

ENCICLOPEDIA GARZANTI DI FILOSOFIA *e*

EPISTEMOLOGIA, LOGICA FORMALE,
LINGUISTICA, PSICOLOGIA,
PSICOANALISI, PEDAGOGIA,
ANTROPOLOGIA CULTURALE,
TEOLOGIA, RELIGIONI, SOCIOLOGIA



REDAZIONI
GARZANTI

valgono soprattutto della «nevrosi sperimentale», generatrice di uno stato d'ansia permanente; si è potuto per es. dimostrare che le femmine di ratto rese ansiose trasmettono l'ansia ai loro piccoli fin dal periodo della gravidanza. In → etologia l'ansia occupa un posto importante nella teoria dell'imprinting. In psicologia dell'età evolutiva i cognitivisti (→ cognitivismo) interpretano l'ansia di fronte agli estranei (fenomeno normale e transitorio che insorge nel bambino verso gli otto mesi di vita) come indice di un più ampio processo di sviluppo che implica l'acquisizione della capacità di effettuare discriminazioni percettive fra i lineamenti familiari dei genitori e quelli non familiari, sebbene simili, delle altre persone. In psicologia della personalità generalmente si distingue l'ansia patologica da quella normale, che ha una funzione positiva in quanto incentivo dell'attività e della crescita personale. Infine, in psicologia differenziale esistono molte «scale di ansia», come quella di G.S. Mandler e S.B. Sarason (1952) e quella di R. Alpert e R.N. Haber (1960), composte di diversi items, standardizzate su vaste popolazioni e controllate sul piano della validità.

S. Ma.

anima, termine di origine latina (da *anima*, che ha la stessa radice del gr. *ánemos*, vento, e lo stesso senso di *spiritus*, in gr. *pnèuma*, aria, soffio, respiro) che indica convenzionalmente il principio dell'attività cosciente dell'uomo e, più in generale, il principio della vita di ogni vivente. L'indagine antropologica ha rivelato che nelle civiltà cosiddette primitive esiste la concezione dell'anima intesa soprattutto come principio vitale. Tale principio può essere materializzato e identificato con organi o parti del corpo (per es., il grasso dei reni presso indigeni dell'Australia) o con il respiro, l'ombra ecc., oppure può essere identificato con un oggetto o un animale, che si configura così come «anima esterna»; nozione quest'ultima presente in varie forme sia nella cultura primitiva sia nella favolistica europea. La concezione dell'anima come principio distinto in qualche modo dal corpo e a esso sopravvive è propria di molte dottrine religiose antiche, quali l'orfismo, le religioni babilonense, egiziana, iranica; in alcune religioni orientali, come nel buddhismo e nel brahmanesimo, si ammette anche una trasmutazione delle anime (→ metempsicosi).

Il pensiero filosofico e religioso cristiano accentua la distinzione dell'anima dal corpo e tende a concepire l'uomo come risultante da due principi, l'uno materiale (il corpo) e l'altro spirituale (l'anima). Le antropologie prefilosofiche dei popoli indoeuropei, invece, non insistono sull'interpretazione dualistica dell'uomo: in Omero il termine *psyché* non significa l'anima contrapposta al corpo, ma il soffio vitale che alla morte fuoriesce dal corpo e continua a vivere come ombra inconsistente. Anche nell'antropologia ebraica veterotestamentaria l'uomo è inteso unitariamente: l'anima è designata prevalentemente con *nefesh*, termine che indica sia la vita vegetativa, sia la vita spirituale (la conoscenza e i senti-

menti religiosi) e che ha un significato molto vicino a quello di *ruach* (respiro, soffio); entrambi i termini designano l'unica forza vitale cui si riferiscono le manifestazioni dell'uomo aventi un carattere spirituale, sensitivo e vegetativo. Anche i corrispondenti termini neotestamentari escludono una visione dualistica fra corpo e anima: alla *psyché* (anima) si attribuiscono i sentimenti dell'appetito «concupiscibile» (gioia e tristezza); allo *pnèuma* (spirito) si attribuiscono i sentimenti dell'appetito «irascibile» (ira, pazienza, dolcezza).

La concezione dualistica dell'uomo compare per la prima volta in modo netto in Platone, che intende l'anima come un principio di natura diversa dai corpi, affine al mondo delle idee, preesistente al corpo e immortale. La stessa concezione, mediata dalle riflessioni stoiche e neoplatoniche, è fatta propria dalla maggioranza dei padri della chiesa, in particolare da Agostino, che definisce l'anima come «una sostanza dotata di ragione, destinata a reggere il corpo»: essendo una sostanza indipendente dal corpo, è logico che l'anima non debba morire alla morte di quest'ultimo, ma continui a vivere sino alla resurrezione finale, quando essa riprenderà il corpo. Una forte critica all'antropologia platonica è svolta da Aristotele, per il quale l'anima va intesa come forma (*entelecheia*) del corpo, ossia come il principio determinatore e specificatore del corpo, al quale dà la vita. Poiché i fenomeni della vita suppongono determinate operazioni costanti e nettamente differenziate, l'anima deve avere, secondo Aristotele, capacità o funzioni o parti che presiedano a queste operazioni: l'anima vegetativa presiede alla generazione, alla nutrizione e alla crescita; l'anima sensitiva presiede all'attività sensitiva e al movimento; l'anima intellettuale o razionale presiede alla conoscenza, alla deliberazione e alla scelta. Le tre anime non sono separate, ma semplicemente distinte, come esige l'istanza unitaria della dottrina psicologica di Aristotele, la quale ha il merito di superare il dualismo, anche se pone una nuova difficoltà: in che rapporto sta l'anima intellettuale con le altre? È nota la risposta aristotelica: l'intelletto, essendo il principio per cui l'uomo conosce e riflette, non è mescolato al corpo, ma è per natura separato, immortale, «divino». Aristotele non stabilisce però se tale intelletto sia individuale o no, e in quali rapporti stia con le parti sensibili e con l'atteggiamento morale dell'uomo. Alcuni aristotelici, sottolineando la strettissima unità e l'insparabilità di corpo e anima, giungono a negare l'immortalità dell'anima propria del singolo uomo (Alessandro d'Afrodisia e Averroè), mentre altri rivendicano l'immortalità personale (Temistio e Avicenna).

A Tommaso d'Aquino si deve il tentativo di sistemare organicamente la teoria aristotelica e, in particolare, lo sforzo di conciliare la teoria dell'anima come forma del corpo con la visione platonico-cristiana dell'anima sostanza: l'anima intellettuale è l'unica forma sostanziale dell'uomo, è perciò l'unico principio dell'essere dell'uomo.

mo. Non vi sono in lui un'anima vegetativa e un'anima sensitiva distinte da quella intellettuale, perché quest'ultima, in quanto più perfetta, può assolvere le funzioni delle forme inferiori: le manifestazioni corporee sono esplicazioni e realizzazioni della vita specificamente umana. Per Tommaso, tuttavia, l'anima è anche una sostanza spirituale, perché è una forma *sussistente*, la quale, a differenza dalle altre forme che attivano la materia, ha un essere in proprio e non partecipa soltanto all'essere del singolo, come dimostra il fatto che l'anima ha delle attività (la conoscenza di tutti i corpi, la conoscenza degli universali e l'autocoscienza) cui il corpo non partecipa.

Nel rinascimento riemergono le due posizioni antagoniste: i platonici sostengono la spiritualità e l'immortalità dell'anima (Marsilio Ficino), mentre gli aristotelici, seguendo Alessandro d'Afrodisia e Averroè, la negano (P. Pomponazzi). Nella filosofia moderna si insiste sempre meno sull'unitarietà dell'uomo, in favore di un rinnovato dualismo: in Cartesio la dualità di corpo (*res extensa*) e anima (*res cogitans*) è radicale, perché il primo esiste e funziona in forza di principi propri, puramente materiali, mentre la seconda è coscienza pura, costituisce la quintessenza dell'uomo e, come tale, potrebbe esistere anche senza il corpo. La distinzione corpo-anima viene assolutizzata nell'occasionalismo di Malebranche (che vede nel pensiero e nella volontà delle mere occasioni perché Dio agisca sul corpo) e nella teoria dell'armonia prestabilita di Leibniz. La critica di Hume al dualismo razionalista si fonda su una visione dell'anima come un fascio di fatti o eventi psichici in perpetuo flusso e movimento; da qui deriva la successiva interpretazione materialistica, che intende i fenomeni della coscienza come il riflesso interiore dei processi fisiologici (parallelismo psicofisico).

Oggi si continua a usare il termine «anima», non in contrapposizione a «corpo» (entrambi i termini designano infatti tutto l'uomo), ma per sottolineare come l'individuo, pur realizzandosi nel corpo, non si identifica con esso per la sua singolarità irriducibile e cosciente.

anima bella, espressione già presente nella tradizione neoplatonica e che assume un significato preciso nel saggio *Grazia e dignità* (1793) di F. Schiller, dove è definita come caratteristica di chi realizza una perfetta moralità per ispirazione spontanea, senza alcuna lotta con le passioni. Il termine di riferimento critico è il rigorismo dell'etica di Kant: «sublime» è l'atteggiamento di chi si sottomette alle leggi morali, o agli imperativi della ragione, in contrasto con le proprie tendenze naturali; mentre l'anima bella esegue la virtù per inclinazione, senza sforzo. La fortuna della nozione di anima bella nella cultura tedesca del primo Ottocento è legata al clima romantico, nel quale viene a caricarsi di toni misticheggianti. Come tale, essa viene presentata criticamente nelle «Confessioni di un'anima bella», vi libro degli *Anni di noviziato di Wilhelm Meister* di W. Goethe. Analogamente, nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel dedica un'intera sezione

ne («La coscienza; l'anima bella, il male e il suo perdono») alla denuncia della presunzione narcisistica e dello sterile contemplativismo che egli individua come caratteristiche dell'anima bella, contrapponendovi un'etica dell'operosità nella società e nella storia.

anima del mondo, nozione che, dalle antiche cosmologie mitiche d'origine orientale, è passata nel pensiero greco attraverso il *Timeo* di Platone: il mondo è da considerare come un «grande animale», onde render conto della universale fertilità e vitalità che vi si riscontra, e quindi gli deve essere stata congiunta un'anima dal Demiurgo. Gli stoici identificano l'anima del mondo con Dio, da loro inteso come immanente al mondo. Per Plotino, l'anima del mondo sta a mezzo fra l'Intelletto, dal quale procede così come questo procede dall'Uno (Dio), e il mondo materiale, a cui essa dà ordine. Presente soltanto in certe zone del pensiero medievale, come la scuola di Chartres, la nozione ebbe grande fortuna nel contesto del pensiero magico che domina il rinascimento: essa infatti ben si prestava a render conto delle corrispondenze che s'immaginavano fra i vari ordini della realtà (per es., fra i pianeti, i minerali e i temperamenti degli uomini ecc.). Una ultima eco se ne avrà nella filosofia romantica della natura (per es., nell'opera di Schelling); ma nel frattempo la nozione era definitivamente tramontata dal pensiero europeo, con lo sviluppo della nuova scienza della natura, nel sec. XVII.

animismo, termine introdotto dall'antropologo evoluzionista E.B. Tylor (*Cultura primitiva*, 1871) per indicare la primitiva (e anche primordiale, per l'analogia fra «primitivo» e «primordiale») che contraddistingue l'evoluzionismo) forma minimale di religione, consistente nella credenza che tutte le creature viventi, le piante e gli oggetti possiedono un principio vitale chiamato *anima*. La matrice psicologica delle credenze animistiche sarebbe individuabile nel sogno (ma anche nel sonno, nella malattia e nella morte, cioè in tutte le situazioni in cui l'anima sembra distaccarsi dal corpo), un'esperienza da cui il primitivo trarrebbe la convinzione di possedere un *alter ego*, un «doppio» che vive una vita diversa da quella del corpo, e lo attribuirebbe, per estensione, agli animali e agli oggetti inanimati. Tale teoria, molto discussa, e abbandonata in seguito la sua dipendenza dall'evoluzionismo, ha posto però le premesse per il concetto di proiezione ripreso poi da W. Wundt e da E. Durkheim, in base al quale è l'uomo che pone la → potenza, e dunque la trascendenza, riflettendo su se stesso, anziché trarre il senso della potenza dall'esterno (come pensava il *naturismo*) e cioè con la personificazione e adorazione delle forze naturali.

Annici di Cirene (fine sec. IV a.C.), filosofo greco. Sviluppò all'interno della scuola cirenaica (→ cirenaici) una dottrina etica altruistica: i piaceri spirituali, che si fondano sulla *simpatia* verso i propri simili, hanno maggior valore di quelli sensibili, meno stabili e duraturi; Annici si

DIZIONARIO DI FILOSOFIA

*2500 voci
700 bibliografie
tavole cronologiche*

Fu amico e maestro di Pericle; ebbe tra i suoi discepoli anche Eurlpide, Archelao e, forse, Socrate, che accenna al suo insegnamento nel *Fedone* di Platone. Nel 432 fu accusato di empietà dagli avversari politici di Pericle, perché negava che il Sole e la Luna fossero dei e diceva che il Sole era una pietra incandescente e la Luna un corpo terrestre. Con l'aiuto di Pericle riuscì a fuggire da Atene; si recò a Lampisaco, nell'Asia Minore, dove tenne ancora scuola.

Anassagora fu un pluralista: pose come origine di tutte le cose un numero infinito di *semi*, ossia di particelle aventi qualità e natura simili a quelle delle cose che derivano dalla loro unione, dalla loro mescolanza: perciò tali semi vennero da lui detti *omomerie* («particelle similari»). Affermò che «nulla nasce e nulla viene distrutto», per cui la nascita si configura nella sua dottrina come mescolanza e la distruzione come separazione, e che «tutto è in tutto», cioè che in ogni cosa c'è una particella di tutte le cose. A spiegare tale principio trasse esempio dalla nutrizione: come potrebbe ciascun alimento, semplice e di una sola specie, come il pane, nutrire le varie parti del corpo, le ossa, i nervi, il sangue, ecc. se non avesse in sé frazioni minutissime delle parti che da esso traggono nutrimento? Tuttavia ogni cosa si differenzia dalle altre per il prevalere, nella sua composizione, dei semi di una stessa natura. Anassagora ammise l'infinita divisibilità della materia, sostenendo che i semi delle cose non possono esistere come particelle a sé stanti e sono indiscernibili. Al di sopra di questa infinita pluralità e dispersione, Anassagora pose l'*intelletto (nûs)*, da lui inteso come la materia più leggera e più sottile, dotata di forza motrice e di conoscenza: esso ha dato ordine all'universo, regolando le rivoluzioni degli astri. «All'inizio era il caos — scrisse Anassagora — poi venne l'intelletto che diede ordine a tutte le cose». Tuttavia bisogna notare che egli non fece intervenire il *nûs* se non in assenza di cause meccaniche, per togliersi d'imbarazzo quando si trattava di spiegare l'origine del movimento oppure la vita.

Scrisse un trattato *Sulla natura*, di cui ci sono pervenuti ventidue frammenti. A lui si devono anche importanti scoperte scientifiche: supponendo che la Luna ricevesse la sua luce dal Sole, ne dedusse una spiegazione delle eclissi; praticando la dissezione degli animali, studiò l'anatomia del cervello, e scoprì che i pesci respirano con le branchie.

Bibliogr.: Anassagora. *Testimonianze e frammenti*, a cura di D. Lanza, Firenze 1966; su A.: D. Ciurcell, *La filosofia di Anassagora*, Padova 1947; J. Zafropulo, *Anaxagore de Clazomène*, Parigi 1948; F. M. Cleve, *The philosophy of Anaxagoras*, Nuova York 1949; G. Vlastos, *The physical theory of Anaxagoras*, «The philosophical review», 1950; D. E. Gershenson-D. Greenberg, *Anaxagoras and the birth of scientific method*, Nuova York 1964; F. Romano, *Anaxagora*, Padova 1965.

ANASSARCO, in gr. *Anáxarchos*, filosofo greco di Abdera (iv sec. a.C.), detto *Eudemico*, amico di Alessandro Magno, che seguì nella spedizione d'Asia. Ebbe per maestro Diogene di Smirne, discepolo di Metrodoro di Chio, a sua volta discepolo di Democrito; professò la dottrina atomistica di quest'ultimo, apprezzandone soprattutto le teorie morali. Esercì una grande influenza su Pirrone.

ANASSIMANDRO, in gr. *Anaximandros*, filosofo greco della scuola ionica (Mileto 610 circa - f. 546 a.C.). Visse a Mileto, dove fu probabilmente discepolo di Talete, e fondò una colonia ad Apollonia, sul Ponto Eusino. Scrisse un'opera intitolata *Sulla natura*, di cui ci è giunto solo un breve frammento. Anassimandro si pose il problema del principio di tutte le cose o lo risolse nell'*apeiron* (infinito), una materia indeterminata e indifferenziata che racchiude in sé tutti i *contrari* (come il caldo e il freddo, il secco e l'umido), i quali si manifestano allorché si separano l'uno dall'altro. Ogni nascita è l'esito della separazione dei contrari, ogni morte è la loro unificazione nell'*apeiron*; queste sue considerazioni preannunciano quelle di Eraclito. Poiché pose inoltre l'origine della vita nel fango marino, e più particolarmente quella dell'uomo nel pesce, la sua dottrina sembra in qualche misura costituire un'interpretazione di tipo evolutivistico. Gli viene attribuita l'invenzione, o piuttosto l'introduzione nella Ionia, dello *gnomone* o orologio solare, il cui uso lo avrebbe condotto a scoprire l'obliquità dello zodiaco. Pare anche che per primo abbia tracciato una carta del mondo allora conosciuto; condusse inoltre ricerche sulla distanza e la grandezza relativa degli astri.

Bibliogr.: Jonici, *testimonianze e frammenti*, a cura di A. Maddalena, Firenze 1963; A. Maddalena, *Sulla cosmologia ionica da Talete a Eraclito*, Padova 1940; Aa. Vv., *Héstudé et son influence*, Genève-Vandoeuvres 1962; R. Lahaye, *La philosophie ionienne: l'école de Milet*, Parigi 1967; su A. in particolare: H. Schwabl, *Anaximander*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 1964; H. B. Gottschalk, *Anaximander's 'Apeiron'*, «Phronesis», 1965.

ANASSIMÈNE di Mileto, in gr. *Anaximénēs*, filosofo greco (586 circa - 528 a.C.). Fu discepolo di Anassimandro e l'ultimo rappresentante della scuola di Mileto. Della sua opera *Sulla natura* non ci resta che un breve frammento; conosciamo il suo pensiero soprattutto attraverso Diogene Laerzio, che a sua volta dovette ispirarsi a un saggio monografico di Teofrasto. Come già Talete ed Anassimandro, anche Anassimene si pose il problema del principio di tutte le cose: per lui tale principio era l'*aria*, che è un elemento osservabile e determinato come l'acqua, posta come principio da Talete, ma è più sottile, si regge senza supporto ed è dotata di un potere d'illimitata diffusione. D'altra parte, l'*aria*, in quanto sof-

fio e respiro, è principio di vita e di animazione di tutti gli esseri: «proprio come l'anima nostra, che è aria, ci sostiene, così il soffio e l'aria circondano il mondo intero». Anassimene rifiutò quindi il principio astratto e indeterminato posto da Anassimandro a fondamento di tutte le cose, forse perché nella dottrina anassimandrea il processo di derivazione delle cose dal primo principio (in quanto processo di differenziazione qualitativa dell'indeterminato) finiva per compromettere l'unità del principio; invece Anassimene precisò che l'*aria* dà luogo alle varie sostanze per via di *condensazione* e di *rarefazione*, a seconda che essa si contragga o si dilati (dalla rarefazione dell'*aria* ha origine il fuoco; dalla sua condensazione l'acqua, e poi la terra); basta dunque una sola causa, in virtù dell'azione uniforme delle sue proprietà specifiche, a render conto della varietà dei fenomeni.

Bibliogr.: Si veda la bibliografia generale relativa ad Anassimandro.

ANDRÓNICO di Rodi, in gr. *Andrónikos*, filosofo peripatetico del i sec. a.C., 11° scolarca del Liceo dopo Aristotele. Visse a Roma ai tempi di Cicerone. La sua fama è dovuta alla pubblicazione delle opere acromatiche* di Aristotele e di Teofrasto, contenute nella biblioteca di Apollonia*. che Silla aveva fatto portare a Roma nell'84 a.C. Andrónico rivide l'edizione affrettata che era stata fatta dal grammatico Tirannione, bibliotecario di Cicerone, e vi aggiunse una «tavola», in cui elencava tutte le opere di Aristotele, e un'introduzione, in cui esponeva il metodo seguito nell'edizione.

ANFIBOLIA (dal gr. *amphibolia*, ambiguità). In logica, errore o sofisma derivante dall'uso di un termine o di un costrutto grammaticale che può essere interpretato in due o più modi. (Kant chiamò *anfibia* una forma particolare di equivoco, che consiste nel riportare alla stessa facoltà gli oggetti propri di due facoltà diverse: per es., non distinguere l'applicazione dei principi dell'intelletto ai dati dell'esperienza e la loro applicazione alle cose in sé significa commettere, secondo Kant, un'anfibolia trascendentale.)

ANFIBOLOGIA. Termine usato in genere come sin. di ANFIBOLIA, ma che indica più particolarmente l'errore o il sofisma derivante dall'uso di un costrutto grammaticale che può essere interpretato in più modi.

ANGIULLI (Andrea), filosofo e pedagogista italiano (Castellana, Bari, 1837 - Roma 1890). Dapprima allievo dello Spaventa, aderì poi al positivismo. Fu professore di pedagogia nell'università di Bologna (1872-1876), poi in quella di Napoli (dal 1876 alla morte). Nel 1880 fondò la *Rassegna critica di opere filosofiche, scientifiche e letterarie*. Il suo positivismo è scevro degli atteggiamenti romantico-religiosi del Comte e tende a risolversi in prete naturalismo e fenomenismo. Egli condanna l'agnosticismo dello Spencer e con-

sidera la ricerca metafisica, di ciò che sorpassa la sfera immediata della percezione, come parte integrante della stessa ricerca positiva e scientifica. Sostenitore in pedagogia di un indirizzo liberale-democratico e anticlericale, di un ideale laico come proprio del cittadino del nuovo Stato italiano, ritiene che l'educazione debba fondarsi su una filosofia scientifica, ossia su basi antropologiche e sociologiche. Opere principali: *La filosofia e la ricerca positiva* (1868), *Questioni di filosofia contemporanea* (1873), *La pedagogia, lo Stato e la famiglia* (1876), *La filosofia e la scuola* (1886).

Bibliogr.: G. Gentile, A. Angiulli, «La critica», 1909; G. Silvestri, *Il miglioramento nel pensiero pedagogico e filosofico di A. Angiulli*, Trani 1941; G. Flores D'Arcais, *Scienza, filosofia e pedagogia nel positivismo dell'Angiulli e dell'Ardigò*, «Rassegna di pedagogia», 1951.

ANGOSCIA. La parola ha preso nella filosofia esistenzialistica il significato di «inquietudine metafisica» avvertita dall'uomo attraverso i suoi tormenti individuali. Il termine è stato introdotto da Kierkegaard, autore di un'opera sul *Concetto dell'angoscia* (1844), ed è stato ripreso, nella filosofia contemporanea, soprattutto da Heidegger. Nell'angoscia l'uomo sente insieme il nulla donde proviene e la tensione verso l'avvenire che lo attende; gli appare l'ambiguità fondamentale della sua esistenza, sospesa tra l'essere e il nulla, e con essa l'irrazionalità della sua situazione metafisica e l'assurdità della vita. Tali considerazioni si accomunano all'analisi, svolta da Pascal, della condizione di «misericordia dell'uomo»; ma i filosofi esistenzialisti ne traggono conclusioni ben diverse, in cui l'angoscia non appare più né condannabile né perdonabile, ma simbolica e talvolta fine a se stessa, ciò che spiega l'aspetto pessimistico di molte di queste filosofie e la loro reputazione di dottrine puramente negative e nichiliste.

ANIMA. L'idea di anima, come principio della vita, è collegata all'origine con l'idea del respiro: nella lingua di molti popoli, infatti, i termini che designano l'anima si identificano con quelli che indicano il soffio della respirazione, o l'aria (per es. il lat. *anima* significa aria, soffio, respiro; il gr. *thymós* ha la stessa origine del lat. *fumus*, ecc.), sebbene si giungesse anche a distinguere un'anima principio del pensiero e un'anima principio della vita: tale distinzione era netta presso gli Ebrei e presso i Latini (*animus* e *anima*).

Anche nei primi filosofi greci, per es. in Anassimene, si ritrova la concezione che identificava l'anima con l'aria, con il soffio della respirazione, ma di contro al naturalismo dei pensatori della scuola ionica, la corrente orfico-pitagorica affermò nettamente la dottrina dell'immortalità dell'anima, e della sua trasmutazione di corpo in corpo (v. METEMPSICOSI); tuttavia tale dottrina di origine religiosa non viene sufficientemente giu-

stificata da un punto di vista filosofico, e la tesi di Filolao e dei suoi discepoli (tra cui Simmia, interlocutore del *Fedone* platonico), secondo cui l'anima è armonia degli elementi corporei, rientra in una prospettiva naturalistica. La concezione *spiritualistica* dell'anima come sostanza immateriale, semplice e immortale, distinta nettamente dalla realtà corporea, fu espressa chiaramente per la prima volta da Platone (soprattutto nel *Fedone*) e costituì la base di tutte le ulteriori trattazioni filosofiche sull'anima. A tale concezione spiritualistica si contrappose una concezione *materialistica* dell'anima, che apparve in Democrito e venne poi ripresa da Epicuro e Lucrezio, secondo cui l'anima è una sostanza materiale, costituita da atomi, sia pure più leggeri e mobili di quelli che costituiscono il corpo. Aristotele, che in una prima fase del suo pensiero accettò la tesi platonica, si pose il problema del rapporto tra l'anima e il corpo, connesso con l'idea dell'unità dell'essere individuale: per lui l'anima è la *forma* dell'essere vivente, ossia il principio vitale che ne determina la struttura e il movimento, ne costituisce la perfezione e l'attualità, mentre un corpo organizzato in modo che abbia la potenzialità di vivere è soltanto la materia dell'essere vivente. Aristotele pose una gerarchia di anime in relazione alle funzioni da esse realizzate nei diversi esseri viventi, dai meno perfetti ai più perfetti: l'*anima vegetativa*, comune anche alle piante, regola la nutrizione, l'accrescimento e la riproduzione; l'*anima sensitiva*, che è anche negli animali, regola le funzioni sensitive, appetitive e motrice; e l'*anima intellettuale*, che è propria dell'uomo, regola le funzioni intellettive. Tuttavia in ciascun essere l'anima è unica, e negli esseri più perfetti essa ingloba in sé anche le funzioni inferiori. L'anima non è separabile dal corpo, in quanto le sue attività sono strettamente legate a quegli organi del corpo mediante i quali esse si esplicano: solo la parte intellettuale, poiché le sue operazioni si compiono senza bisogno di alcun organo corporeo, è separabile (di qui l'interpretazione di Tommaso d'Aquino, che, pur accettando la dottrina aristotelica dell'anima, ammise l'immortalità dell'anima umana). I neoplatonici posero in primo piano, più che il problema del rapporto anima-corpo, il problema dell'origine dell'anima, la quale ha carattere divino e deriva dall'Uno, ossia da Dio, attraverso ipostasi intermedie, per un processo di *emanazione*. A questa dottrina dell'*emanatismo* si contrapporranno altre soluzioni del problema dell'origine dell'anima, quali il *traduclianismo*, per cui l'anima è generata dai genitori nell'atto del concepimento (Tertulliano), e il *creazionismo*, accettato dalla teologia cattolica, per cui ogni anima individuale è creata direttamente da Dio.

Il cristianesimo affermò la spiritualità, l'unità, la semplicità e l'immortalità dell'anima; rispetto ai neoplatonici, venne più fortemente accentuato dai pensatori cristiani, specialmente da sant'Agostino, il carattere

personale e individuale dell'anima umana. Nel medioevo, sia presso gli Arabi sia in Occidente, predominò la dottrina aristotelica dell'anima come forma del corpo, come principio vitale; perciò il problema fondamentale fu quello di conciliare tale dottrina con quella dell'immortalità e personalità dell'anima umana, di origine religiosa. Da alcuni le due posizioni, quella filosofica e quella religiosa, vennero contrapposte in modo radicale e considerate inconciliabili (*averroismo*); da altri si sostenne che corpo e anima sono due sostanze complete, formate entrambe di materia e forma: si ammise quindi, da un lato, una *forma corporeitatis* e, d'altra parte, la presenza di una materia spirituale nell'anima (*agostinismo*). Tommaso d'Aquino affermò, aristotelicamente, che l'anima razionale è la forma stessa del composto umano; tuttavia essa è in grado di sussistere per suo conto, in quanto esercita operazioni sue proprie, per le quali non ha bisogno di alcun organo corporeo. Al contrario, Duns Scoto negò che si possa dimostrare razionalmente, in maniera necessaria, che l'anima è immortale; Guglielmo d'Occam non solo affermò che l'immortalità dell'anima è soltanto materia di fede, ma, per la prima volta nella storia del pensiero, mise in dubbio la stessa sostanzialità dell'anima.

Tuttavia la nozione di anima come sostanza perdurò a lungo anche nell'età moderna. Nel Rinascimento si discusse ancora il problema dell'immortalità: mentre i platonici, affermando l'autonomia dell'anima rispetto alla materia, sostennero l'immortalità dell'anima umana (Marsilio Ficino), gli aristotelici, invece, seguendo l'interpretazione naturalistica di Alessandro di Afrodisia, la negarono (Pietro Pomponazzi). Nel sistema dualistico di Cartesio vennero nettamente contrapposti i due tipi di sostanza esistenti nell'universo, lo spirito e la materia, la sostanza pensante (*res cogitans*) e la sostanza estesa (*res extensa*): l'uomo è costituito di un corpo materiale, esteso, che vive meccanicamente, e di un'anima spirituale, che egli solo possiede, mentre l'animale è semplicemente corpo e meccanismo (teoria dell'*animale-macchina*). Cartesio attribuì all'anima le proprietà tradizionali (l'unità, la semplicità, l'indistruttibilità, ecc.); tuttavia il concetto di sostanza pensante è in lui notevolmente diverso da quello tradizionale, in quanto non è il riconoscimento di un qualche sconosciuto *sostrato*, ma è il pensiero stesso (*l'io penso*) in quanto rivela in maniera evidente a sé stesso la propria esistenza. Nel tentativo di superare il dualismo cartesiano, Spinoza considerò lo spirito e la materia come attributi dell'unica sostanza, che si identifica con Dio ed è l'unica realtà, e le singole anime come modi di tale sostanza unica; mentre Leibniz finì per spiritualizzare tutta la realtà considerando tutte le entità reali (sia le anime sia le entità corporee) come atomi spirituali, come *monadi*. Di contro a questi sviluppi del razionalismo, nell'ambito dell'empirismo, che David Hume portò alle ultime conseguenze, venne riget-

tata la nozione dell'anima come sostanza. «Come la nostra idea d'un corpo», scrisse Hume, «è soltanto l'idea di certe qualità particolari (gusto, colore, figura, grandezza, ecc.), così la nostra idea di uno spirito è soltanto l'idea di particolari percezioni, senza la minima idea di tutto quanto vien detto sostanza, né semplice né composta». Pertanto lo spirito umano non è altro che l'insieme delle diverse percezioni particolari, un fascio di fatti e di eventi psichici in continuo flusso e movimento, «non una sostanza alla quale le percezioni sarebbero inerenti». A questa critica humanista si riallacciò Kant, il quale, pur ammettendo l'unità e l'attività della coscienza come condizione della possibilità di ogni esperienza, dichiarò inconoscibile la realtà in sé dell'anima, che è un *noumeno*, e quindi oggetto della metafisica. Questa posizione kantiana si ritrovava in quasi tutte le correnti della filosofia contemporanea. Nell'idealismo il concetto di anima si risolve in quello di coscienza soggettivisticamente considerata, come attività spirituale che tuttavia non presuppone un essere. Nel positivismo e nella psicologia scientifica vengono studiati i fatti psichici, le loro reciproche relazioni, le loro condizioni fisiologiche, ecc., ma, quand'anche si ammette l'unità della coscienza, non ci si riferisce a essa come a un *sostrato* permanente, a un'entità a sé stante. Il concetto di anima nella sua significazione tradizionale rimane quasi esclusivamente patrimonio del pensiero religioso e delle correnti filosofiche neoscolastiche.

● *Anima bella*. Espressione tipica del romanticismo (fu usata per la prima volta da Friedrich Schiller) per indicare l'ideale morale dell'armonia tra dovere e inclinazione, lo stato in cui la virtù non costa sforzo ma è spontanea e naturale. L'ideale dell'anima bella voleva essere un superamento del rigorismo kantiano, che presuppone un'antitesi tra l'imperativo categorico e gli impulsi sensibili.

● *Anima del mondo*. Gli antichi designavano con tale espressione una forza immateriale che permeava di sé tutto l'universo, costituendo il principio motore e il principio plastico della materia, vale a dire comunicava la forma e il movimento a tutte le cose. Tale dottrina, probabilmente già presente nel pitagorismo, fu esposta da Platone (nel *Timeo*), che considerò l'anima del mondo come mediatrice tra il Dio supremo e l'universo. Per gli stoici essa coincideva con Dio stesso (*panteismo*). Per i neoplatonici, emanava dall'Uno o Dio ed era una sostanza (ipostasi) intermedia tra l'intelletto e le cose sensibili. L'idea di un'anima del mondo si ritrova in alcuni pensatori del Rinascimento (Cornelio Agrippa, Paracelso, Giordano Bruno, ecc.) e in Schelling, che se ne servì per spiegare l'organicità del mondo.

ANIMISMO. In filosofia, dottrina di G.E. Stahl (1660-1734), secondo cui non solo i fatti psichici, ma tutti i fenomeni della vita, anche i fatti organici, hanno come proprio principio e causa l'anima pensante. Tale dottrina si oppone sia al *meccanicismo*, che vede

nei fenomeni vitali unicamente fenomeni fisico-chimici, sia al *vitalismo*, che li spiega mediante un principio vitale, semimateriale e semispirituale, distinto tanto dalle forze fisico-chimiche quanto dall'anima pensante. Contrariamente al *duodinamismo* dei vitalisti, che suppone due principi differenti, da una parte la coscienza e dall'altra la vita vegetativa, gli animisti attribuiscono a una causa unica, l'anima pensante e razionale, sia i fenomeni vitali sia quelli psicologici.

● Nella storia delle religioni, forma primitiva di religiosità che considera tutte le cose governate da un'entità spirituale o anima. Il termine *animismo* fu introdotto da E. B. Tylor (1832-1917), il quale vedeva in esso la forma originaria della religione.

ANNICERIO o ANNICERIDE, in gr. *Annikeris*, filosofo greco di Cirene vissuto tra il IV e il III sec. a.C., iniziatore di un nuovo indirizzo della scuola cirenaica, di cui fu uno dei principali rappresentanti: egli considerava infatti come fondamento della morale non il piacere individualistico, ma la *simpatia* verso gli altri uomini, e quindi rivalutava l'amicizia, i legami familiari, l'amor di patria, contrapponendosi agli altri cirenaici suoi contemporanei, Teodoro l'Ateo ed Egesia.

ANSELMO d'Aosta (santo), filosofo e teologo, dottore della Chiesa (Aosta 1033 - Canterbury 1109). Di nobile famiglia, seguì le lezioni di Lanfranco di Pavia nel monastero benedettino di Santa Maria di Bec, in Normandia, del quale divenne poi priore nel 1063 e abate nel 1078. Eletto arcivescovo di Canterbury nel 1093, succedendo al suo maestro Lanfranco, ebbe a sostenere una lunga lotta con la corona inglese per le investiture dei vescovi: esiliato da Guglielmo il Rosso, poi da Enrico I, ritornò nel 1106 in seguito ad una transazione. Anselmo fu il più eminente pensatore del suo secolo: uomo di fede religiosa, ebbe tuttavia piena fiducia nella ragione, con la quale pensava di potere ottenere la dimostrazione rigorosa di determinate verità, quali l'esistenza e gli attributi di Dio, prescindendo dalla rivelazione. Senza dubbio egli afferma il primato della fede sulla ragione (*credo ut intelligam*), e considera l'approfondimento razionale come coronamento della fede (*fides quaerens intellectum*); tuttavia insiste sul dovere di comprendere ciò che si crede: «Non far passare la fede in primo luogo — scrive — è presunzione; ma non far appello in seguito alla ragione è negligenza». Per dimostrare l'esistenza di Dio, Anselmo nell'opera intitolata *Monologium* espone argomenti molteplici, tutti fondati sul presupposto dell'ordine gerarchico di perfezione presente nell'universo e sull'idea che tutto ciò che gode di un grado maggiore o minore di perfezione deve partecipare necessariamente della perfezione assoluta. Tale dottrina deriva dal realismo platonico delle essenze, appreso attraverso sant'Agostino; sullo stesso principio si fonda anche la celebre prova *a priori* dell'esistenza di Dio, contenuta nell'opera *Proslogium*, che verrà chiamata da Kant argomento «ontologico» (noi