

GIUSEPPE PULINA

DIZIONARIO  
DI ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

Copertina e impaginazione: Redazione Diogene Multimedia

Isbn: 978-88-9363-221-8

Stampa: Digital Book srl, Cerbara, Città di Castello, (PG)

© Diogene Multimedia

Piazza di Porta Santo Stefano 1, 40125 Bologna

E-Mail: edizioni.diogenemultimedia@gmail.com

Prima edizione Settembre 2022

## PREFAZIONE

Per quanto varie e numerose siano le proposte del mercato editoriale, non esistono in Italia dizionari di antropologia filosofica. Se ne contano, invece, tanti di filosofia. Scorrendo le pagine dei più noti (si pensi al classico *Dizionario di filosofia* di Nicola Abbagnano, ad esempio) e dei meno conosciuti (ma non per questo meno importanti e apprezzabili), è facile riscontare la presenza di numerosi termini che di diritto si possono attribuire a una sorta di lessico specialistico dell'antropologia filosofica. Si tratta spesso di dizionari – come il citato Abbagnano – che fanno incetta di tutti i termini che hanno una specifica pregnanza filosofica. Termini esclusivi della disciplina riconducibili a un conio filosofico, ma anche parole che sono impiegate in altri ambiti disciplinari e contesti comunicativi e che assumono nel lessico filosofico un significato nuovo. Va da sé, perciò, che saranno molte, se non addirittura tutte, le parole di questo nostro Dizionario che si possono leggere e consultare in testi più autorevoli del presente.

Perché, allora, cimentarsi nella redazione di un dizionario di antropologia filosofica, se i termini di cui questa fa uso possono essere ricavati attraverso opere già esistenti e facilmente reperibili? Perché – questa è la nostra risposta che non vuole essere affatto irriverente e tantomeno peccare di presunzione – un vero e proprio dizionario di antropologia filosofica non è stato ancora scritto. Probabilmente perché si tratta di una branca della ricerca filosofica relativamente giovane, che deve ancora tagliare il traguardo dei primi cento anni di vita. Tanti quanti ne sono passati dalla pubblicazione della conferenza tenuta da Max Scheler nel 1927 a Darmstadt che aveva come titolo e obiettivo la definizione della posizione dell'uomo nel mondo. Un tema, questo, che circoscrive in termini binari (uomo e mondo)

l'orizzonte speculativo in cui si dispiega l'enorme ambito di ricerca dell'antropologia filosofica.

In modo più esplicito rispetto ad altre branche della ricerca filosofica, l'antropologia filosofica coltiva l'aspirazione, come direbbe Gehlen, di fare dell'uomo un univoco oggetto di ricerca.<sup>1</sup> Ma la filosofia non è solo una scienza dell'uomo, un'indagine razionale che elegge l'uomo a suo principale oggetto di studio, perché è, come ricorderebbe questa volta Battista Mondin e gran parte della ricerca filosofica contemporanea non solo cattolica, un sapere umanizzante che accetta di mettere in discussione l'uomo per sottrarlo al rischio di doverne certificare l'incomprensibilità.<sup>2</sup> Non è facile dire quali strade possa intraprendere l'uomo dopo aver portato a termine un simile scopo, ma sarebbe qui che, secondo Plessner, l'antropologia filosofica dovrebbe esercitare un ruolo chiarificatore, sostenendo l'uomo nell'accertamento dell'inesplicabile insondabilità del suo essere nel mondo. L'auspicio di Plessner è che, così procedendo, si faccia ancora una volta posto alla fede nell'uomo. Non a una nuova fede nelle mille imprese che potrà ancora compiere, perché questo sarebbe semmai l'assunto del pensiero post-umano, qui preso in considerazione più in ragione della sua urgente attualità che della suggestività di alcune sue teorie.

Oggetto di studio dell'antropologia filosofica è perciò la grande questione dell'uomo. Così grande e gravosa, vien da dire, che non stupisce la ragione per la quale la filosofia faccia sempre più affidamento, nell'affrontarla, sul contributo che può ricavare dal confronto con altre discipline. In particolare, quelle che oggi chiamiamo "scienze umane", una volta semplici e potenziali diramazioni interne della ricerca filosofica, oggi saperi autonomi, portatori di contributi teorici che integrano, arricchiscono e, non di rado, indirizzano anche il baricentro della ricerca filosofica contemporanea. Questa consapevolezza, che non vorremmo si interpretasse come un eccesso di "accortezza" o di elasticità pluridisciplinare, giustifica il frequente richiamo a campi del sapere che hanno una evidente attiguità con la filosofia. Pensiamo alla psicologia, alla sociologia, ma anche all'antropologia culturale e alla pedagogia, e cioè a quell'impianto complessivo di teorie e categorie che abbondano nei testi dei filosofi che fanno antropologia filosofica e che, dovendosi occupare della grande questione

dell'uomo, non possono omettere il contributo di altre branche del sapere umanistico.

Quello antropologico è un discorso che viene svolto da più discipline: la biologia, ad esempio, ma anche il diritto, e, con un rilievo e una specificità oggi sempre più riconosciuti e apprezzati, l'antropologia culturale. È, perciò, inevitabile che l'antropologia filosofica abbia più di un punto di contatto con altre forme del discorso antropologico. Se volesse essere impermeabile, si priverebbe di quella specificità che le deriva dalla sua feconda capacità di tenere conto degli apporti teorici che le consentono di crescere. Pensiamo a Kant, ad esempio, e all'importanza che ebbero per la sua conoscenza "mondana" dell'uomo le opere di letteratura di viaggio che si pubblicarono nel '700. Oppure si rifletta sulla enorme congerie di elementi culturali di cui si è nutrito il pensiero di Max Scheler, che nella linea maestra della filosofia ha fatto convergere mille altri interessi e suggestioni, con buona pace di chi trovava metodologicamente criticabile un'impostazione così sfrontatamente aperta e avventatamente ibrida. Tra le diverse discipline del nostro tempo nei cui confronti l'antropologia filosofica è debitrice c'è naturalmente l'antropologia culturale. L'entità del debito apparirà chiara al lettore che scoprirà tra le voci del Dizionario più di un elemento proprio dell'antropologia culturale.

Se il lettore dovesse, pertanto, interrogarsi sui frequenti "sconfinamenti" in altri ambiti, questa potrebbe essere la risposta. Quasi superfluo aggiungere che quella che qui si chiede non è una forma di complice comprensione. Eventuali critiche potrebbero semmai riguardare la portata dell'elenco delle voci prese in esame (il numero, la lunghezza, lo sviluppo analitico, la discrezionalità e opportunità delle citazioni dirette) e forse anche la loro selezione, che raramente, quando si ha a che fare con un dizionario, può risultare non parziale o esaustiva.

Nella definizione delle diverse voci ci si è fatti guidare dal proposito di semplificare, là dove possibile e necessario, la complessità concettuale di termini che sono specifici o esclusivi della filosofia o che – eventualità di segno opposto – avendo una natura meno "tecnica", sono riferibili a più campi semantici. È, quest'ultimo, il caso di quei termini che, dal significato apparentemente ricavabile dall'uso frequente cui sono sottoposti soprattutto nel linguaggio ordinario, si

presentano, alla fine, di più complessa interpretazione proprio per la loro multiforme utilizzabilità. Si pensi, ad esempio, al termine “anima”, di cui possono darsi accezioni e significati diversi; o si rifletta anche su quei termini specialistici e segnatamente filosofici che, malgrado il rigore terminologico della disciplina, possono prestarsi, come di fatto è accaduto, a non trascurabili oscillazioni interpretative. Senza poi tenere nel dovuto conto quanto qualcuno ha detto a proposito della difficoltà con cui si scontrerebbe chi tentasse di spiegare che cosa dovrebbe essere a rigore una definizione, perché, in fin dei conti, «le definizioni sono, per definizione, difficili».<sup>3</sup>

Come tutti i dizionari che privilegiano uno specifico segmento del linguaggio, anche questo comprende voci generali, termini e concetti caratteristici facilmente attribuibili a un solo autore o a un numero comunque limitato di autori. Li si è voluti richiamare per rendere più facilmente identificabile il percorso seguito e meglio rintracciabile la fonte verso cui questo muove o da cui ha avuto inizio. Ogni voce implicherà il riferimento ad altre voci, come si è voluto evidenziare con l’uso del grassetto. È bene precisare, inoltre, che le opere indicate tra le letture suggerite per eventuali approfondimenti potrebbero tornare utili al lettore più esigente che vorrà indagare più a fondo il significato di termini e concetti che ritiene non esaustivamente illustrato nel Dizionario. Operazione che non è stata fatta per tutte le oltre duecento voci che lo costituiscono, perché altrimenti sarebbe stato più conveniente, facile e onesto affidarsi a una buona e più corposa bibliografia costruita ad hoc.

## NOTE

1. «Come l’anatomia è una scienza generale della struttura del corpo umano, così ha da essere possibile anche una concezione complessiva “dell’uomo”, giacché, non essendo noi in dubbio se un essere sia un uomo o no e costituendo l’uomo un autentico genere, è giustificata la nostra attesa che un’antropologia generale possa avere un oggetto univoco» (Arnold Gehlen, *L’uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983, 37).

2. Cfr. Battista Mondin, *Logica, semantica, gnoseologia*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1999, 26.

3. Tom Pitt-Aikens, Alice Thomas Ellis, *Loss of the Good Authority. The Cause of Delinquency*, Viking, New York 1989, 9.

# A

## ABITARE

Heidegger lo definisce come «il tratto fondamentale dell'essere in conformità del quale i mortali sono» (Heidegger 1957, 107) e anche come «il modo in cui noi uomini siamo sulla terra» (ivi, 97). Ciò significa che abitare non vuol dire esattamente o esclusivamente “dimorare” in un luogo o prendere o mettere su casa; l'abitare non si esaurisce nemmeno nell'occupazione di un determinato spazio; è, semmai, l'atto che lega l'uomo all'**ambiente** e che, come potrebbe suggerire Uexküll, ne definisce i dintorni. L'atto dell'abitare è indissociabile da quello del costruire, con il quale sembra, tuttavia, ingaggiare una relazione fine-mezzo. Heidegger ritiene però limitante una simile prospettiva, perché «ogni costruire è in sé un abitare» (ibid.). Si può dire che, attraverso l'abitare, lo spazio si trasformi in un luogo, come dimostra la realizzazione di un ponte, veicolo di congiunzione tra spazi diversi che, grazie alla sua presenza, diventano un luogo, perché, come sostiene il filosofo tedesco, un ponte può essere più di un'opera di alta ingegneria, in quanto «riunisce presso di sé, nel suo modo, terra e cielo, i divini e i mortali» (Heidegger 1957, 102).

## ABITUDINE

Così si è soliti definire un'azione, un comportamento o un gesto più volte reiterati con modalità simili. Per “abitudine” si può intendere una consuetudine, un abito o una tendenza comportamentale che assume la forma di una disposizione personale. Il termine ha origine dal latino **habitus**, derivato del verbo *habere*, che significa avere, possedere, essere proprietari di qualcosa. L'abitudine sarebbe perciò l'attitudine, l'orientamento e la tendenza il cui possesso qualificerebbe lo stile comportamentale di una persona. Non ha la spontaneità di un atto totalmente naturale, perché, come sostiene Aristotele, «la natura è ciò che si fa sempre, l'abitudine ciò che si fa spesso» (*Rhetorica*, 11. 1370 a 7). Ciò significa che le abitudini si possono correggere, assumere, ma anche perdere e abbandonare. Parte essenziale del bagaglio non solo conoscitivo ma anche cognitivo dell'**uomo**, l'abitudine

è spesso associata a condizioni come la dipendenza e l'assuefazione. Nella ricerca psicologica e pedagogica viene vista però anche come un comportamento strutturato che può fungere da prerequisito per nuove forme di esperienza e apprendimento.

## ADOLESCENZA

È la fase della crescita che segue l'infanzia e che consegna la persona alla vita adulta. Studiosi come Erikson hanno richiamato l'attenzione sull'importanza cruciale dell'adolescenza per la formazione dell'**identità**. Età segnata dalla fine del periodo puberale e dall'insorgere della maturità sessuale, l'adolescenza è caratterizzata da cambiamenti di natura somatica, fisiologica e psicologica. Nella fase di sviluppo dell'adolescenza si può dare per acquisita quella che Piaget chiama "intelligenza formale", vale a dire la capacità del pensiero astratto che fa uso di operazioni mentali sempre più avanzate. È anche il periodo della vita in cui vengono a contare maggiormente le relazioni interpersonali, amicali e sociali e in cui, secondo Guardini, si può manifestare fortemente la propensione all'idealismo, intesa come la tendenza ad assolutizzare idee e convinzioni personali.

## AGAPE

Anche *agape* (parola greca impiegata dagli autori del Nuovo Testamento), come *philia* (**amicizia**), può essere considerata una delle dimensioni dell'**amore**. Di questo rappresenterebbe le sue manifestazioni più spirituali e conviviali. L'amore agapico sarebbe quello che **Gesù** avrebbe provato e dimostrato nel corso della sua vicenda terrena. Sarebbe perciò un amore disinteressato, donato, gratuito, su cui si fonderebbe lo spirito del solidarismo comunitario caratteristico di molte organizzazioni sociali non solo di matrice cristiana.

## ALIENAZIONE

Processo che si può riferire a tutto ciò che diventa altro da sé o a entità (lo Spirito per Hegel, l'uomo per Feuerbach, il lavoratore salariato per Marx) che subiscono tale processo sotto la duplice forma di una sottrazione e di un impoverimento del proprio stato originario. Nella medicina psichiatrica il termine, che ha qui la sua accezione più nota



e diffusa, designa una patologia che può manifestarsi come sdoppiamento della **personalità** o disturbo dissociativo.

Nel sistema hegeliano l'alienazione è intesa come *Entäusserung*, cioè con il farsi altro (in questo caso, natura) dell'Idea o Infinito per poter poi ritornare in sé, compiendo l'*Aufhebung* del momento negativo. Hegel utilizza anche il termine *Entfremdung*, che equivale sempre ad "alienazione", quando vuole indicare il mancato superamento del negativo e il suo astratto irrigidirsi. In Feuerbach e Marx l'alienazione non avrà più la duplice valenza di un processo positivo e negativo. Nei due filosofi post-hegeliani prevarrà l'accezione negativa del termine. In Feuerbach l'alienazione diventa l'essenza dei fenomeni religiosi: Dio non sarebbe altro che l'insieme delle migliori qualità umane trasferite in un'entità estranea; Dio, quindi, come proiezione dei desideri e bisogni dell'uomo che cercherebbe nell'ideazione di un essere fittizio una garanzia contro la morte assoluta, la finitezza e fragilità dell'esistenza. In Marx l'alienazione diventerà, invece, la cifra caratteristica del sistema capitalistico moderno e verrà intesa come sottrazione violenta (soprattutto per le conseguenze che ingenera sul piano politico e sociale) e arbitraria delle energie dell'operaio, che non si riconoscerà nel prodotto finito del suo **lavoro** e nel valore salariale a questo attribuito. Nei suoi studi sulle condizioni di vita degli operai e nelle opere della maturità Marx vedrà nel feticismo delle merci una delle forme più caratteristiche dell'alienazione, riscontrando l'estraniamento dell'operaio anche nella trasformazione delle merci in "feticci dotati di volontà e anima proprie" (Marx 1863-1864, 35) di cui è l'anonimo produttore.

## ALTERITÀ

Stato, condizione, dimensione non riducibile al soggetto conoscente o all'orizzonte della coscienza. Così la intende Levinas, inaugurando una prospettiva filosofica volta a valorizzare l'irriducibile trascendenza dell'Altro, il cui pieno riconoscimento è come un baluardo contro il rischio di possibili prevaricazioni e abusi. L'alterità, l'essere "altro" dell'Altro, nel cui **volto** Buber vede raffigurato Dio, è uno dei due estremi imprescindibili su cui si fonda l'**intersoggettività**, tema di forte richiamo per il dibattito filosofico novecentesco e contemporaneo.

## AMBIENTE

Letteralmente è ciò che sta intorno, come suggerisce l'etimo del termine “*ambiens*”, participio e aggettivo sostantivato di “ambire” che, in latino, tra i suoi significati ha anche quello di “andare, stare intorno”, “circuire”, quest'ultimo, nell'accezione, che qui si vuole richiamare, di “attorniare”. L'ambiente è, quindi, ciò che circonda l'uomo e che attiva con questo un rapporto di interconnessione e interattività, essendone parte l'uomo stesso. Non si dà un unico ambiente, perché tutte le specie animali ne hanno uno specifico che, come sostiene Uexküll, è sempre determinato dalla presenza di aree per così dire periferiche che ne definiscono i dintorni (*Umgebung*; in francese *entourage* e in inglese *environment*).

La definizione di ambiente comunemente accettata e la tesi della pluralità degli ambienti su cui si fonda la **biodiversità** devono molto agli studi di Uexküll e all'uso che ne hanno fatto in campo filosofico Heidegger e Scheler. Per Uexküll, «Tutto quello che un soggetto percepisce diventa il suo mondo percettivo (*Merkwelt*) e tutto quel che fa costituisce il suo mondo operativo (*Wirkwelt*). Mondo percettivo e mondo operativo formano una totalità chiusa: l'ambiente» (Uexküll 1934, 39).

Non configurabile come astratta spazialità, la nozione di ambiente richiama la categoria della *circunstancia* (circostanza), teorizzata da Ortega y Gasset per rimarcare il vincolo che lega l'uomo a ciò che, standogli attorno (proprio come indica il termine *circum-stantia*), definisce e costruisce il suo orizzonte. Ogni uomo è, in senso non fatalistico, la sua circostanza: «Io sono io e la mia circostanza, e se non la salvo non salvo neanche me stesso» (Ortega y Gasset 1914, 44). Sarà perciò soprattutto nel corso del '900 che la nozione di ambiente assumerà una particolare problematicità.

Per quanto sembri rimandare spontaneamente al campo di indagine della biologia, la nozione di *Umwelt* (ambiente) non potrà, ad esempio, per Heidegger, venire pienamente acquisita e compresa da questa, malgrado venga presupposta e costantemente usata (cfr. Heidegger 1927, § 12). Il concetto conserverà la sua centralità nelle teorie evoluzionistiche che si richiameranno agli studi di Lamarck e Darwin, che attribuiscono all'ambiente un ruolo chiave nell'**evoluzione** dell'uomo.

## AMICIZIA

È il sentimento, caratterizzato da una variabile carica emotiva, su cui può fondarsi il legame tra più persone. Rientra, quindi, nello spettro delle dinamiche relazionali che regolano la vita sociale e affettiva. Diversa da eros (**amore**) e **agape**, l'amicizia ("*philia*") è definibile come una delle diverse dimensioni dell'amore. Platone e Aristotele l'hanno ritenuta affine alla virtù, se non del tutto coincidente con questa. La *philia* è il sentimento che stabilisce una relazione affettiva, ma anche di attrazione e attaccamento verso un bene (non necessariamente un essere umano) capace di assicurare un vantaggio. Ciò non significa che l'amicizia o *philia* si basi su una gretta visione opportunistica delle dinamiche relazionali. *Philos* (amico) è colui che si dimostra caro a qualcuno e che, in quanto tale, è oggetto di stima e considerazione. Nel *Liside*, Platone associa concettualmente l'amicizia ai sentimenti e alle condizioni dell'intimità e della familiarità, mentre Aristotele, nell'*Etica Nicomachea* (libro VIII, 2, 1155b-1156a), fa della **reciprocità** una delle caratteristiche fondanti della *philia*.

## AMORE

Si possono riconoscere diverse concezioni dell'amore partendo da una prima distinzione tra la visione cristiana medievale (amore come **agape** e carità) e quella per così dire pagana di *Eros* rinvenibile nel *Simposio* platonico. Tale distinzione non è riconducibile al contrasto tra amore profano e amore sacro, anche se è indubitabile che con l'avvento del cristianesimo il concetto di amore sia stato sempre più ricondotto a interpretazioni di tipo spirituale e religioso.

Definibile come un sentimento causato da una forma di interesse e attrazione nei confronti di un'altra entità (può trattarsi di un uomo, ma anche di Dio), l'amore è solitamente inteso come eros, essendo questa la sua espressione più familiare e forse anche la più ricercata e apprezzata. In filosofia si può, pertanto, chiamare "erotica" la teoria che assume l'amore come oggetto di riflessione per definirne la natura e le manifestazioni. Così ha fatto Platone in dialoghi come il *Fedro* e il *Simposio*, scoprendo la natura mondana, ma anche spiritualizzante dell'eros che eleverebbe l'uomo dalle sue passioni più materiali verso forme più nobili di amore. In quest'ottica l'antico filosofo gre-

co sostiene esserci identità tra amore e conoscenza, perché entrambi sarebbero originati dal desiderio di porre rimedio a una mancanza originaria.

L'accezione platonica di *Eros* comprende forme diverse di amore: quello tra esseri umani, l'amore omosessuale, eterosessuale, l'amore-dedizione di un adulto verso un giovane, di un genitore verso il figlio, l'amore fisico e l'amore spirituale, l'amore-rispetto per le istituzioni che regolano la vita sociale, l'amore per la conoscenza e per il bene. Può assumere anche la forma di un'attrazione speculativa verso Dio o, come direbbe Spinoza, di un vero e proprio amore contemplativo. Oltre che come motivo di attrazione e conciliazione, l'amore è stato visto anche come conflitto e manifestazione pulsionale. Oggi, secondo la visione pessimistica di Bauman, se ne starebbe sperimentando la trasformazione in formule e prassi di vita relazionale sempre più fragili e instabili.

## AMORTALITÀ

Da non confondere con "immortalità" e, meno ancora, da intendere come annullamento della **morte**. Per Edgar Morin, l'*amortalité* ("amortalità") consiste nella possibilità propria dell'uomo contemporaneo di prolungare la vita indefinitamente. Nel convincimento di prolungare la vita l'uomo allontanerebbe in un futuro incerto l'evento definitivo, e comunque certo, della morte biologica. «In questa prospettiva, ci si può chiedere se l'uomo amortale sarebbe ancora lo stesso uomo che si autodefinisce mortale. Ma se la mortalità è effettivamente la qualità dell'umano rispetto al divino, l'aspirazione all'immortalità e al divino è proprio ciò che differenzia l'umano dall'animale. Ecco perché l'amortalità, in un certo senso, realizzerebbe l'umano superando l'uomo» (Morin 1948, 330). Una tesi, questa, molto vicina alle posizioni di una parte del pensiero del **post-umano**.

## ANALOGIA ENTIS

L'idea che l'univocità dell'essere non esclude le differenze tra gli enti è stata spiegata da Tommaso d'Aquino con la teoria dell'*analogia entis*. Tramite questa, il filosofo domenicano della Scolastica garantisce la trascendenza di Dio rispetto agli effetti della sua creazione e riconosce nello stesso tempo a quest'ultima un determinato grado di

partecipazione (somiglianza, riconoscibilità) all'essere divino. Di Dio viene così fatta salva l'assoluta perfezione e trascendenza, e l'uomo viene posto in un rapporto di analogia con Dio, volendo ciò significare che l'uomo non può identificarsi totalmente con il divino, rispetto al quale non è però nemmeno del tutto estraneo. In questo senso viene inteso il rapporto tra Dio e le creature, tra l'essere infinito e l'essere finito, come ribadirà Edith Stein, sottolineando l'importanza della teoria di Tommaso per spiegare la questione della **creaturalità** e l'asimmetrica relazione che si stabilisce tra Dio e l'uomo. *L'analogia entis* si propone di spiegare, inoltre, perché per l'uomo la conoscenza dell'infinito può procedere solo dal finito e, quindi, a posteriori e non essere mai totale, così che, come ammetterà lo stesso Tommaso, di Dio saranno più le cose che si riconoscerà di ignorare che quelle di cui ci si crederà certi.

## ANGELO

Entità spirituale, dotata di un rango ontologico superiore a quello dell'uomo, presente nelle grandi religioni monoteistiche e in forme varie anche in altre culture religiose. L'interesse filosofico per l'angelo non è esclusivo della sola filosofia cristiana medievale e moderna, pur richiamando indubbiamente oggi una minore attenzione, se non, come ha sottolineato Edith Stein, che negli angeli riconosceva delle "possibilità essenziali", forme di ironico scetticismo. Distinto dall'**uomo**, ma non omologabile a Dio, l'angelo avrebbe una natura intermedia e tale sarebbe anche la sua funzione. Secondo lo Pseudo-Dionigi, pur essendo inconoscibile all'uomo, è quanto di più vicino a Dio possa esserci per l'uomo stesso. In quanto tale, l'angelo diventa, per l'indefinibilità della sua esistenza, una certezza di fede, specifico oggetto di studio della teologia, perché parte dell'ordine delle "cose invisibili" creato da Dio. La natura mediana dell'angelo, che non può comunque essere considerato una sintesi di umanità e divinità, è percepibile nella sua eviternità, condizione tipica di quegli esseri (in questo caso, gli angeli, ma anche le anime dei defunti) che perdurano nel tempo senza alcuna successione temporale. Nel caso degli angeli non si può, infatti, parlare di eternità, perché, pur essendo sottratti alla morte, hanno avuto un'origine. «Per riassumere, in base alla teoria aeropagitica degli angeli, possiamo dire che gli angeli sono *puri*

spiriti, la loro spiritualità è di *ordine superiore* a quella umana, sono personalmente liberi, sono spiriti *che servono*, e vivono tra loro e con tutti gli altri esseri spirituali-personali, in una *comunione, in un regno d'amore che dona e che riceve* amore, il cui inizio e termine è la divinità trina» (Stein 1936, 411).

## ANGELOLOGIA

È lo studio delle teorie e delle dottrine relative agli angeli e, più nello specifico, dei temi della loro esistenza, natura (se spirituale o, in parte, anche materiale), funzione, gerarchia e numero. Di angelologia si sono occupati filosofi appartenenti a diversi periodi storici, tra i quali Pseudo-Dionigi, Isidoro di Siviglia, Tommaso d'Aquino, Cusano, Ficino, Schelling, Corbin, Edith Stein, per la quale ciò che più conta è lo studio eidetico degli spiriti puri e non l'accertamento dell'esistenza degli angeli, Cacciari e Mondin. Tra le opere che più profondamente hanno indirizzato gli studi di angelologia va ricordato l'influsso esercitato sulla cultura medievale dal *De coelesti hierarchia*, un trattato filosofico del V secolo dello Pseudo-Dionigi.

## ANGOSCIA

È la condizione in cui viene a trovarsi l'uomo quando avverte un senso di minaccia e oppressione derivante da una potenziale fonte di pericolo. È diversa dalla paura, perché questa scaturirebbe sempre da una fonte identificabile. Così, ad esempio, si può provare paura, ma non angoscia, per il cane di grossa taglia del vicino di casa. È con Kierkegaard che il concetto di "angoscia" (*Angst*) inizia a essere considerato un tratto ineliminabile dell'esistenza. Questa, per Kierkegaard, è **possibilità**, e l'angoscia è proprio il "sentimento della possibilità". Anche per Heidegger ciò che rende tale l'angoscia è l'insolubile indeterminatezza che la differenzia dalla "semplice" paura. «L'angoscia non 'sa' che cosa sia ciò-davanti-a-cui essa è angoscia» (Heidegger 1927, 234) e ciò significa che, essendo la **morte** la possibilità più angosciosamente avvertita dall'uomo, è dal rapporto con questa che verrà a dipendere l'**autenticità** dell'esistenza. L'angoscia è una tonalità emotiva (*Stimmung*, in tedesco) che deriva dal senso di "smarrimento" che l'uomo prova per il suo essere gettato nel mondo (*Geworfenheit*). Se per Heidegger la "soluzione" si troverà nell'esse-

re-per-la-morte, per Karl Barth urgerà, invece, un ritorno al senso più autentico delle riflessioni di Kierkegaard per ritrovare nell'assoluta trascendenza del divino (il Dio assolutamente Altro che stabilisce con l'uomo un'infinita differenza qualitativa) la vera liberazione dall'angoscia del nulla.

## ANIMA

Il concetto di anima è stato filosoficamente elaborato dai primi pensatori greci, ma ha le sue radici in culture ed età storiche precedenti. *Anima* è termine latino che richiama etimologicamente il greco *anemos* che significa “vento”, ma equivale anche a “psiche” e “pneuma”, “respiro”, come contrassegno di una natura spirituale che assolve una funzione primaria e vitale per il **corpo**. Da non confondere con “animo”, perché, come sostenevano Accio e Nonio Marcello, “animo” è ciò che attiva la conoscenza, mentre l'anima è ciò che rende possibile la **vita**. Una prima datazione dell'uso filosofico del concetto di anima, sulla base di quanto viene sostenuto da Aristotele nella *Metafisica*, può essere fatta risalire a Talete. Se così fosse, l'elaborazione di tale concetto coinciderebbe con la nascita della stessa filosofia. Dalle prime teorie dei pensatori ionici (Talete, Anassimandro, Eraclito) a Pitagora, dichiarato sostenitore della dottrina della **metempsicosi**, da Socrate, autentico indagatore dell'anima, a Platone e Aristotele, l'intera filosofia antica fa dell'anima un costante tema di interesse e indagine. Così anche in quei pensatori (Democrito ed Epicuro) che ne misero per primi in dubbio la natura eterna. Tuttavia, ciò che viene affermato o negato in riferimento all'anima è l'esistenza di una sostanza immateriale (fatta eccezione per i citati filosofi atomisti) capace di presiedere alle funzioni del corpo. La cura dell'anima e della sua integrità sarebbe, secondo tutta una tradizione filosofica che va da Socrate e Platone agli stoici e al neoplatonismo la principale occupazione dell'uomo virtuoso.

Che quello degli antichi greci non sia ancora il concetto di anima che il cristianesimo ha consegnato alla cultura e al mondo occidentali appare chiaro in Platone, che, nel *Timeo*, attribuisce l'anima all'intero universo. Questa perderà i suoi connotati cosmici in Aristotele con la teoria dell'intelletto attivo, principio catalizzatore del processo conoscitivo dell'uomo. Se in Platone lo studio dell'anima aveva so-

prattutto lo scopo di definire la caratura morale dell'uomo, in Aristotele la psicologia diventa, invece, studio delle funzioni vitali degli esseri viventi. Attraverso Agostino e Tommaso d'Aquino si definirà la particolare concezione cristiana dell'anima, entità spirituale ed eterna presente nel corpo, ma non riconducibile a una specifica sezione anatomica: «Bisogna dire con S. Agostino che l'anima considerata secondo la sua essenza è tutta in qualsiasi parte del corpo» (Tommaso d'Aquino I, 325).

La contrapposizione tra anima e corpo riaffiorerà nel **dualismo** cartesiano tra *res cogitans* e *res extensa*. L'anima sarà, per Cartesio, una sostanza pensante che qualificherà e identificherà la più autentica esistenza dell'uomo che, prima di sapere di essere corpo, si capacita, prendendone coscienza, di essere anima. A delegittimare scientificamente il concetto di anima, considerato alla stregua di un'idea della ragione e non di una realtà fenomenica conoscibile oggettivamente, sarà invece Kant che, nella *Dialettica trascendentale* della *Critica della ragion pura*, ne escluderà la sostanzialità. Attraverso Cartesio, Kant e, in generale, la filosofia moderna, si tenderà così a fare sempre più distinzione tra anima, **coscienza**, **io** e **mente**, termini e concetti sovente considerati affini ed equivalenti.

Il termine e il concetto di "anima" assumeranno un significato diverso da quello tradizionalmente attribuitogli e ridiventeranno centrali nella psicologia analitica di Jung, che, distinguendo *anima* e *animus* (termine latino indicante lo **spirito**), concepirà questi come due archetipi primari della mente: *Anima* sarebbe l'insieme delle qualità psicologiche femminili presenti inconsciamente nell'uomo, e *Animus*, di riflesso, quanto di inconsciamente maschile è presente nella donna.

## ANIMALE

È la principale categoria definitoria entro la quale viene collocato e classificato l'**uomo**. In filosofia e, più nello specifico, in antropologia filosofica è raro che si definisca l'uomo indipendentemente dal suo essere in rapporto con il mondo animale. Questa appartenenza non viene più esclusa, essendo, piuttosto, oggetto di analisi la peculiare animalità dell'uomo. Già da Aristotele la via perlopiù seguita è stata quella di differenziare l'uomo dagli animali non umani, attribuendo al primo facoltà e caratteristiche (in questo caso, la razionalità) non



possedute dagli altri animali. “Animale politico” per Aristotele e per i tanti pensatori medievali e, soprattutto, moderni che ne hanno mutato la definizione, l’animale è per Cartesio *res extensa*, vale a dire corpo privo di anima e pensiero. Questo sarebbe, per Derrida e per molte teorie animaliste, il presupposto teorico sul quale si sarebbe costituita la discriminazione dell’uomo nei confronti degli animali non umani. Essendo semplice **corpo**, l’animale sarebbe solo macchina, priva, in quanto tale, di autocoscienza. Quando Jeremy Bentham sostiene che anche gli animali soffrono, prende di mira proprio questo assunto di base del cartesianesimo, sul quale, va detto, la scienza moderna ha costruito molto del suo sapere sperimentale e delle sue più importanti conquiste. La distinzione tra uomo e animale non umano si attenua in Schopenhauer, ma è ancora presente in forma residua nella definizione dell’uomo come “animale metafisico”, tale perché capace, grazie alla ragione di cui è dotato, di tentare una dolorosa emancipazione da una condizione di pura animalità. Esito, per Darwin, di un processo evolutivo che ha attraversato diversi livelli della selezione della specie, l’uomo è per Cassirer un **animale simbolico**, perché produttore di simboli, significati, **cultura**, ma, stando proprio al significato di questa espressione, acquisisce una specialità che lo distingue e separa inesorabilmente dal resto degli esseri viventi.

### ANIMALE MALATO

Così Nietzsche descrive l’uomo del suo tempo per mettere in risalto la differenza che, distinguendolo e definendolo, lo separa dagli altri animali. Il processo evolutivo di cui l’animale uomo è stato protagonista avrebbe avuto come effetto il depotenziamento della sua carica vitale e l’emancipazione dalla dimensione istintuale dell’animalità. Il *krankes Tier* (animale malato e in decadenza) di Nietzsche vive una condizione transitoria che può avere fine solo nella sua trasformazione in *Übermensch* (**Superuomo** o Oltreuomo). E questo perché non è più propriamente animale e non è ancora l’uomo nuovo preconizzato da Zarathustra.

### ANIMALE SIMBOLICO

La capacità di produrre simboli in grado di fungere da mediatori tra l’uomo e il mondo è, secondo Ernst Cassirer, il fattore che segna la

principale distinzione tra l'uomo e gli animali non umani. Cassirer arriva a proporre la definizione dell'uomo come animale simbolico (*animal symbolicum*) perché ritiene non più adeguata la definizione di "animale razionale" o "animale politico" originariamente proposta da Aristotele e dai filosofi medievali e moderni che se ne sono serviti. «La ragione è un termine poco adeguato se si vuole abbracciare in tutta la loro ricchezza e varietà le forme della vita culturale dell'uomo. Queste forme sono essenzialmente forme simboliche. Invece di definire l'uomo come un *animal rationale* si dovrebbe dunque definirlo come un *animal symbolicum*. In tal guisa si indicherà ciò che veramente lo caratterizza e che lo differenzia rispetto a tutte le altre specie e si potrà capire la speciale via che l'uomo ha preso: la via verso la civiltà» (Cassirer 1944, 81). Lo strumento o talento che consentirebbe all'uomo di emanciparsi o distinguersi dagli altri animali non sarebbe perciò la razionalità, ma la sua capacità di elaborare, codificare e interpretare il mondo sotto la forma di simboli. Tale capacità, preclusa agli animali non umani e possibile, invece, all'uomo, consisterebbe, sempre secondo Cassirer, nell'uso del linguaggio oggettivo o proposizionale.

## ANIMALISMO

In un senso generale che richiama l'accezione corrente del termine, per animalismo s'intende la posizione di chi ritiene che gli animali non umani debbano essere tutelati dall'uomo, preservandone la presenza, oggi ridotta a sopravvivenza per molteplici specie ed esemplari, all'interno del pianeta e degli ecosistemi di appartenenza. L'interesse per la "questione animale" è cresciuto sensibilmente nella ricerca filosofica in ragione anche dell'urgenza del tema. Se Nozick si è interrogato sulla possibilità di una carta dei diritti da estendere agli animali, con Agamben e Derrida, invece, il discorso filosofico si è proiettato oltre la temuta e realistica prospettiva dell'estinzione degli animali (se non di tutti, almeno di molte specie in un lasso di tempo incresciosamente breve), intendendo l'animalità (l'essere altro dell'animale altro) come referente ineludibile dell'universo di simboli e relazioni creato dall'uomo.

Per approfondimenti: Luisella Battaglia, *Etica e diritti degli animali*, Laterza, Roma 1997; Gino Ditadi, *I filosofi e gli animali*, Isonomia, Este 1994