



[Home](#)·[L'associazione](#)·[La rivista](#)·[Contatti](#)

[Presentazione](#) [Numeri](#)

[Abbonamenti](#)

[Archivio](#)  
[articoli](#)

[Dove trovarla](#)

\* [Archivio articoli](#) \*

Massimo Filippi

Ai confini dell'antropologia filosofica: ragazzi selvaggi e antropoidi parlanti

«Non è possibile rispondere in termini filosofici perché nell'antropologia filosofica ufficialmente riconosciuta si abbia il diritto di fare della filosofia sull'“uomo” [...], mentre verremmo subito accusati di mancanza di serietà se scrivessimo una “Filosofia del moscerino” oppure una “Filosofia del bambino”»[1].

Ne *L'animale che dunque sono*, Jacques Derrida sostiene (ed è difficile dargli torto) che la filosofia occidentale è affetta da un profondo «disconoscimento» dell'animale e della questione animale[2], disconoscimento che le ha permesso di costituirsi nella forma di un inflessibile «carnofallogocentrismo». Prima di lui, Horkheimer e Adorno avevano sostenuto che l'antropologia occidentale trova la sua stessa possibilità di esistere nella sistematica *distinzione* dell'uomo dall'animale[3]. Non sorprende, quindi, se il nostro modo di pensare e la prassi che ne consegue si adeguano a tali presupposti. Si pensi alla svalutazione di quanti, diversi o stranieri, sono nelle parole e nei fatti equiparati agli animali o a come l'umano, in qualunque fase della sua formazione o del suo declino, sia sacralizzato attraverso la negazione

della sua intrinseca animalità. All'ingombrante antitesi uomo/animale, però, si è da sempre contrapposta l'*astuzia della materia*, che, come è noto, aborre il vuoto e, pertanto, non procede per discontinuità: da Darwin in poi, seppur faticosamente e in maniera non ancora compiuta, abbiamo accettato che l'uomo e gli altri animali differiscano per grado e non per genere. Ancor più che in passato, quindi, l'antropologia filosofica post-darwiniana si è trovata a dover correre ai ripari tutte le volte in cui sono comparsi sulla scena esseri che sono andati ad abitare quei *terrains vagues* tra uomo e animale, quello spazio che deve essere considerato vuoto (nonostante tutte le evidenze del contrario), pena la caduta dell'impianto stesso dell'antropologia così come la conosciamo [4]. E questo indipendentemente dalla direzione di provenienza di questi "ibridi": pensiamo, ad esempio, dal lato umano, agli innumerevoli «uomini selvaggi» con i quali si sono incontrati gli europei nel corso delle loro conquiste coloniali, oppure, dal lato animale, agli *orangutan* – quegli esseri così simili a noi da essere chiamati originariamente appunto *orang hutan*, cioè «uomini della foresta». E correre ai ripari, per la «macchina antropologica»[5] ha significato essenzialmente una cosa sola: riaffermare il confine invalicabile tra "noi" e gli "altri", vuoi nella forma falsamente benevola della rieducazione o in quella palesemente violenta dell'eliminazione.

Due degli esempi più recenti in cui l'antitesi fondante l'antropologia occidentale si è messa all'opera sono quelli costituiti dai cosiddetti ragazzi selvaggi e dalle scimmie antropomorfe "educate" a parlare utilizzando il nostro linguaggio. I ragazzi selvaggi sono quei bambini che riemergono, in genere, dal fondo della giungla (più, recentemente anche da quella urbana) dove sono sopravvissuti completamente isolati grazie alle loro proprie forze o perché accuditi da animali. Il lungo elenco dei ragazzi selvaggi, dai primi «bambini-lupo» del 1300 ai «bambini-cane» della fine del secolo scorso, è stato ripreso da Anna Ludovico in *Anima e corpo*[6] e, ancora una volta, essi vengono indagati come esperimento naturale per

dimostrare che l'apprendimento di una lingua e di un comportamento emotivo adeguato da parte di un bambino siano il prodotto di una lunga serie di operazioni mentali, che, a loro volta sono rese possibili *unicamente* da una socializzazione sviluppata in ambiente tipicamente umano[7],

ovvero, per neutralizzare, tramite la negazione implicita di «una lingua e di un comportamento emotivo» animali, l'impatto dirompente che i ragazzi selvaggi eserciterebbero sull'antitesi uomo/animale[8]. Un esempio illuminante al proposito è fornito dal confronto della sorte dei «ragazzi selvaggi» sopravvissuti in isolamento rispetto a quella di coloro che sono stati allevati da animali. Se a prima vista saremmo, infatti, propensi a pensare che siano questi ultimi ad avere maggiori speranze di sopravvivenza, avendo ricevuto cure parentali e partecipato alla vita sociale di una comunità, non tardiamo a venire informati che, invece, vale esattamente l'opposto:

I fanciulli cresciuti con gli animali hanno modellato su questi le loro risposte ambientali [...]. Di qui la maggiore difficoltà incontrata da questi ragazzi nel trasformare la struttura del modello sociobiologico che si è dimostrata indispensabile alla loro sopravvivenza [...]. Ne consegue che, dopo il loro ritrovamento, i bambini allevati dagli animali selvatici hanno vita breve al contrario degli altri [...][9].

«Vita breve» significa non tanto una ridotta aspettativa di vita, quanto piuttosto una minore possibilità di ridiventare umani, riacquistando il linguaggio (il nostro, ovviamente), in una parola di venire *rieducati* all'umano, che poi è stato da sempre lo scopo principale di tutti i *filantropi*, medici o meno, che, a partire da Itard, si sono presi cura dei ragazzi selvaggi dopo il loro ritrovamento. Non vi è dubbio infatti che per costoro i ragazzi selvaggi sono “regrediti” al livello animale, anzi sono animali *tout court*. E che questo sia vero è dimostrato nei fatti dalle modalità con le quali i ragazzi selvaggi vengono persi e poi ritrovati. Generalmente, questi individui perdono i contatti con la comunità umana nel corso di guerre e rastrellamenti, cioè in tutta una serie di eventi che rappresentano le manifestazioni più eclatanti della società gerarchica e repressiva, dove il nemico può essere trattato alla stregua degli animali e dove chi è collocato sui gradini più bassi della scala degli esseri può essere lasciato indietro – come un animale. E quando vengono ritrovati, vengono letteralmente catturati, cioè ripresi con metodi in tutto e per tutto assimilabili a quelli delle pratiche venatorie. E, se non fosse tragico, dovrebbe suscitare ilarità il fatto che chi ha catturato questi ragazzi selvaggi provi stupore per il fatto che essi non intendono affatto farsi riprendere e di conseguenza mettono in atto meccanismi di fuga, che vengono interpretati non come un segno della loro riuscita integrazione nella società “ospite”, ma come indice del livello di “disumanità” raggiunta.

Se fossimo in grado di avvicinare i ragazzi selvaggi con garbo, ponendo loro le domande giuste e senza negarne la capacità di rispondere[10], potremmo rendere visibile l'opera della «macchina antropologica», primo passo per disinnescare l'*hybris* discriminatoria: la «macchina

antropologica», infatti, funziona al massimo grado solo se lavora sullo sfondo che, in quanto tale, è invisibile proprio perché costantemente davanti ai nostri occhi. Se avvicinati così, i ragazzi selvaggi allevati dagli animali risponderebbero mostrandoci con quanto successo abbiano assunto caratteristiche mentali e atteggiamenti corporei simili, se non identici, a quelli della specie d'adozione. In effetti appare evidente, riesaminando criticamente la letteratura sui ragazzi selvaggi, che questi, al momento del ritrovamento, sono ben inseriti nella comunità animale da cui sono stati adottati. Questo significa che non solo hanno appreso dagli animali i metodi della sopravvivenza materiale, ma anche le regole sociali di quella comunità, una cultura e un "galateo", in una parola sono stati istruiti ed educati (da cui nasce poi il bisogno di rieducarli). Esiste, cioè, una tale continuità nel mondo animale che la barriera di specie non è in grado di impedire lo sviluppo di processi transpecifici di apprendimento socio-culturale. Continuità mostrata chiaramente dalla scoperta dei cosiddetti neuroni specchio[11], neuroni che hanno la peculiarità di attivarsi sia quando si compie un'azione, sia quando si osserva un'azione compiuta da un altro. Tali neuroni, comuni all'uomo e (almeno) alle scimmie, sembrano essere coinvolti nella comprensione dell'azione e dell'intenzione di questa, nell'imitazione, e, infine, nello sviluppo del linguaggio e dell'empatia. I neuroni specchio permetterebbero cioè di creare un copia motoria della percezione visiva dell'azione altrui, permettendo così a soggetti interagenti di costruire una rappresentazione comune delle azioni proprie e di quelle degli altri, rappresentazione che è alla base dell'interazione sociale. Dietro al linguaggio e all'apprendimento, che non ci separano dagli altri animali ma che ce li rendono ancora più prossimi, si nasconde quindi una «simulazione incarnata», che rende linguaggio ed apprendimento aspetti meno spirituali di quanto abbiamo sempre creduto, qualcosa di più gestuale e di più corporeo. Il che, da un lato, potrebbe stare alla base dell'apprendimento socio-culturale transpecifico e, dall'altro, minare definitivamente il ruolo del linguaggio come discriminare tra il mondo umano e quello animale.

Se l'uomo, una volta inserito in una qualunque comunità animale (di lupi, gazzelle, orsi, cani, ecc.), è in grado di apprenderne appieno il "galateo", lo stesso accade (e anche questo è così evidente che non dovrebbe necessitare di essere ribadito se non fosse stato relegato *a priori* nella dimensione dello sfondo) per quegli animali che si sono trovati ad essere inseriti in un contesto fortemente antropizzato. Si pensi qui a quanto accaduto ai corpi e alle menti degli animali domestici, siano essi *pet* o "animali da reddito", a partire dai cani e gatti che abitano le nostre case, passando per le mucche e i maiali rinchiusi nei nostri allevamenti, per arrivare ai topi e ai ratti manipolati fin nel profondo del subcellulare e generati appositamente per la sperimentazione scientifica. Questi animali sono quegli stessi "ibridi"

che il nostro antropocentrismo vorrebbe negare ma che esso stesso genera in una mossa che è apparentemente paradossale, ma che in realtà costituisce il cuore di un'operazione fintamente dialettica, di un'operazione, cioè, che crea l'ibrido per poterlo negare grazie al suo sfruttamento e per il suo sfruttamento, per utilizzarlo come mezzo per quell'unico fine che è l'uomo. Questi animali "quasi umani" che per un istante (quello che precede la loro utilizzazione, il loro consumo) occupano la zona grigia di confine tra i due mondi, quello della natura e quello della cultura (o del corpo e dell'anima, o dell'istinto e della ragione, ecc.), precedono ontologicamente e temporalmente gli odierni esperimenti di ingegneria genetica, ne costituiscono lo sfondo su cui questa ha potuto fondarsi. Se allora prendiamo atto della bi-direzionalità dell'apprendimento socio-culturale transpecifico, dobbiamo anche prendere atto che la definizione dell'umano come *animale carente* proposta da Arnold Gehlen[12] è applicabile all'intero regno animale (o almeno a gran parte di questo). L'animale che è sempre stato costruito dalla nostra tradizione a partire da una mancanza – di linguaggio, di razionalità, dell'anima immortale, della capacità di usare strumenti, ecc.– è allora, dialetticamente e come l'uomo, *mancanza in positivo*.

Un esempio di quella mancanza animale che rende possibile la plasticità culturale dei comportamenti è offerto dall'analisi delle scelte alimentari dei ragazzi selvaggi: mentre quelli allevati dagli animali assumono in genere la dieta della specie di accoglienza, i ragazzi selvaggi cresciuti in isolamento, al momento del ritrovamento, sono per la maggior parte vegetariani. Anche questa osservazione non ha nulla di sorprendente una volta accettata l'evidenza scientifica che la nostra specie è "naturalmente" equipaggiata ad essere vegetariana[13]. "Naturalmente" vegetariana non significa necessariamente vegetariana, visto che la dieta è fenomeno eminentemente culturale e quindi influenzabile socialmente. Ecco allora che i ragazzi selvaggi possono insegnarci qualcosa su quello che noi stessi siamo: come essi vengono educati ad una dieta carnea da animali non vegetariani[14], così lo siamo noi dalla potente industria agrochimica. In altre parole, la *vulnerabilità della mancanza* tipica di tutto (o quasi) il mondo animale, mancanza che lo rende tale, cioè plasticamente adattabile al variare del suo mondo, può essere trasformata dall'industria culturale mass-mediatica (di cui quelle della carne e del farmaco ne sono solo una parte) in meccanismo produttivo, in lavoro tramite rieducazione. Rieducazione all'invulnerabilità, cioè all'assenza del corpo animale, che trasforma l'uomo da «animale carente», in animale deprivato e, quindi, nelle parole profetiche di Rousseau (*Sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, 1755) in «animale depravato», cioè profondamente e irrimediabilmente asociale, solipsistico, egoista e, direbbe Günther Anders, *consumatore* (ovvero «deprivato del sentimento di essere deprivato»). E non dimentichiamoci che il modello

di consumo «nell'epoca della terza rivoluzione industriale» è proprio quello del *mangiare*, cioè di quel consumare che rende «il più piccolo possibile l'intervallo che si estende tra la produzione e la liquidazione del prodotto»[15].

Si è parlato sin qui di chi arriva ad abitare lo spazio proibito tra l'uomo e l'animale partendo dal lato umano, ma considerazioni analoghe valgono anche per quegli individui che giungono in questa “terra di nessuno” dal lato animale, cioè di tutti quegli animali che sono stati costretti a imparare il nostro linguaggio. Le scimmie antropomorfe “parlanti”, di fatto, altro non sono che l'immagine speculare dei ragazzi selvaggi: anch'esse sono prelevate violentemente dal loro ambiente naturale, dai loro rapporti affettivi e sociali per essere rieducate nell'ambiente asettico di un laboratorio con lo scopo (neanche tanto celato) di sottolineare che, nonostante siano in grado di apprendere il nostro linguaggio, sono comunque a noi incommensurabili perché solo pochi individui hanno mostrato capacità di apprendimento ritenute adeguate, o perché manca loro una qualche oscura e complessa abilità linguistica o, infine, perché individui privi di autocoscienza. E l'elenco potrebbe continuare all'infinito. Detto altrimenti, la «macchina antropologica» era già all'opera prima che questi esperimenti venissero pensati o, meglio, è il funzionamento invisibile della «macchina antropologica» che li ha resi possibili. Nelle parole di Anna Ludovico:

la consapevolezza scientifica sulla natura del pensiero può concludersi nella definizione della coscienza come pensiero verbalizzato e pertanto *specificatamente umano, anche quando venga espresso da un antropoide*[16].

Paradossalmente, quindi, tutti gli esperimenti linguistici sui primati non umani non hanno portato a ridurre la distanza tra “loro” e “noi”, ma sono stati disegnati con lo scopo specifico di approfondirla, se non altro per il fatto che questi esperimenti, pur meno cruenti di altri, comportano comunque una violenza inaudita sugli individui che sono costretti a parteciparvi. Violenza inaudita di cui si fa testimone la scimpanzé Washoe, che separata dal suo mondo e rieducata al linguaggio umano dai coniugi Gardner e da Roger Fouts, nel momento in cui incontra per la prima volta dei suoi consimili (in una gabbia), li definisce «insetto nero»[17], mostrando così di aver perfettamente appreso l'arroganza umana, il «fondo inalienabile dell'antropologia occidentale»[18], il cui meccanismo principale risiede nella svalutazione dell'Altro in quanto animale.

Ragazzi selvaggi e antropoidi parlanti sono individui violentati dal processo “rieducativo”, che li trasforma in fenomeni da baraccone o, che è lo stesso, in oggetti per (glorificare) il nostro pensiero. In

entrambi i casi vengono negati e disconosciuti e la loro carica eversiva depotenziata per mantenere aperto lo iato che consente di considerare “sacra” la sola vita umana a discapito di chi, umano e non, viene assegnato alla categoria dei *lebensunwert*. Ripensare i ragazzi selvaggi alla luce di queste considerazioni può allora forse rivelarsi un utile esercizio per iniziare a pensare con serietà a «una filosofia del moscerino e del bambino», a trasformare i limiti dell’antropologia filosofica in confini permeabili e quindi a renderla un discorso *intorno* all’uomo e non un ennesimo discorso *dell’*uomo.

## Note

1. Günther Anders, *L’uomo è antiquato. Vol. 1. Considerazioni sull’anima nell’epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 47.

2. Jacques Derrida, *L’animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006, pp. 64 e sgg.

3. Si veda, ad esempio, «Uomo e animale» in *Dialettica dell’Illuminismo*, Einaudi, Torino 1980, pp. 263-272, laddove, tra l’altro, affermano: «L’idea dell’uomo, nella storia europea, trova espressione nella distinzione dall’animale. Con l’irragionevolezza dell’animale si dimostra la dignità dell’uomo. Questa antitesi è stata predicata con tale costanza da tutti gli antenati del pensiero borghese [...] che appartiene ormai, come poche altre idee, al fondo inalienabile dell’antropologia occidentale» (p. 263).

4. Non a caso, la più frequente critica mossa “da destra” alla teoria dell’evoluzione darwiniana è quella che si basa sul cosiddetto “anello mancante”, che prima di essere una stupidaggine scientifica è, appunto, la riaffermazione scaramantica della necessità di uno iato tra noi e gli altri animali.

5. Il termine è di Giorgio Agamben, *L’aperto. L’uomo e l’animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, pp. 38-43 che così descrive il funzionamento della macchina antropologica: «In quanto in essa è in gioco la produzione dell’umano attraverso l’opposizione uomo/animale, umano/inumano, la macchina funziona necessariamente attraverso un’esclusione (che è anche e sempre già una cattura) e un’inclusione (che è anche e sempre già un’esclusione)» (p. 42).

6. Anna Ludovico, *Anima e corpo. I ragazzi selvaggi all’origine della conoscenza*, Aracne, Roma 2006.

7. *Ibid*, p. 7.

8. Che qui si stia parlando di qualcosa di diverso dell’evidenza scientifica è chiaro dall’enfasi posta sulla presunta differente percentuale di ragazzi selvaggi in grado di presentare spontaneamente un comportamento verbale a seconda che siano stati allevati (6 su 28 – 21.4%) o meno (6 su 18 – 33.3%) da altri animali (p. 192). Un semplice test del  $\chi^2$  ci informerebbe, infatti, che non è ragionevole escludere il

caso come spiegazione più probabile di tale differenza.

**9.** *Ibid*, p. 191.

**10.** Si fa qui volutamente ricorso a concetti sviluppati per “aprire” una strada verso l’animale, oltre l’epoca della negazione, da Vinciane Despret, *Quando il lupo vivrà con l’agnello. Sguardo umano e comportamenti animali*, Elèuthera, Milano 2004 (garbo e domande giuste) e da Jacques Derrida, *L’animale che dunque sono*, op. cit. (negazione della possibilità di rispondere).

**11.** Per una revisione della letteratura in materia si rimanda a Giacomo Rizzolatti e Corrado Sinigaglia, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006. Non credo che ci sia bisogno di ribadire la profonda immoralità degli esperimenti neurofisiologici utilizzati per dimostrare l’esistenza dei neuroni specchio negli altri animali.

**12.** Ci si riferisce qui alle considerazioni di Gehlen ne *L’uomo nell’era della tecnica*, Sugarco, Milano 1984, laddove definisce l’umano come animale carente: «Da un punto di vista morfologico [...], l’uomo è determinato in linea fondamentale da una serie di carenze [*Mängel*], le quali di volta in volta vanno definite nel preciso senso biologico di adattamenti, non specializzazioni, primitivismi, cioè di carenze di sviluppo: e dunque in senso essenzialmente negativo» (p. 60).

**13.** Per una revisione completa e aggiornata di questi temi si rimanda a Carlo Consiglio e Vincenzino Siani, *Evoluzione e alimentazione. Il cammino dell’uomo*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

**14.** Va da sé che una componente non secondaria del processo rieducativo dei ragazzi selvaggi è misurata dalla capacità di questi individui di “riprendere” una dieta carnea.

**15.** Cfr. Günther Anders, *L’uomo è antiquato. Vol. 2. Sulla distruzione della vita nell’epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, soprattutto il saggio intitolato «I prodotti», pp. 31-49, dove tra l’altro si afferma: «[...] la dualità tra bene di consumo e consumo, tra “mangiare” (nel senso di cibo) e “mangiare” (nel senso di mangiare) qui è già abolita. [...] il consumatore che tralascia il “mangiare” (nel senso verbale di mangiare) nello stesso istante in cui il “mangiare” (nel senso sostantivo di cibo) gli viene incontro, perde anche la possibilità di impossessarsi del cibo. Infatti questo esiste (se esiste davvero) solo nell’attimo stesso in cui gli viene fornito» (p. 44). Le altre due citazioni da Anders sono, rispettivamente, alle pp. 47 e 43 del medesimo volume.

**16.** Anna Ludovico, *Anima e corpo*, op. cit., p. 179 (corsivo mio).

**17.** Roger Fouts, *La scuola dalle scimmie. Come ho insegnato a parlare a Washoe*. Mondadori, Milano 1999, p. 155.

**18.** Cfr. nota 3.



Associazione Culturale Liberazioni|[Info](#)|[Contatti](#)

Liberazioni Rivista di Critica Antispecista - ISSN 1825-6465

[Condividi](#)