia Fenomenologica* (1992), trad. it. Giovanni Fioriti Editore, Roma, 2005
- Krafft-Ebing R.: *von Psychopathia sexualis* (1931), trad. it. Carlo Manfredi Editore, Milano, 1966

- Laqueur T.: *L'identità sessuale dai greci a Freud* (1990), trad. it. Editori Laterza, Roma-Bari, 1992
- Leoni F.: *Habeas corpus: Sei genealogie del corpo occidentale*. Bruno Mondadori, Milano, 2008
- Lipovetsky G.: *Les temps hypermodernes*. Grasset, Paris, 2004
- Macoratti G.: *Transessuali e transgender: la costruzione di un'identità negata*, in C. Fasola: *L'identità: l'altro come coscienza di sé*, pp. 143-158. Utet Libreria, Torino, 2005
- Marcasciano P.: *Tra le rose e le viole: la storia e le storie di transessuali e travestiti*. Manifestolibri, Roma, 2002
- Morris K.J.: *The phenomenology of body dysmorphic disorder: a Sartrean analysis*, in Fulford B., Morris K., Sadler J., Stanghellini G. (eds.): *Nature and narrative – An introduction to the new philosophy of psychiatry*, pp. 171-185. Oxford University Press, Oxford, 2003
- Noto Campanella F., Ermentini A.: *Contributi allo studio del manierismo. Aspetti psicologici, psicoanalitici, estetici, antropoanalitici, socioculturali e psicopatologico-differenziali*. Sergio Ghisoni Editore, Milano, 1975
- Oppenheimer A.: *Il desiderio di cambiare sesso: una sfida per la psicoanalisi?* (1992), trad. it., in Valerio et al., 2001
- Prince V.: *Charles to Virginia: Sex Research as a Personal Experience*, in Bullough V.L. (eds.): *The Frontiers of Sex Research*. Prometheus Books, Buffalo, NY, 1979
- Ravenna A., Chianura L.: *Disturbo dell'Identità di Genere: riflessioni sul percorso di adeguamento psicofisico e legale presso il SAIFIP*, in Dèttore D. (a cura di): *Il Disturbo dell'Identità di Genere – diagnosi, eziologia, trattamento*. McGraw-Hill, Milano, 2005
- Recalcati M.: *Elogio dell'inconscio: dodici argomenti in difesa della psicoanalisi*. Bruno Mondadori Editore, Milano, 2007
- ... : *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*. Raffaello Cortina Editore, Milano, 2010
- Ricoeur P.: *Il conflitto delle interpretazioni* (1969), trad. it. Jaca Book, Milano, 1977
- Rogers L.: *Sesso e Cervello* (1999), trad. it. Einaudi, Torino, 2000
- Rovatti P.A.: *La filosofia può curare? La consulenza filosofica in questione*. Raffaello Cortina Editore, Milano, 2006
- Rubin H.: *Phenomenology as method in trans studies*. GLQ: A JOURNAL OF LESBIAN AND GAY STUDIES, 4: 263-281, 1998
- ... : *Self-made men: identity and embodiment among transsexual men*. Vanderbilt University Press, Nashville (Tennessee), 2003
- Salvini A.: *Transessualismo e riorganizzazione della rappresentazione narrativa di sé: un punto di vista clinico*. RIVISTA DI SESSUOLOGIA, 23, 3: 257-268, 1999
- Sartre J.P.: *L'essere e il nulla* (1943), trad. it. Il Saggiatore, Milano, 1991

L'al di là del femminile: note per una lettura daseinsanalitica del transsessualismo maschile

- Stanghellini G.: *Psicopatologia del senso comune*. Raffaello Cortina Editore, Milano, 2006
- Stanghellini G., Ambrosini A.: *Psicopatologia e femminilità*. *COMPRENDRE*, 20: 166-175, 2010
- Stoller R.J.: *Sex and Gender*. Karnak Books, London-New York, 1968; Science House, New York
- Tatossian A.: *La fenomenologia delle psicosi* (1979), trad. it. Giovanni Fioriti Editore, Roma, 2003
- Valerio P., Bottone M., Galiani R., Vitelli, R.: *La "favola" transessuale: una riflessione psicoanalitica*. *PSICOTERAPIA PSICOANALITICA*, 7, 1: 97-111, 2000
- ... : *Il Transsessualismo: saggi psicoanalitici*. Franco Angeli, Milano, 2001
- Vitelli R.: *Transsessualismo e identità di genere. L'opera di Robert J. Stoller – Presentazione*, in Valerio *et al.*, 2001
- Vitelli R., Bottone M., Sisci N., Valerio P.: *L'identità transessuale tra storia e clinica: quale intervento per quale domanda*, in Rigliano P., Graglia M. (a cura di): *Gay e Lesbiche in Psicoterapia*, pp. 281-322. Raffaello Cortina Editore, Milano, 2006
- Zutt J.: *Auf dem Weg zu einer anthropologischen Psychiatrie. Gesammelte Aufsätze*. Springer, Berlin, 1963

Dr. Roberto Vitelli
Via A. Mancini, 24
I-80127 Napoli

Il presente contributo costituisce il frutto di un lavoro, avviato ormai quasi quindici anni fa, presso l'Area Funzionale di Psicologia del Dipartimento di Neuroscienze e Comportamento dell'Azienda Ospedaliera Universitaria Federico II, diretta dal Prof. Paolo Valerio. È grazie soprattutto alla sua tenacia ed alla sua curiosità intellettuale che presso la suddetta Area Funzionale è ancora oggi attivo un Servizio Clinico dedicato a persone mostranti quadri primariamente caratterizzati da disforia di genere, ovvero da un vissuto di disagio rispetto al proprio genere sessuale.