

PIETRO LI CAUSI

*Generazione di ibridi, generazione di donne.  
Costruzioni dell'umano in Aristotele e Galeno (e Palefato)*<sup>1</sup>

*Pasifae, il toro e le tecniche di Dedalo.*

A proposito di Pasifae si racconta che si fosse innamorata di un toro al pascolo e che Dedalo abbia fatto costruire una vacca di legno nella quale l'avrebbe fatta rinchiodare. Il toro, montandovi sopra, si sarebbe poi unito con la donna e questa, rimasta incinta, avrebbe generato un bambino che aveva il corpo di un uomo e la testa di un toro.<sup>2</sup>

Nel secondo capitolo del *De incredibilibus* Palefato riassume un mito che doveva essere ben noto ai suoi lettori. Si tratta della genesi del Minotauro, nato dall'amore abominevole di una donna – la moglie di Minosse – con un toro selvaggio. Sarebbe interessante effettuare un'analisi epidemiologica delle variazioni trasformazionali della storia in altri autori, se non altro per vedere quali siano i segmenti narrativi o i temi che di volta in volta vengono occultati o amplificati da ogni singola versione, o anche per capire come e perché avvengono le selezioni o le amplificazioni.<sup>3</sup> In questa sede, tuttavia, mi vorrei limitare soltanto a notare come Palefato, nel racconta-

<sup>1</sup> Ringrazio Valeria Andò, Anna Beltrametti, Dinora Corsi, Andrea Cozzo, Rita Marchese, Giusto Picone e Patrizia Pinotti per avere letto il presente articolo nelle diverse fasi della sua stesura. È anche per merito loro se è diventato quale ora è.

<sup>2</sup> Palefato, *De incredibilibus*, 2.

<sup>3</sup> Sulla base di quanto Dan Sperber ha scritto in *Il contagio delle idee* (tr. it., Milano, Feltrinelli, 1999, spec. p. 37 ss.) per “analisi epidemiologica” intendo l'analisi dell'in-

re quella che lui ricostruisce come la versione standard del mito tramandata dalla tradizione, non vada certo a riesumare tutti i motivi inerenti o contigui che sarebbe stato possibile menzionare. Solo per fare un esempio, infatti, nel capitolo citato non si fa alcun cenno relativamente alle cause divine dell'amore di Pasifae per il toro. Cause, queste, che vengono invece menzionate in Apollodoro, il quale racconta che Minosse «mentre offriva un sacrificio a Poseidone chiese al dio di far emergere un toro dal mare e promise che glielo avrebbe sacrificato. Poseidone fece apparire per lui un toro bellissimo e Minosse ottenne il regno, ma mandò il toro tra le sue mandrie e a Poseidone ne sacrificò un altro».<sup>4</sup>

Il silenzio dell'autore del *De incredibilibus* a proposito di questa possibile espansione del *plot* narrativo è facilmente spiegabile. Innanzitutto Palefato non è Apollodoro, e la sua opera non vuole neanche lontanamente somigliare ad una grande sistemazione enciclopedica del mito. Il *De incredibilibus* è infatti un trattatello in cui poche storie della tradizione vengono raccolte al fine di essere razionalizzate. È normale, dunque, che, in un'ottica del genere, "emendare" una storia fantastica significhi elencarne unicamente i tratti che vengono individuati come essenziali, al fine di procedere, di conseguenza, alla sostituzione degli elementi sovranaturali con altri elementi che possono superare l'esame delle regole della verosimiglianza. Ora, sarebbe senz'altro utile sapere se Palefato conoscesse o meno la versione estesa del mito che ritroviamo citata in Apollodoro. La qual cosa ci permetterebbe fra l'altro di capire se quello che avviene nel *De incredibilibus* (dietro il paravento della razionalizzazione) sia un modo di scaricare una colpa maschile su una donna. Sta di fatto che il racconto di Pasifae, per l'autore del trattatello (ed evidentemente anche per i suoi lettori), non è tanto il mito di una *hybris* maschile che viene punita dagli dei, quanto la storia di una donna che si avvale delle tecniche di un artefice nondivino, Dedalo, per generare un ibrido mostruoso.

Raccontata così, la storia della procreazione del Minotauro potrebbe anche sembrarci molto vicina. Perfino troppo. Sarebbe fin troppo facile (e non solo a partire da prospettive biomoralistiche) pen-

sieme di tutte le versioni di una medesima rappresentazione; un'analisi che sia mirata non solo a segnalare le relazioni "trasformazionali" di somiglianza e di differenza fra l'una e l'altra versione, ma anche alla contestualizzazione delle stesse all'interno degli specifici quadri culturali di riferimento.

<sup>4</sup> Per questa versione del mito cfr. Apollodoro, 3, 1, 3-4. La traduzione del passo in questione (3, 1, 3) è quella di Maria Grazia Ciani in Paolo Scarpi (a cura di), *Apollodoro, I miti greci*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla-A. Mondadori, 1996.

sare a Pasifae e a Dedalo come a degli antenati oscuri. E non è un caso, forse, che la figura di Dedalo, affiancata a quella della regina di Creta, venga addirittura letta come paradigmatica da Roberto Marchesini, che in *Post-human* parla della storia di questo personaggio mitico come di una storia segnata «da un continuo attraversamento di soglie». Secondo Marchesini, Dedalo e Pasifae si andrebbero ad affiancare, come precursori *ante-litteram* della bionica o della procreatica mostruosa, ad una serie di *plot* narrativi usati dall'immaginario occidentale per pensare l'intervento artificiale su una natura percepita come sacra: l'*homunculus* di Paracelso, il Golem della tradizione ebraica e, soprattutto, il Frankenstein di Mary Shelley.<sup>5</sup>

Il punto è però che a leggere i Greci (o i Romani) come antenati fondanti o come modelli paradigmatici si rischia di incorrere in errori prospettici che se da un lato ci impediscono di leggere correttamente il passato, dall'altro ci possono fare perdere l'orientamento nel nostro presente. Rischiamo in altri termini di essere affetti da quello che Cambiano ha chiamato il “miraggio delle origini”,<sup>6</sup> quando invece sarebbe meglio iniziare le proprie indagini cercando di comprendere se e in che misura si possano individuare volta per volta barriere fra noi e il mondo classico.

È solo dopo l'individuazione di modelli culturali specifici che, a mio avviso, si possono usare gli antichi per pensare la contemporaneità (ed eventualmente per agire in armonia rispetto a ciò che si è pensato). Ed è proprio in questo senso che mi preme riflettere sullo statuto dell'ibrido nel mondo antico e sul ruolo che la donna assume nella generazione del mostruoso, al fine di potermi posizionare (qualora risulti possibile) in merito al dibattito etico sulla procreazione medicalmente assistita. A tale proposito, dirò subito che la mia indagine muove dal presupposto che dinamiche culturali di “finzione antropopoietica” possono essere rintracciate anche in testi che pretendono di descrivere la realtà in maniera asettica e neutrale; vale a dire nei testi che noi chiamiamo “scientifici” o che –spostando il nostro orizzonte di osservazione sull'antico– per i Greci erano i testi di storia naturale o di medicina (o, anche, di “cura del mito”).<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Cfr. Roberto Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002, p. 282 ss.

<sup>6</sup> Cfr. Giuseppe Cambiano, *Il ritorno degli antichi*, Roma-Bari, Laterza, 1988, p. 3 ss.

<sup>7</sup> Per la nozione di *antropopoièsi* in antropologia rimando alla raccolta di studi curata da Claude Calame, Mondher Kilani (a cura di), *La fabrication de l'humain dans les cultures et en anthropologie*, Lausanne, Editions Payot Lausanne, 1999.

In tal senso, nel corso di queste pagine cercherò di mostrare come la “fabbricazione dell’umano”, in un ambito specialistico come quello delle teorie colte sulla riproduzione proposte da Aristotele e Galeno, poggi le sue fondamenta sull’esclusione (o sulla minimizzazione) del femminile e, contemporaneamente, sulla separazione dell’umano dalla sfera dell’animale. Nel cercare di verificare questa ipotesi, allo stesso tempo, mostrerò se e come, nell’ambito delle teorie elaborate dalla tradizione filosofica aristotelica, la memoria delle storie cosiddette “mitiche” agisca in maniera sotterranea come *script* interpretativo o come contesto cognitivo che orienta la maniera di leggere quella stessa realtà che pretende di essere analizzata sulla base di un impianto eziologico di stampo naturalistico.

*Sfondi mitici, chimere, tecniche e (supposti) antenati*

Nel paragrafo precedente si è accennato *en passant* all’ipotesi di considerare Pasifae e Dedalo come “nostri antenati”. Fra la storia fin qui raccontata e gli scenari della procreatica contemporanea ci sono però delle differenze sostanziali che dovrebbero essere messe in rilievo. Tanto per cominciare, infatti, la tecnica di Dedalo non è ancora una bio-tecnica, così come in fondo l’atto di Pasifae (sia esso dovuto o meno ad un intervento divino) non è un adulterio *stricto sensu* e può essere compreso solo nel quadro di teorie antiche sulla generazione; teorie che hanno una loro specificità culturale e che non sono del tutto commensurabili rispetto alle nostre.<sup>8</sup> Come ha spiegato brillantemente Maurizio Bettini, del resto, la colpa di Pasifae consiste nel permettere che un animale adulteri il seme umano del marito e che venga di conseguenza generato un essere che mescola la natura del padre (Minosse) e quella dell’amante bestiale (il toro). Per leggere questo mito, dunque, bisogna pensare che esista una teoria folk dell’“agglutinamento del seme”, in base alla quale è possibile, in natura, che il seme di un padre si vada ad unire con il seme di un adultero.<sup>9</sup>

Ora, la biotecnologia contemporanea utilizza un termine specifico per indicare esseri simili o analoghi a quello che viene fuori dall’unione di Pasifae con il toro (o meglio, dall’unione del seme di

<sup>8</sup> Sulla *moicheia* come atto prevalentemente maschile in Grecia mi limito qui a citare Cynthia Patterson, *The family in Greek history*, Cambridge (MA.), Harvard University Press, 1998, p. 116 ss.

<sup>9</sup> Maurizio Bettini, *L’incesto di Fedra e il corto circuito della consanguineità*, «Dioniso», 1, 2002, p. 92 ss.

Minosse con quello del toro). Si tratta delle “chimere”, che vengono generate sfruttando la totipotenzialità delle cellule presenti nella fase cosiddetta “pre-embrionale” di un individuo e unendo due (o più) pre-embriani di due (o più) specie diverse. In casi come questi il corredo genetico del nascituro è formato, per l'appunto, da un vero e proprio mosaico cellulare.<sup>10</sup>

Ad una analisi più approfondita, tuttavia, le analogie fra il Minotauro e le chimere della procreatica risultano solo superficiali. A mettere insieme acriticamente l'antico e il moderno, del resto, si rischia di incorrere quanto meno in gravi errori di omografia: un antichista, nel pensare alle chimere, pensa infatti, oltre che al morfotipo del mostro, a tutti i personaggi mitici che vi ruotano attorno (Amisodaro, Tifone, Echidna), laddove, invece, nel mondo contemporaneo il termine chimera, pur usato antonomasticamente a partire dall'antico, è diventato un termine tecnico per indicare un prodotto specifico (il più temuto forse) delle tecnologie della vita.

Le chimere degli antichi e le chimere del mondo contemporaneo, in altri termini, non sono più la stessa cosa. In questo senso, per esempio, la differenza più grande fra il mito antico e i mostri interspecifici della biologia contemporanea sta proprio nel fatto che mentre questi ultimi sono sempre il frutto dell'intervento artificiale di una tecnica, nel caso del Minotauro la generazione di un essere dall'identità specifica confusa o “mosaicizzata” è qualcosa che sembra essere permessa da quella che può essere individuata come una legge di natura folk. Quella di Dedalo, del resto, non è tanto una biotecnologia, quanto una semplice *mechané*, uno stratagemma macchinico di cui Pasifae di fatto si avvale per agevolare il corso della natura. Che poi la “naturalità” di un parto mostruoso come quello del Minotauro vada a violare una legge di natura intesa come norma etica e ideale è tutto un altro discorso.

Certo, è pur sempre vero che l'invenzione di Dedalo ha come effetto l'attraversamento di una soglia (quella che divide l'umano dall'animale), ma è pur vero che tale soglia era probabilmente avvertita dagli antichi in maniera decisamente diversa rispetto a come potremmo avvertirla noi. Si ricordi, infatti, che il concetto greco di *zoion* non corrisponde ad alcuno dei concetti moderni (come per esempio il nostro “animale” o il nostro “vivente”) e si estende ad insetti, uccelli, pesci, mammiferi, dèi, uomini, ma non

<sup>10</sup> Cfr. Roberto Marchesini, *La fabbrica delle chimere*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999, pp. 107-111.

alle piante. Ne consegue dunque che nel mondo antico, fino allo stesso Aristotele, non esiste la categoria di “animale” come biologicamente opposto all’uomo, dal momento che fra l’uomo e quello che noi potremmo chiamare “animale” esiste una vera e propria omogeneità e contiguità ontologica. La differenza fra l’uomo e l’animale (pensato come “bestia”) viene semmai “costruita” dagli antichi –come dimostra Francis Wolff– nei laboratori dell’antropologia e dell’etica.<sup>11</sup>

Se uomini e animali (e dei) sono pertanto contigui ontologicamente, tale contiguità viene tuttavia connotata, nel mito, attraverso una marca di genere. Come emerge dagli studi di Françoise Héritier-Augé, il contatto o l’unione con il mondo animale sembra essere, nella mitologia greca, tendenzialmente una prerogativa della donna. La studiosa, infatti, ha rilevato come nei racconti mitici di allevamento di bambini da parte di genitori ferini, gli animali che svolgono la funzione di nutrice siano per lo più mammiferi di sesso femminile. Analogamente, nel caso di simbiosi sessuali fra il divino e l’umano che avvengono mediante la metamorfosi in animale di un dio o nel caso di unioni fra esseri umani e animali *tout court*, a venire coinvolti sono sistematicamente mortali di sesso femminile.<sup>12</sup>

In altri termini, se nel mito greco è possibile che umani di sesso maschile si uniscano a dee (è il caso, ad esempio, di Venere e Anchise), non avviene mai che umani di sesso maschile si uniscano ad animali. Al contrario, sono sempre donne –come Pasifae o Leda– a praticare la zoorastia.

#### *Il caos genetico come vulgata*

La genetica del mito greco, comunque, può essere ancora più caotica degli effetti delle colpe di Pasifae e può coinvolgere tutti i regni della natura e i più svariati ambiti dell’esistenza. Non è un caso che, nel parlare di quella mirabile enciclopedia in versi del mito greco-romano che erano le *Metamorfosi* di Ovidio, Italo Calvino abbia individuato nella legge della contiguità universale la regola compositiva del poema.

<sup>11</sup> Vedi a tale proposito Francis Wolff, *L’animal et le dieu: deux modèles pour l’homme*, in Barbara Cassin, Jean-Louis Labarrière, Gilbert Romeyer Dherbey (a cura di), *L’animal dans l’antiquité*, Paris, Vrin, 1997, p. 157 ss.

<sup>12</sup> Françoise Héritier-Augé, *La costruzione dell’essere sessuato, la costruzione sociale del genere e le ambiguità dell’identità sessuale*, in Maurizio Bettini (a cura di), *Maschile/femminile. Genere e ruoli nelle culture antiche*, Roma-Bari, Laterza 1993, p. 131 ss.

In un mondo come quello del mito, che Ovidio ha avuto il merito di enciclopedizzare mirabilmente, l'essere umano opera come un sistema aperto, pronto continuamente a trasformarsi o a meticcarsi con l'alterità attraverso le vie di fuga più impensabili.<sup>13</sup> In un mondo simile, appunto, non solo Pasifae può unirsi con un toro e generare un essere-mosaico che riproduce i tratti del marito Minosse e dell'animale con cui ha commesso adulterio, ma anche una nuvola può partorire esseri dalla doppia natura di uomo e di cavallo: i centauri.

Quella di Pasifae e quella dei Centauri sono solo due delle storie del loro passato lontanissimo che i Greci andavano raccontando (e che i Romani avevano selezionato come "bottino culturale" da sfruttare). E dunque, a prescindere dal fatto che fossero credute o meno (e a prescindere dalle modalità e dai programmi di verità secondo i quali venivano credute), sono questi i racconti che in Grecia circolavano. Si trattava di logoi che comunque dovevano essere trasmessi, perché componenti di un sapere che veniva tramandato come *vulgata*.<sup>14</sup> E a tale proposito, dovremmo anche ipotizzare che i saperi che in qualche modo andavano a contrastare la biologia folk sottesa a questa *vulgata* potessero anche essere minoritari, o comunque, in certi casi, potessero risultare contro-intuitivi rispetto a quello che doveva essere un senso comune secondo il quale tutte le soglie presenti in natura venivano pensate come facilmente permeabili.

È proprio di questi saperi, ad ogni modo, che adesso intendo parlare più estesamente.

*Mostri e rumori. La razionalizzazione della tradizione mitica in Palefato (e in Aristotele)*

Ebbene, nella prefazione al *De incredibilibus*, Palefato lascia ad intendere, fra le altre cose, di avere composto il trattatello anche al fine di proteggere la "storicità" dei *mythoi* e dei *logoi* tradizionali dalle critiche mordaci degli scettici. Tali storie, tuttavia –avverte Palefato–, possono essere salvate –come si è già visto– solo a patto di essere rivi-

<sup>13</sup> Italo Calvino, *Ovidio e la contiguità universale*, in Id., *Perché leggere i classici*, Torino, Einaudi, 1991<sup>2</sup>, p. 36 ss., e spec. p. 37.

<sup>14</sup> Sulla tradizione come *vulgata* e sulle modalità di credenza si veda Paul Veyne, *I greci hanno creduto ai loro miti?*, tr. it. Bologna, il Mulino, 1984, p. 11 ss. Sulla categoria di "mito" come categoria costruita dall'occidente moderno si veda Marcel Detienne, *L'invenzione della mitologia*, tr. it., Torino, Bollati Boringhieri, 2000<sup>2</sup>, p. 12 ss.

ste e corrette, sostituendo così– secondo la logica della razionalizzazione– il meraviglioso con il verosimile e riconducendo gli elementi più strani del mito alle leggi della natura.<sup>15</sup>

Ecco dunque che, in base a questo programma di verità, i centauri sono veramente esistiti, solo per il fatto che di loro si è parlato. Semplicemente però, dal momento che la natura segue leggi fisse nel tempo (e che le forme di vita che abbiamo davanti agli occhi sono quelle che sono esistite da sempre, senza mutazioni), non bisogna pensare che fossero veramente ibridi di uomo e cavallo partoriti da una nube. È più facile infatti credere che fossero stati i primi uomini a cavalcare sul dorso dei loro cavalli senza usare il carro e che, se la tradizione ha dato loro la forma composita che conosciamo, ci deve essere stato all'origine un abbaglio, magari associato ad un collasso nella comunicazione delle informazioni:

Invitati dai Lapiti ad un banchetto, i Centauri finirono per ubriacarsi e rapirono le loro donne caricandosele sui cavalli e fuggendo verso la propria terra. Muovendo da qui facevano guerra contro di loro e, recandosi nottetempo a valle, tendevano loro delle imboscate. Quando poi si faceva giorno ritornavano ai monti dopo avere saccheggiato ed incendiato ogni cosa. E così, mentre ritornavano alla loro base, le persone che li vedevano a distanza, e di spalle, potevano distinguere unicamente il profilo dei cavalli senza le teste e il resto del corpo degli uomini senza le gambe. Quindi, a questa vista del tutto insolita, pronunciavano la seguente frase: “I Centauri vengono fuori da una *nephele*, vale a dire da una nube, per saccheggiarci”. A partire da questa visione e da questa frase venne costruito artatamente il racconto fittizio secondo cui sul monte venne alla luce da una nube, un essere che era insieme uomo e cavallo.<sup>16</sup>

Un mostro in cui i tratti umani e animali si incrociano, dunque, secondo la prospettiva razionalistica di Palefato, non è più un'eccezione ammessa dalla natura, ma diventa un errore percettivo o una metafora, ovvero un processo linguistico che ad un certo punto comincia ad essere inteso, per sbaglio, alla lettera. L'autore, in tal senso, al fine di emendare tutte le storie di mostri favolosi trasmesse dalla tradizione, dichiara apertamente di volersi avvalere del metodo della *historie* e degli insegnamenti dei filosofi eleatici;<sup>17</sup> ma, con molta

<sup>15</sup> Cfr. Palefato, *De incredibilibus*, *Praefatio*.

<sup>16</sup> Palefato, *De incredibilibus*, 1.

<sup>17</sup> Cfr. *Ibidem*, *Praefatio*



probabilità, un ruolo determinante nella progettazione del *De incredibilibus*, e nella formulazione del programma di verità che lo muove, devono avere giocato anche le teorie biologiche di quello che, stando ad alcune dicerie degli antichi, potrebbe essere stato, oltre che il maestro, l'amante di Palefato: Aristotele.<sup>18</sup>

È noto, infatti, come nel *De generatione animalium* e nella *Historia animalium* la riproduzione interspecifica venga presentata –in polemica con alcune credenze folk molto diffuse e forse anche con la tradizione mitica– come un fenomeno marginale e limitato, che riguarda alcuni animali, ma che non può in alcun modo interessare l'uomo:<sup>19</sup>

Si racconta di nati con la testa di caprone o di bue, e similmente tra gli altri animali, di vitelli con la testa di bambino o pecore con la testa di bue. Tutti questi fatti avvengono per le cause dette, tuttavia nulla di quello che si racconta c'è veramente, ma si tratta soltanto di somiglianze, e ciò accade anche in animali non menomati. Per questo motivo spesso, al fine di prendere in giro qualcuno, si paragonano alcuni uomini non belli ad una capra che soffiava fuoco o a un montone che va alla carica. E c'era anche un esperto di fisiognomica che riconduceva tutti gli aspetti a quelli di due o tre animali, e nel parlare spesso era anche convincente. Che è impossibile che si produca una simile anomalia, che un animale si formi in un altro, lo mostrano i tempi della gestazione che sono molto diversi per l'uomo, la pecora, il cane, il bue. Ed è impossibile che ciascuno di questi nasca non conformemente al proprio tempo.<sup>20</sup>

Dunque, sebbene lo Stagirita sia consapevole del fatto che la natura segua leggi valide soltanto statisticamente (*epì to poly*), e che spesso non operi secondo logica, relativamente ai limiti della taglia e dei tempi di gestazione individuati per la riproduzione interspecifica, si dimostra inflessibile: i centauri, e più in generale gli ibridi di uomo

<sup>18</sup> Sull'identità di Palefato, oltre che il saggio introduttivo di Nicola Festa a Palaephatus, *Perì apiston*, Leipzig, Teubner, 1901, p. XXXIII ss., cfr. Palaephatus, *On unbelievable Tales*, intr., tr. e comm. a cura di Jacob Stern, Wauconda, Bolchazy-Carducci Publishers, 1996, p. 1 ss. e Palefato, *Storie incredibili*, intr., tr. e comm. a cura di Anna Santoni, Pisa, ETS, 2000, p. 38 ss. Per gli argomenti biologici in Palefato cfr. il saggio introduttivo di Santoni a Palefato, *Storie incredibili*, p. 16.

<sup>19</sup> Cfr. anche Aristotele, *Historia Animalium (HA)* 606 b 17 ss.; *De generatione animalium (GA)* 746 a 29-746 b 11.

<sup>20</sup> Aristotele *GA* 769 b 13 ss.; la traduzione del passo è quella di Diego Lanza, Mario Vegetti (a cura di), *Opere biologiche di Aristotele*, Torino, UTET, 1971.

e di animale, non possono esistere, e se qualcuno ne parla, in realtà ne sta parlando per analogie prese alla lettera. Esattamente come verrà ribadito nel *De incredibilibus* di Palefato.<sup>21</sup>

Il centauro, dunque, cessa di essere un problema di storia naturale, e diventa –per così dire– un “rumore” che disturba la comunicazione umana e, al contempo, una linea di confine che non può (e non deve) essere varcata: gli uomini e gli animali, continuano ad essere entrambi *zoia*, ed hanno in comune il tratto della riproduzione,<sup>22</sup> e tuttavia l’uomo non può generare in comune con gli altri animali, dal momento che la descrizione normativa operata implicitamente dallo Stagirita lo definisce come l’animale che non si accoppia e non genera con altri animali.

Dietro i limiti della riproduzione incrociata opera dunque, in maniera sotterranea, un processo di invenzione dell’umano e, al contempo, dell’animale, visto come “diverso” e dicotomicamente opposto rispetto all’uomo. Ma se nell’antropopoiesi di Aristotele la sfera umana e la sfera animale –sfere che proprio la categoria di “ibrido” contribuisce ad inventare– non possono (e non devono) incrociarsi, come fare a spiegare la nascita di bambini con la testa simile a quella di un bue?

*Il varco dimensionale. Ovvero: sono le donne che generano i mostri!*

È stato ampiamente dimostrato come uno dei principali problemi dello Stagirita, al fine di proporre un modello ideale della riproduzione umana come generazione di “identici”, in linea con l’etnoantropologia dei Greci, sia proprio quello di negare ogni contributo femminile relativamente al concepimento e alla formazione della prole.<sup>23</sup> Ruolo attivo che era stato ipotizzato, invece, dalla teoria ippo-

<sup>21</sup> Per i limiti della taglia e del tempo di gestazione cfr. Aristotele, *HA* 606 b 17 ss. e *GA* 746 a 29-746 b 11. Per le leggi di natura intese come norme statisticamente valide cfr., solo per fare un es., Geoffrey E.R. Lloyd, *Aristotelian explorations*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1996. p. 67 ss.

<sup>22</sup> Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea* 1162 a 16 ss.

<sup>23</sup> A tale proposito si veda Nicole Loraux, *Nati dalla terra. Mito e politica ad Atene*, tr. it., Roma, Meltemi, 1998, p. 29 ss.; Silvia Campese, *La cittadina impossibile. La donna nell’Atene dei filosofi*, Palermo, Sellerio, 1997, p. 100 ss.; Giulia Sissa, *Il corpo della donna. Lineamenti di una ginecologia filosofica*, in Silvia Campese, Paola Manuli, Giulia Sissa (a cura di), *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Torino, Boringhieri, 1983, p. 110 ss.; ma vedi anche Andrea Cozzo, *Eredità fisico-biologica e riproduzione sociale ed economica. Per la storia sociale di una costellazione topica*, «Dialogues d’Histoire Ancienne», 17, 1991, n. 2, p. 59 ss.

critica del pangenetismo, secondo la quale, ammettendo l'esistenza del seme femminile, si finiva di fatto per vedere l'embrione come una sorta di "ibrido" composito del maschio e della femmina che si forma in seguito all'aggregazione dei liquidi seminali emessi dalle parti del corpo di entrambi i genitori.<sup>24</sup>

Questa teoria combinatoria, che viene tra l'altro ripresa da Empedocle e Democrito, vedeva la creazione dei viventi come una vera e propria somma aritmetica di parti diverse. Un errore, questo, –lo si intuisce– foriero di conseguenze paradossali per Aristotele, dal momento che, se si ammette la teoria secondo la quale dalla somma di molteplici parti omogenee può venir fuori una nuova unità (cfr. *GA* 722 b 23-24), si vengono ad ammettere praticamente i centauri, le chimere e le idre (cosa che del resto è in parte ipotizzata, seppure per un passato lontano, nella zoogonia di Empedocle). Il che equivale a dire, nella prospettiva dello Stagirita, che le cose che sono "da natura e per natura" non sono organizzate in vista di un fine, bensì sono rette dal caso, e che dunque è solo per un accidente che da un essere umano nasce un essere umano.<sup>25</sup>

Ebbene, quello che fa Aristotele è capovolgere questo assunto e, secondo meccanismi e processi che sono stati studiati a fondo, rendere "norma" (statisticamente valida) quello che, nella prospettiva di chi vede la generazione come una "composizione aritmetica", potrebbe

<sup>24</sup> Per una bibliografia aggiornata relativamente a questo problema rimando a Sabrina Grimaudo, *ΣΥΝΑΙΜΟΣ-ΟΜΑΙΜΟΣ. Sangue del padre e sangue della madre nella concezione greca della consanguineità*, Palermo, stampato in proprio, 2003, p. 6 ss.

<sup>25</sup> Per Empedocle cfr. l'edizione dei *Frammenti Presocratici* curata da Hermann Diels e Walther Kranz, *Die Fragment der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmann 1951-52<sup>6</sup> (da ora in avanti *DK*), più specificamente cfr. Fr. B 59 e 61 e Aristotele, *GA* 722 b 17 ss., su cui cfr. Pietro Li Causi, *Sulle tracce del mantichora. La zoologia dei confini del mondo in Grecia e a Roma*, Palermo, Palumbo, 2003, p. 190 ss.; per Democrito cfr. Aristotele *GA* 769 a 17 ss. Si ricordi, per inciso, che, secondo la teoria combinatoria degli atomisti (e di Democrito in particolare), «essendo opposti e infiniti i fenomeni, hanno concepito infinite figure»; una tesi, questa, che poteva di fatto andare ad inficiare il principio della fissità delle specie (cfr. *DK* 67 A 9; Aristotele *De generatione. et corruptione*, 315 b 6 ss., la traduzione è quella di Matteo Andolfo per *Atomisti antichi. Testimonianze e frammenti*, Milano, Bompiani, 2001), anche se lo stesso Democrito aveva individuato dei "limiti di natura" di cui aveva parlato proprio in relazione alla teoria del rigetto dello sperma nei muli (cfr. ad es. *DK* 68 A 151; Aristotele, *GA* 747 a 22 ss. e Eliano, *De natura animalium* 12, 16). È alla luce della confutazione di queste teorie "combinatorie", dunque, che si può leggere, a mio avviso, anche l'asserzione di *GA* 722 b 23-24 che altrimenti –come lascia intendere la traduzione di Diego Lanza in Lanza, Vegetti (a cura di), *Opere biologiche*, p. 853– potrebbe essere letta come in contraddizione con quanto detto in *HA* 606 b 17 ss. e *GA* 746 a 29 ss. Per il resto, per il finalismo aristotelico (e in particolare per la critica alle posizioni di Empedocle) cfr. *Fisica* 2, 8, 198 b 10 ss., su cui cfr. Pierre Pellegrin, *Taxinomie*,

essere un caso.<sup>26</sup> La norma è che, per lo più, l'identità specifica viene salvaguardata. E a garantirne la continuità, in qualche modo, è proprio il maschio, che diventa il protagonista di una procreazione che, come è stato più volte osservato, di fatto viene a coincidere con la paternità.<sup>27</sup>

Tuttavia Aristotele, come abbiamo visto sopra (GA 769 b 13 sgg.), sa bene che i mostri possono essere generati anche da esseri umani. Semplicemente, dimostra che essi non possono più essere considerati come ibridi generati in comune con altre specie animali: si tratta soltanto di somiglianze, che possono essere comprese sulla base del modello esplicativo che viene delineato nel IV libro del *De generatione animalium* (763 b 20 sgg.). In questa sede, come ha osservato, Françoise Héritier-Augé, vengono distinti tre diversi principi che regolano i meccanismi riproduttivi, vale a dire 1) il principio del genere maschile; 2) il carattere individuale; 3) l'impulso; principi che, in presenza di condizioni ottimali, determinano rispettivamente 1) la nascita di un maschio; 2) il carattere di un individuo particolare; 3) l'aderenza allo speciem-generico di appartenenza.<sup>28</sup>

Tali principi, tuttavia, possono per accidente mutarsi nel loro contrario. Può cioè avvenire che: «quello che resta, una volta che gli impulsi si sono dispersi, e una volta che la materia non ha potuto essere dominata, è il carattere universale, vale a dire lo *zoion*».<sup>29</sup>

È noto a tutti che, quando Aristotele parla di “materia”, si riferisce al contributo femminile alla generazione. La donna, secondo una nota formula, è soltanto “madre materia” che nutre. E quando tale “madre-materia” non ha potuto essere dominata dagli impulsi maschili, ecco che si genera il mostro. Mostro che –lo ripeto– non è più da concepire come un composto di uomo e di animale, bensì come una vera e propria “clonazione del femminile”.<sup>30</sup> Il femminile, dun-

*moriologie, division. Réponses à G.E.R. Lloyd*, in Daniel Devereux, Pierre Pellegrin (a cura di), *Biologie, logique et métaphysique*, Paris, Ed. du CNRS, 1990, p. 40.

<sup>26</sup> Sul meccanismo di *descrizione normativa* in Aristotele si veda, solo per citare l'esempio più recente, Mario Vegetti, *L'umano fra natura, norma e progetto nelle antropologie antiche*, in Mariapaola Fimiani, Vanna Gessa Kurotschka, Elena Pulcini (a cura di), *Umano Post-umano. Potere, sapere, etica nell'età globale*, Roma, Editori Riuniti, 2004, p. 332 ss. Per il passaggio delle leggi di natura da regole statisticamente valide a norme ideali cfr. anche Li Causi, *Sulle tracce del mantichora*, p. 153 ss.

<sup>27</sup> Cfr. spec. Sissa, *Il corpo della donna*, p. 90; ma vedi anche Campese, *La cittadina impossibile*, p. 96 ss. e Grimaudo, *ΣΥΝΑΙΜΟΣ-ΟΜΑΙΜΟΣ*, p. 1 ss.

<sup>28</sup> Cfr. Héritier-Augé, *La costruzione*, p. 128 ss.

<sup>29</sup> Aristotele, GA 769 b 11-13.

<sup>30</sup> L'espressione “clonazione del femminile” è usata, a proposito della biologia aristotelica, da Héritier-Augé, *La costruzione*, p. 128.

que, nella prospettiva aristotelica costituisce un pericolo, una via di fuga verso mondi alieni che minaccia di fare riemergere la contiguità rimossa della sfera animale con la sfera umana. Questa “materia grezza” che è la donna, che non può avere forma umana se non in presenza dell’intervento di un demiurgo maschile che la modella, opera dunque –in qualche modo– come una sorta di “varco dimensionale” che permette il passaggio, nel regno dell’umano, dell’alterità rimossa.

E la materia grezza dell’umano è, appunto, l’animale, lo *zoion*, l’essere che, cacciato dalla finestra delle teorie aristoteliche sulla riproduzione incrociata, minaccia –così come nel mito– di ritornare dalla porta dell’utero femminile.<sup>31</sup>

Che dietro tale genetica “selvaggia” operi, nel profondo, l’antica teodicea greca è una cosa che è stata dimostrata da Silvia Campese: «Se [secondo la teodicea antica] le femmine partorivano mostri come sanzione dell’ingiustizia, ora esse lo fanno a causa dell’oltraggio alla norma biologica di cui la materia è responsabile».<sup>32</sup>

Aristotele, tuttavia, non si limita soltanto a sostituire la biologia “maschile” all’azione degli dèi, che sanzionano i misfatti umani e le contaminazioni con il *loimos* e con la mancata fissità della specie.<sup>33</sup> Nel concepire la donna come materia grezza ed informe, infatti, egli non fa altro che elaborare una versione filosofica e razionale della nota rappresentazione che opera in molti contesti dell’immaginario greco. Si tratta del mito della donna-animale, della donna vista come essere di confine fra molti mondi. Una donna-animale che è ancora una volta Pasifae che si unisce con il toro, ma che è anche Penelope, madre di Pan, che si accoppia con un dio che ha la forma di caprone, o, ancora, Europa che, in simbiosi con un toro che è Zeus, sa bene cosa le accadrà una volta che il mare sarà attraversato. La coscienza angosciosa dei *logoi* e dei *mythoi* della tradizione, dunque, sopravvive nel momento stesso in cui essi vengono razionalizzati.

*Le somiglianze del mulo: un’omissione voluta?*

Nella biologia maschile di Aristotele, tuttavia, c’è una piccola falla. Una incongruenza che per un lungo periodo passerà inosservata.

<sup>31</sup> Sulla donna come “artificio” nel mito greco di Pandora cfr. Loraux, *Nati dalla terra*, p. 29 ss. e 171 ss.; sulla donna come “porta dimensionale” cfr. Héritier-Augé, *La costruzione*, p. 131 ss.

<sup>32</sup> La dizione di “genetica selvaggia” ricorre *Ibidem*, p. 124. La citazione di Campese è tratta da Ead., *La cittadina impossibile*, p. 104.

<sup>33</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 102 ss.

ta e che riaffiorerà nel II secolo d.C., quando, unitamente alla scoperta dei dotti seminali femminili (i *katamenia*), sarà proprio il dibattito sulla natura degli ibridi a costringere due lettori ed interpreti dello Stagirita, Galeno e Ateneo, a rimettere in discussione il ruolo della donna nella generazione.

Aristotele in linea con l'ideologia androcentrica che informa di sé il mondo antico, vede la generazione di figli identici al padre come la norma statisticamente valida che in natura regola la riproduzione animale.<sup>34</sup> E tuttavia, sembra che questa norma finisca per sgretolarsi nel caso di uno di quegli animali che per gli antichi vengono usati antonomasticamente per parlare di riproduzione incrociata: il mulo.<sup>35</sup>

Ebbene, lo Stagirita spende ben sei pagine dell'edizione Bekker del *De generatione animalium* per spiegare la sterilità di questo essere (tratto, questo, che viene visto come eccezionale rispetto a quella che per tutti gli altri ibridi viene individuata come la norma, vale a dire la capacità di riprodursi),<sup>36</sup> e tuttavia evita sistematicamente di analizzare le cause che lo rendono sempre (e non eccezionalmente) somigliante sia al padre che alla madre.<sup>37</sup>

In altri termini, il mulo, che riproduce volta per volta i tratti sia del cavallo che dell'asino, potrebbe fare saltare l'impianto eziologico che lo Stagirita ha costruito al fine di dimostrare che la generazione (e di conseguenza l'umanità) è un attributo prevalentemente maschile. Sarebbe quindi stato opportuno un chiarimento, un discorso che spiegasse almeno il motivo per cui, anche relativamente alle somiglianze, il mulo costituiva un'eccezione rispetto alla regola. E tuttavia, per tutto il corso dell'opera non c'è nulla di tutto questo.

In questo senso il *De generatione animalium* si chiude con una macroscopica omissione.

<sup>34</sup> A tale proposito vedi Cozzo, *Eredità fisico-biologica*, p. 59 ss.; Campese, *La cittadina impossibile*, p. 96 ss.; Ead., *Madre materia: donna, casa, città nell'antropologia di Aristotele*, in Campese, Manuli, Sissa (a cura di), *Madre materia*, p. 15 ss.; Paola Manuli, *Donne maschiline, femmine sterili, vergini perpetue. La ginecologia greca fra Ippocrate e Sorano*, *Ibidem*, p. 149 ss.; Sissa, *Il corpo della donna*, *Ibidem*, p. 83 ss.; Grimaudo, ΣΥΝΑΙΜΟΣ-ΟΜΑΙΜΟΣ, p. 3 ss.

<sup>35</sup> Cfr. ad es. Erodoto 1, 91 o anche Platone, *Politico* 265 d 9 ss. Oltre al mulo, che è sterile, vengono menzionati, in contesti in cui si parla di generazione interspecifica, anche i cani-tigre indiani, gli uccelli rapaci, i cani, i lupi e le volpi, cfr. ad es. Aristotele, *HA* 606 b 17 ss. e *GA* 746 a 29-746 b 11; Galeno, *De usu partium* III, 1: *K* III, 170, 8-13. L'abbreviazione *K* sta qui ad indicare l'edizione in 22 volumi di Kuhn, *Galenus Opera Omnia*. Leipzig, C. Nobloch, 1821-1833. Il numero romano che segue l'abbreviazione indica il volume, mentre i numeri arabi indicano rispettivamente la pagina e le righe del testo originale greco.

<sup>36</sup> Aristotele, *GA* 747 a 22 ss.

<sup>37</sup> *Ibidem* 746 b 15 ss.

*Il mulo e il ruolo del seme femminile in Galeno*

Galeno non lo dice espressamente, ma l'omissione di Aristotele, di cui pure si dichiara per certi versi seguace, gli deve sembrare colpevole, dal momento che la sola esistenza del mulo, per lui, è una prova evidente del contributo femminile alla generazione. Cosa, questa, che peraltro nota lo stesso Ateneo, che pure si attesta su posizioni di smaccato dogmatismo aristotelico:

Del resto, nel caso di accoppiamenti fra animali di gene diversi, perfino Ateneo riconosce che c'è un contributo alla formazione del feto che viene da parte della madre. E questo contributo non è limitato al mutamento del colore, alla determinazione del tenue o del crasso, o alla conformazione vocale, o ad altre cose simili. Tutte queste cose, infatti, hanno ben poca importanza e sono affezioni che riguardano soltanto la materia dello stesso *eidōs* specifico dell'animale. Del resto, ciò che viene dalla madre modifica l'*eidōs* nella sua interezza. Se infatti una cavalla accoglie nell'utero il seme di un asino, il feto non avrà soltanto l'*eidōs* del padre, ma avrà un *eidōs* composto da quello del padre e da quello della madre. E se poi una volpe accoglie il seme di un cane, anche in questo caso ciò che nasce non è un cane: quello che viene fuori al termine del processo è infatti un composto di entrambi i *gene*.<sup>38</sup>

Dalla lettura di questo passo sembra che la femmina, all'improvviso, abbia cessato di essere madre-materia e che abbia finalmente acquisito il diritto di trasmettere, unitamente al maschio, l'*eidōs* specifico di ogni animale.<sup>39</sup> basta guardare un mulo, del resto, per rendersi conto che non sono irrilevanti –dice Galeno– i tratti che la cavalla ha trasmesso al prodotto del suo accoppiamento con un asino. Non si tratta, in altri termini, di cose che coinvolgono soltanto la materia intesa come materia grezza. Ateneo, poi, osa addirittura di più in merito, sbilanciando l'equilibrio degli apporti specifici tutto dalla parte della madre:

Egli infatti riconosce che il nato assume più elementi dalla madre che dal padre, tanto che il mulo, ad esempio, prende più dalla cavalla che dall'asino. Allo stesso modo, quando un esemplare di volpe si accoppia con un esemplare di cane, se il cane è maschio, il nato ha

<sup>38</sup> Galeno, *De semine* II, 1: KIV, 603, 15-604, 9.

<sup>39</sup> Per una lettura del passo (e per le implicazioni relative al problema delle somiglianze del nascituro) cfr. Manuli, *Donne mascoline*, p. 171 ss.

l'*eidōs* della volpe, mentre se ad essere maschio è la volpe, il nascituro assume l'aspetto del cane. Di conseguenza, ciò che viene partorito da una volpe è detto volpe caniforme, mentre ciò che è partorito da una cagna è detto cane vulpiforme. E infatti egli dice che se un caprone monta una pecora, quello che viene fuori è una pecora dal pelo ispido, se viceversa un ariete monta una capra, ciò che viene partorito è una capra dal vello morbido, al punto di concludere che il contributo da parte della madre relativamente alla formazione dell'aspetto del nato, non solo non è minore, ma è addirittura maggiore rispetto all'apporto del padre, quando invece sarebbe stato opportuno dire che l'apporto della madre non è maggiore rispetto a quello del padre, ma neanche minore.<sup>40</sup>

Tale sbilanciamento, tuttavia, viene riequilibrato da Galeno, il quale non condivide le conclusioni alle quali giunge il suo rivale, e si dimostra, almeno in questo caso, un po' più aristotelico di lui:

Limitatamente alla forma dell'*eidōs* specifico di un essere animato o di una pianta, infatti, niente muta, ma ogni cosa trae siffatta *arché* dai semi. Ma che bisogno c'è di un simile giro di parole? Queste cose infatti le ammettono anche quelle stesse persone contro le quali, soprattutto, si indirizza la mia trattazione. Quello che intendo dire io non è solo che alla materia è connaturato l'*eidōs*, in base al quale un uomo è generato uomo, una quercia quercia, un platano platano, una pianta di edera pianta di edera, ma anche che la stessa forma deriva dal seme che modella la materia.<sup>41</sup>

Se Ateneo arriva al paradosso secondo cui l'*eidōs* è trasmesso unicamente dalla femmina, Galeno sposta i pesi e le misure per fare pendere nuovamente la bilancia dalla parte del maschio: sono i semi che fanno sì che un uomo sia un uomo e un platano un platano. Cosa che implica che – come viene chiarito poco dopo – il garante dell'identità specifica sia sempre il maschio, mentre alla femmina spetta il compito di determinare l'identità individuale di ogni singolo animale: «il naso viene fatto dall'artefice», che è ovviamente il maschio, mentre «il naso dritto dalla materia», che ritorna ad essere la femmina,<sup>42</sup> il cui seme esiste, ma è sempre più freddo e umido di quello del maschio e ha sempre bisogno degli impulsi maschili per potere partecipare alla generazione.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> Galeno, *De semine* II, 1: *K IV*, 604, 11- 605, 6.

<sup>41</sup> *Ibidem* II, 1: *K IV*, 605, 6- 13.

<sup>42</sup> *Ibidem*, II, 1: *K IV*, 606, 12-13.

<sup>43</sup> Oltre che *Ibidem* II, 1: *K IV*, 604, 11 ss., cfr. ad es. II, 4, *K IV*, 622, 2-623, 6 (per cui cfr. Grimaudo, *ΣΥΝΑΙΜΟΣ-ΟΜΑΙΜΟΣ*, p. 16 e Manuli, *Donne mascoline*, p. 171 ss.).



Per il resto, se all'elemento femminile si riconosce un qualche ruolo nella trasmissione dei tratti morfologici, esso torna comunque ad essere materia e nutrimento (cfr. *De semine* 2 II, 1: K. IV, 603, 4 sgg.); una materia e un nutrimento che partecipano pur sempre dell'*eidos*, ma che materia rimangono, sulla base di un "deposito di vecchie ideologie aristoteliche e prearistoteliche".<sup>44</sup>

*Umani sminuiti e incroci (nuovamente) negati: donne e centauri in Galeno*

Se ci spostiamo dunque sul versante della costruzione dell'umano, vediamo che la donna sembra fare dei timidi e modesti (molto modesti) passi in avanti. Essa partecipa dell'*eidos* e può trasmettere i propri tratti al nascituro, ma ha pur sempre bisogno della guida del maschio-artefice. Sviluppando una tendenza che era già presente in Aristotele, la femmina dell'uomo viene più marcatamente costruita come essere umano; non è più un *genos* a se stante, come era in Esiodo,<sup>45</sup> e in qualche modo sembra non essere più l'umana porta del mostruoso, come era nel *De generatione animalium*. E tuttavia si tratta pur sempre di un essere umano che si colloca sul versante più debole delle polarità oppositive tipiche della cultura greca: è materia, non forma; è umida, e non secca; è fredda, e non calda. In una prospettiva del genere, la donna è pertanto un umano sminuito. Ma è comunque un umano.

Se dunque l'antropologia aristotelica pur riconoscendo una umanità biologica alle donne, tendeva a spostarla sul versante del bestiale, adesso le cose sembrano essere leggermente cambiate. Nulla cambia, invece, sul versante della ibridazione di uomini e animali. In Galeno, infatti, almeno laddove non si tratta di ricordare le origini mitiche della medicina, rimane saldo il principio di incompatibilità interspecifica fissato da Aristotele.<sup>46</sup> I motivi per cui l'animale viene escluso dalla comunità con gli umani, sembrano tuttavia essere molto diversi rispetto a quelli usati nel *De generatione animalium*.

<sup>44</sup> L'espressione fra virgolette è di Manuli, *Ibidem*, p. 173.

<sup>45</sup> Cfr. Esiodo *Teogonia*, 590, su cui vedi Loraux, *Nati dalla terra*, p. 23 ss. e Cristiana Franco, *Senza ritegno. Il cane e la donna nell'immaginario della Grecia antica*, Bologna, il Mulino, 2003, p. 9 ss.

<sup>46</sup> È noto che Galeno, rispetto al centauro, adotti, forse anche inconsapevolmente, diversi programmi di verità (cfr. *De optima secta ad Thrasybulum* 3: K I, 110; *De placitis Hippocratis et Platonis* III, 8: K V, 357; *Isagoge seu Medicus*, 1: K XIV, 675); a tale proposito vedi Veyne, *I greci hanno creduto*, p. 74 ss.

Celebre, a tale proposito, è l'*incipit* del III libro del *De usu partium*, in cui Galeno riprende, amplificandoli, una serie di luoghi comuni relativi alla conformazione del corpo umano, la cui struttura testimonia una posizione elevata nella scala dell'essere:<sup>47</sup>

L'uomo è l'unico di tutti gli animali ad avere avuto in sorte l'uso delle mani; organi, questi, adatti ad un essere vivente dotato di coscienza. Fra tutti gli animali che camminano, poi, è l'unico bipede che è stato dotato di posizione eretta, proprio perché possiede le mani. Dal momento poi che il corpo, in quanto necessario alla vita, è completato dalle parti che si trovano nel torace e nel ventre, e dal momento che ha bisogno di arti per camminare, gli arti posteriori sono stati fatti simili a quelli che ci sono nei cervi, nei cani, nei cavalli e in altri animali simili; cosa, questa, che contribuisce a renderli veloci.<sup>48</sup>

Ebbene, ad un certo punto Galeno si chiede per quale motivo l'uomo non ha avuto in sorte, oltre all'uso delle mani, anche quattro gambe per correre ancora più velocemente. In altri termini, perché all'uomo non è stato dato in sorte di nascere Centauro? Alla domanda (ovviamente retorica) vengono date ben due risposte. La prima è che la mistione di uomo e cavallo è per natura impossibile, perché «quando anche dovesse realizzarsi un accoppiamento fra una cavalla e un uomo, l'utero della cavalla non porterà a compimento lo sperma umano» (*De usu partium* III, 1: *K* III, 169, 12-13), la seconda è che, qualora, per assurdo, un essere con un corpo simile a quello del centauro dovesse venire alla luce e sopravvivere, senza dubbio la sua struttura fisica non gli permetterebbe di dedicarsi alle occupazioni che sono tipiche dell'uomo:

Ammettiamo poi che si arrivi all'atto del concepimento e che sia possibile l'incrocio interspecifico di uomo e cavallo, e che sia possibile che un essere così assurdo e bizzarro venga portato a compimento: ebbene, una volta nato, non troveremo di certo alimenti adatti per nutrirlo. O forse la parte inferiore ed equina si dovrebbe nutrire di orzo e

<sup>47</sup> Cfr. ad es. Senofonte, *Memorabili* 1, 4, 11-12; si veda per questo Giuliana Lanata, *Antropocentrismo e cosmocentrismo nel pensiero antico*, in Silvana Castignone, Giuliana Lanata (a cura di), *Filosofi e animali nel mondo antico* (Atti del convegno internazionale tenutosi a Genova nel 25-26 marzo 1992), Pisa, ETS, 1994, p. 19; Ead., *Credenze e saperi sugli animali*, «Quaderni del ramo d'oro», 3, 2000, p. 19 ss.; Aldo Brancacci, *Le modèle animal chez Antisthène*, in Cassin, Labarrière, Romeyer Dherbey (a cura di), *L'animal*, p. 213 ss.

<sup>48</sup> Galeno, *De usu partium* III, 1: *K* III, 168,1 - 169,3.

di erbe, mentre quella superiore di cibi cotti e umani? Sarebbe infatti meglio che questo essere avesse due bocche, una umana e l'altra equina. E se non mi inganno due dovrebbero essere i petti di questo essere. Il che ci porta a congetturare che due dovrebbero essere anche i suoi cuori. Ma ammettiamo anche di passare sopra a queste difficoltà, per quanto assurde esse siano: se si dovesse concedere che questo essere umano fornito di arti equine possa essere generato e possa sopravvivere, niente gli è possibile fare, essendo così strutturato, se non essere veloce. Ma anche qui la cosa non è così semplice. Dal momento che neanche in tutti i luoghi potrebbe avvalersi della sua velocità, che si potrebbe esercitare solo nelle pianure e nelle zone non impervie. Se infatti ci sarà bisogno di correre in salita o in discesa, o lungo un percorso obliquo o irregolare, la conformazione delle gambe umane risulterà di gran lunga migliore. Allo stesso modo a saltare, a superare rocce aguzze e ripide, e, in altri termini, a fare fronte a tutte le difficoltà che tutti i luoghi possono presentare, l'uomo sarà sempre più abile di quel mostro che è il Centauro. Vorrei poi vedere un Centauro che fabbrica una casa, o che costruisce una nave, o che striscia e si arrampica sull'albero di una imbarcazione, o che presta la sua opera per un lavoro marinaresco. Si comporterebbe certo in maniera assurda e disutile in ognuna di queste attività, e finirebbe per rimanere bloccato senza riuscire a fare nulla.<sup>49</sup>

Il centauro, quindi –così come in genere qualsiasi altro ibrido di uomo e animale– è ancora impossibile per Galeno (almeno stando alla lettura di questo solo passo<sup>50</sup>). Si noti però che –come si era già accennato– le spiegazioni fornite non sono più quelle aristoteliche. Galeno, infatti, sfrutta il motivo dell'incompatibilità alimentare fra due speciemini generici diversi; un motivo, questo, che fra l'altro era già stato usato da Lucrezio nel quinto libro del *De rerum natura* (5, 883-906).<sup>51</sup> Ma mentre in Lucrezio si faceva ancora riferimento ai limiti della taglia e del periodo di gestazione, qui non è possibile trovare alcun cenno relativo a queste leggi della natura. La spiegazione che viene data presuppone semplicemente il rigetto da parte delle *metrai* di uno sperma di una specie diversa.<sup>52</sup>

<sup>49</sup> *Ibidem* III, 1: K III, 171,4 - 172,10.

<sup>50</sup> Cfr. nota 46.

<sup>51</sup> Lucrezio aveva spiegato nel libro IV del *De rerum natura* (4, 724 ss.) l'origine della credenza nel centauro come dovuta all'unione dei *simulacra* che si staccavano dal cavallo e dall'uomo e che, nel sonno o in stati di alterazione percettiva, potevano essere scambiati per centauri.

<sup>52</sup> Una tesi, questa del rigetto, che era già stata avanzata da Democrito a proposito della sterilità dei muli (cfr. nota 25).

Tale spiegazione, tuttavia, risulta incompleta, soprattutto se si pensa che in altri casi gli accoppiamenti fra animali di speciemini-generici diversi possono essere fruttuosi. Galeno infatti sa per certo che «[...] la cavalla può accogliere il seme dell'asino e l'asina quello del cavallo» e conosce i casi analoghi dei cani, dei lupi, delle volpi (cfr. III, 1: *K* III, 170, 8-13). Ci aspetteremmo dunque che si chiarisca il motivo per cui le *metrai* di un quadrupede possono accogliere e portare a compimento i semi di esemplari di speciemini-generici diversi ma non i semi dell'uomo.

La nostra attesa, tuttavia, viene frustrata. Ed è fra l'altro curioso che Galeno si limiti a pensare all'impossibilità dell'accoppiamento fra una cavalla e un uomo, senza prendere in considerazione l'eventualità di un accoppiamento fra una donna e un cavallo: «La cavalla non potrebbe mai accogliere in fondo al suo utero il seme di un essere umano, dal momento che questi avrebbe bisogno di un organo genitale dalle dimensioni spropositate, e poi, anche quando lo dovesse accogliere, lo corromperebbe o immediatamente nell'atto di accoglierlo o non molto dopo». <sup>53</sup>

Il fatto è che dietro la mancata spiegazione dei processi di corruzione del seme non omofilo dell'uomo, prima ancora che un dato di esperienza (vale a dire il non avere mai visto un centauro vivo), si cela ancora una volta un'*impasse* di natura culturale. I limiti della taglia e dei tempi di gestazione di marca aristotelica, come si è visto, non sono presi in considerazione. Del resto, poteva essere diventato evidente, con il passare dei secoli, che un asino che montava una cavalla potesse essere di taglia inferiore rispetto ad essa, e che i tempi di gestazione delle femmine di questi due animali non fossero affatto identici. <sup>54</sup>

Il problema principale semmai è diventato quello relativo alla postura e alla struttura del corpo: l'uomo è proiettato verso l'alto e il davanti. Il cavallo è prono e con il petto rivolto verso il basso. Ebbene, dietro questa concezione dello spazio, apparentemente neutra, opera ancora – come del resto è chiaro nell'attacco del terzo libro dell'*opera* – una rappresentazione culturale molto forte e – è il caso di dirlo – “selvaggia”: la concezione secondo la quale negli uomini le *archai* (destra, davanti e alto) sono meglio differenziate rispetto alle dislocazioni spaziali meno nobili ad esse simmetriche. <sup>55</sup>

<sup>53</sup> Galeno, *De usu partium* III, 1: *K* III, 170, 12-15.

<sup>54</sup> Effettivamente è noto, in zootecnia, che la durata della gravidanza nella cavalla fecondata da un asino è intermedia tra le due specie (11 mesi per il cavallo, 12 mesi per l'asino). A tale proposito cfr. <http://www.agraria.org/zootecnia/mulo.htm>.

<sup>55</sup> Sulle modalità culturali di rappresentazione delle polarità dicotomiche in Grecia cfr. ad es. Geoffrey E.R. Lloyd, *Destra e sinistra nella filosofia greca*, in Id., *Metodi e problemi della scienza greca*, tr. it., Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. 49-85.

Il centauro è dunque concepito ancora una volta, dalla tradizione filosofica, come un incrocio impossibile, perché impossibile è per Galeno coniugare due dimensioni spaziali gerarchicamente opposte, ovverosia quella umana, orientata verso le posizioni nobili, e quella animale, in cui destra e sinistra, sopra e sotto, davanti e dietro risultano indistinti. Ancora una volta, dunque, maschio e umano si trovano proiettati su polarità positive che si oppongono a quelle negative di donna e animale. In altri termini, ancora una volta in Galeno l'uomo viene costruito come diverso e gerarchicamente superiore rispetto alla donna e all'animale che si collocano su versanti dicotomicamente opposti.

Ma c'è ancora qualcosa in più probabilmente. Galeno, infatti, oltre a vedere l'uomo e il cavallo come dislocati in due dimensioni spaziali incomunicabili, continua a pensare il centauro come se fosse l'ircocervo di Aristotele, vale a dire come un essere fornito necessariamente di due nature; ovvero, prima di tutto, come un paradosso logico.<sup>56</sup> Preso da questa idea dominante, dunque, il medico greco dimentica che tutti gli ibridi che esistono in natura sono forniti di *una* natura. Una natura che è pur sempre la risultante di due nature, ma che non è mai duplice. In altre parole, Galeno non si sforza neanche di pensare ad un prodotto che possa avere un aspetto diverso rispetto a quello dell'essere mostruoso tramandato dal mito.

In questo senso, ad esempio, un autore come Eliano dimostra di avere molta più fantasia quando –riutilizzando l'argomento della fisicità delle specie caro ai razionalisti come Palefato– ipotizza, nel diciassettesimo libro del *De natura animalium*, che il centauro della tradizione sia esistito proprio perché esiste l'onocentauro, vale a dire un animale dai tratti insieme umani e asinini con due zampe posteriori e due zampe anteriori che possono occasionalmente servire come mani (*NA* 17, 9).<sup>57</sup> Ma, si sa, con Eliano, il paradigma della separazione di uomo e animale costruito nel laboratorio filosofico di Aristotele (e riformulato da Galeno) comincia a sgranarsi sempre più.<sup>58</sup>

<sup>56</sup> Aristotele, in vari *loci* (*Fisica* 4, 1, 208 a 30 ss.; *Analitici Primi*. 1, 38, 49 a 24; *Analitici Secondi*. 2, 1, 89 b 32; 2, 7, 92 b 7), spiega che l'ircocervo non può esistere proprio perché fornito di due nature; a tale proposito cfr. Giovanna Sillitti, *Tragelaphos. Storia di una metafora e di un problema*, Napoli, Bibliopolis, 1980, p. 9 ss.; Sten Ebbesen, *Le Bestiaire de la logique*, in Cassin, Labarrière, Romeyer Dherbey (a cura di), *L'animal*, p. 533 ss.

<sup>57</sup> Per questo passo di Eliano rimando a Pietro Li Causi, *L'invasione dei mostri e il dibattito sull'esistenza dei centauri*, in Elisa Romano, Fabio Gasti (a cura di), *Buoni per pensare. Gli animali nel pensiero e nella letteratura dell'antichità*, Pavia Ibis, 2003, pp. 183-206 e Id., *Sulle tracce del mantichora*, p. 268 ss.

<sup>58</sup> Per la visione elastica della natura in Eliano cfr. la bibliografia di nota 57.

*Analogie? Differenze? Spunti?*

Ebbene, una volta appurato che i *logoi* della tradizione continuano a funzionare come oscuro serbatoio cognitivo o come *script* che riorienta le stesse teorie colte, rimane però il dubbio di cosa farne delle storie degli antichi. Una delle prime cose che si possono notare, a margine di quello che fin qui è stato detto, è che lo sconcerto dei Greci nel pensare (e nell'ascoltare) la storia del Minotauro o dei Centauri deriva evidentemente dal fascino ambiguo del teriomorfo, che terrorizza e, nello stesso tempo, attira.

Rispetto al mostruoso, del resto, come rileva Roberto Marchesini, anche il nostro atteggiamento è ambivalente, e lo dimostra il fatto che nel mondo occidentale, nello stesso momento in cui si continuano a rincorrere vaghi ideali di purezza sostanzialistica che rappresentano l'uomo come un sistema ermeticamente chiuso, comincia a prendere piede una nuova maniera di descrivere e vedere il corpo post-umano, che diventa «invaso, trasformato, devastato, modificato, alla ricerca di una autenticità non più ancella della purezza bensì frutto della contaminazione».<sup>59</sup> Se però da un lato questa alternanza di terrore e attrazione può essere in qualche modo considerata transculturale, abbiamo anche visto come la maniera di pensare i mostri e gli ibridi possa dall'altro lato essere potentemente culturalizzata, dal momento che, sulla scorta della breve indagine sull'antico fin qui effettuata, mi sembra chiaro come gli schemi interpretativi di riferimento “cucinino” di volta in volta i centauri, i minotauri e le chimere del caso (e, viceversa, come i centauri, i minotauri e le chimere del caso “cucinino” di volta in volta i contesti). In altri termini, quello che intendo dire è che ogni cultura, per quanto attratta e insieme terrorizzata dagli ibridi, li pensa e li costruisce in maniera diversa a seconda dei modelli, delle teorie (e dei miti) che usa per interpretarli.

Si tratta, ovviamente, di una lezione banale. Ma forse è proprio questa l'unica lezione che la lettura dell'antico può darci. Se i modelli culturali “cucinano” i mostri (e le donne, e gli uomini), dovremmo abituarci a leggere e vedere in filigrana dietro le leggi e dietro le nostre teorie sulla realtà *script*, *plot* narrativi e modelli che pretendono di orientare (e di fatto orientano) il nostro comportamento.

Se dunque l'antropopoiesi di Aristotele e Galeno (e Palefato) costruisce l'animale e la donna come “differenze”, talvolta nettamente esclusive, rispetto all'uomo e al maschio, che tipo di antropopoiesi

<sup>59</sup> A tale proposito cfr. ad es. Marchesini, *Post-human*, p. 121 ss.; 178 ss. e 235 ss.

è stata messa in campo, ad esempio, quando è stata pensata la legge 40 del 2004? L'articolo 13, comma 3 d di questa legge vieta espressamente «la fecondazione di un gamete umano con un gamete di specie diversa e la produzione di ibridi o di chimere». <sup>60</sup> Un divieto, questo, che, sulla base del principio di precauzione, può essere recepito come del tutto legittimo e ragionevole; <sup>61</sup> ciononostante, forse non è del tutto inutile chiedersi per quale motivo tale divieto, nella struttura originaria del testo di legge, è stato pensato come immediatamente precedente rispetto al contestatissimo articolo 14 che fissa i «limiti all'applicazione delle tecniche sugli embrioni».

Ebbene, la mia impressione è che questa contiguità paratattica possa essere interpretata nel senso di una costruzione dell'umano ancora una volta esclusiva. L'idea di uomo che è venuta fuori dalla recente legge 40 implica una chiusura totale nei confronti della sfera dell'animalità, dal momento che l'idridazione e il chimerismo sono visti unicamente come attacchi alla purezza sostanzialistica del (solo) sistema-uomo. Non intendo in questa sede discutere in merito a tale chiusura, che, come ho già detto, secondo una logica di proiezione del rischio, può anche essere del tutto giustificata. Quello che mi preme dire è che l'esclusione dell'animale è stata di fatto pensata in parallelo rispetto ad una vera e propria «deumanizzazione del femminile», la cui portata è ancora più radicale rispetto alle costruzioni che abbiamo visto all'opera nel mondo antico.

Se l'antropopoiesi di Aristotele e Galeno escludevano dalla sfera dell'umanità –assieme agli altri *zoia*– la donna (o la sminuivano), l'intento di chi ha progettato la legge 40 va infatti molto più in là, dal momento che, nella misura in cui viene affermato il principio della tutela a tutti i costi del concepito, diviene a tutti gli effetti operativa una gerarchia secondo la quale gli embrioni si trovano ad essere, paradossalmente, «più umani» delle donne (e dei loro stessi compa-

<sup>60</sup> L'articolo di legge, peraltro recepisce la *Raccomandazione* n. 934 (artt. 2 e 3) approvata nel 1982 dal Consiglio d'Europa (che attesta «il diritto di ereditare caratteri genetici che non abbiano subito alcuna manipolazione») e la *Raccomandazione* n. 1046, del 1986, in base alla quale si afferma «diritto ad un patrimonio genetico non manipolato». Sull'uso retorico dell'aggettivo «manipolato» cfr. Eugenio Lecaldano, *Bioetica. Le scelte morali*, Roma-Bari, Laterza, 1999, p. 201 ss. Si noti che, nel lessico della zootecnia, i termini «ibrido» e «chimera» non sono affatto dei sinonimi ed indicano rispettivamente un prodotto interspecifico ottenuto senza interventi di procreatura e un essere «mosaico» ottenuto *unicamente* a seguito di interventi di *ingegneria genetica*; cfr. a tale proposito Marchesini, *La fabbrica delle chimere*, p. 107 ss.

<sup>61</sup> Per il dibattito bioetico sul «principio di precauzione» rimando a Roberto Marchesini, *Bioetica e biotecnologie*, Bologna, Apèiron, 2002, p. 46 ss.

gni). Secondo tale progetto, l'umano non è più tanto l'essere in atto, quanto l'essere in potenza, che viene ad avere uno statuto di soggetto e di persona maggiore rispetto a quello dei già nati. Madri (e padri) vengono così "rarefatti" e privati di una responsabilità di cui diventano titolari a pieno soltanto i non ancora nati. Una costruzione esclusiva, questa, che peraltro non viene presentata affatto (né ovviamente percepita) come un posizionamento possibile, ma come l'unico accettabile, dal momento che viene ad essere iscritta nell'ordine delle cose naturali (quando non addirittura divine). Un ordine che –analogoamente a quanto avveniva in Aristotele– viene presentato come coincidente rispetto all'ordine morale e ideale.<sup>62</sup>

Lo scenario proposto è quindi quello di un "misticismo della natura" che tende a connotare in maniera marcatamente negativa tutto ciò che viene percepito come artificiale o culturale. Un versante, quest'ultimo, sul quale si trovano ad essere implicitamente collocati padri e madri, in quanto opposti dicotomicamente rispetto al concepito, che, di contro, partecipa dell'umanità nella sua dimensione più pura e naturale come campione –per certi versi– dell'identità della specie.

Se però c'è qualcosa che possiamo apprendere dallo studio dell'antico –come abbiamo visto– è proprio che la natura può anche, in parte, essere un artefatto e una costruzione culturale. Una posizione, questa, che è cara al post-umanesimo,<sup>63</sup> ma che potrebbe essere presa sul serio per affrontare il dibattito etico sulle tecniche della vita. Se infatti si cercasse di superare effettivamente il paradigma dicotomico che oppone la cultura alla natura (o viceversa) sarebbe forse davvero possibile pensare posizioni diverse rispetto a quelle orientate sul tutto-o-niente e allargare lo spazio della responsabilità etica e delle scelte dei singoli.

*Ma che fine ha fatto Pasifae?*

Ho cominciato il mio intervento citando la ricostruzione del mito di Pasifae così come era stato consegnato a Palefato dalla tradizione

<sup>62</sup> Per una riflessione approfondita in merito alle posizioni che privilegiano il diritto del *non-nato* (e più genericamente riguardo al tema della "rarefazione" e "debiologizzazione" dei padri e dei madri) rimando ad Amedeo Santosuosso, *Corpo e libertà. Una storia tra diritto e scienza*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2001, p. 238 ss.

<sup>63</sup> Cfr., solo per fare un esempio, Donna Haraway, *The promises of monsters. A regenerative politics of inappropriate/d others*, in Lawrence Grossberg, Cary Nelson, Paula A. Treichler (a cura di), *Cultural studies*, New York, Routledge, 1992, pp. 295-337 e, in Italia, Marchesini, *Post-human*, spec. p. 9 ss. e 84 ss.



(o meglio: così come lui l'aveva interpretata). Credo dunque che, a questo punto, il lettore abbia il diritto di sapere come sia andata veramente la storia (nell'ottica del *De incredibilibus* ovviamente):

La verità è invece questa: si racconta che Minosse, che soffriva di un dolore ai genitali, sia stato curato da Procri di Pandione in cambio del famoso cagnolino e del giavellotto [...] Cefalo. In quel tempo era al seguito di Minosse un giovane di straordinaria bellezza il cui nome era Toro. Pasifae, presa dall'amore di questo giovane, lo convinse a giacere con lei. Da questa relazione nacque alla regina un figlio. Minosse, però, fece il conto dei giorni nei quali aveva sofferto del dolore ai genitali e, pensando che allora non aveva potuto giacere con la moglie, capì che quel fanciullo non poteva essere figlio suo. Facendo dunque delle indagini dettagliate scoprì che il bambino era figlio di Toro. Tuttavia non gli sembrò cosa saggia ucciderlo, dal momento che era opinione comune che fosse fratello degli altri suoi figli. Decise pertanto di farlo condurre sul monte per far sì che crescesse al servizio di alcuni pastori. Il fanciullo, però, una volta divenuto uomo, non voleva più obbedire a questi mandriani. Quando Minosse lo venne a sapere, invitò perentoriamente il giovane a venire in città e a prendere lui il comando, dicendo che, se avesse obbedito di buon grado, sarebbe giunto libero, altrimenti sarebbe stato portato in catene. Il giovane, però, che aveva capito le sue intenzioni, si era ritirato sui monti, dove viveva facendo razzia di bestiame. In seguito, poiché Minosse aveva inviato un maggior numero di persone per catturarlo, il giovane scavò una fossa profonda e vi si rinchiuso dentro. Da quel momento in poi si prese l'abitudine di gettare bestie e capre al giovane asserragliato là dentro. E così questi viveva cibandosi di tali offerte. Lo stesso Minosse, ogni qual volta voleva punire qualcuno, lo mandava a quell'uomo che viveva rinchiuso nella fossa e in tal modo lo uccideva. Ed è in quel luogo, per l'appunto, che, dopo averlo catturato, condusse Teseo, un uomo che gli era ostile, per ucciderlo. Ma Arianna gli gettò giù nella caverna una spada per mezzo della quale fu Teseo ad uccidere il Minotauro [...]. Di tale natura sono le cose che sono accadute, ma i poeti cambiarono il racconto rendendolo del tutto favoloso.<sup>64</sup>

La versione palefatea del mito, benché sostituisca (come è ovvio) il meraviglioso con il verosimile, risulta sorprendentemente rispettosa nei confronti della versione standard. Pasifae non genera più un mostro mosaicizzato, bensì un comunissimo bastardo. Il punto è però

<sup>64</sup> Palefato, *De incredibilibus* 2.

che nell'ottica della genetica folk degli antichi un figlio bastardo e un mostro ibrido differiscono di pochissimo fra di loro, dal momento che entrambi sono il frutto di una alterazione colpevole del sangue (maschile) della stirpe.

In questo senso, dunque, la Pasifae di Palefato continua a fare le stesse cose che faceva la Pasifae della tradizione. Essa è nei secoli dei secoli complice e artefice di una "adulterazione". E se non genera più –alla lettera– mostri biologici, continua certamente a concepire mostruosità etiche che minacciano l'identità.

*Abstract:* Denying or rationalizing the mythical monstrous hybrids in Aristotle, Palaephatus and Galen is also making use of the animal as a keystone for the construction of human. In such sense, through the reflection on centaurs and monsters, the three authors build the sphere of human as tendentially separated from animal's. This sphere also tends to include the woman seen as a "dimensional door to theriomorphic alterity", then as a threat to identity.

*Keywords:* ibridi, donne, Aristotele, Palefato, Galeno

*Biodata:* Pietro Li Causi, Assegnista di ricerca, Dipartimento AGLAIA (Studi greci, latini e musicali. Tradizione e modernità), Università di Palermo; Docente a contratto di Cultura latina, Università di Palermo (pietrolicausi@virgilio.it).