

Il condivido e la morte

di *Francesco Remotti*

1. *Individuo: un involucro duro e persistente*

Atene, 399 a.C. È un giorno di primavera, quando Socrate trascorre in carcere le sue ultime ore di vita. La condanna prevede che al calare del sole il prigioniero ingoi la cicuta, il veleno che gli avrebbe procurato la morte. Nel *Fedone* (il dialogo di Platone dedicato all'ultima giornata di Socrate) la descrizione della morte del filosofo ateniese rimane una pagina indimenticabile: colpiscono la dignità, la sobrietà, l'ironia gentile e, nel contempo, la profonda umanità che Socrate conserva fino alla fine. Egli prende la tazza contenente la cicuta «con vera letizia» e dopo avere rivolto preghiera agli dèi affinché «il trapasso di qui al mondo di là avvenga felicemente», senza alcun segno di disgusto «vuotò la tazza fino in fondo» (117 b-c)¹.

Il *Fedone* però non è soltanto la descrizione della morte di un uomo straordinario – «il migliore», «il più saggio e il più giusto» tra «quelli che allora conoscemmo» (*Fedone* 118 a) –: è anche – a quanto pare – l'atto di nascita di un concetto inedito. Secondo alcuni studiosi del pensiero antico, come Alfred Edward Taylor (1952), Giovanni Reale (1975), Francesco Sarri (1997), assistiamo nel *Fedone* all'emergere di un modo nuovo di concepire l'anima umana e dunque l'umanità: un'innovazione radicale, un passo mai compiuto prima, che avrà un grande effetto nel pensiero successivo. La novità consiste nell'argomentazione (affermazione e tentativo di dimostrazione) dell'immortalità dell'anima umana. Proprio nel giorno in cui Socrate muore, Platone fa in modo

¹ La traduzione di cui ci si avvale è quella di Bruno Centrone (Platone 1991).

che il suo maestro provveda a distinguere nettamente tra il destino del corpo, soggetto alla dissoluzione, e il destino dell'anima, la quale invece partecipa della «natura degli dèi»: poiché gli dèi sono immortali, l'immortalità sarà pure dell'anima (*Fedone* 82 b).

Avendo già analizzato le strade che Socrate percorre per dimostrare la natura divina e immortale dell'anima (Remotti 2019a: 341-351), qui ci limitiamo a sottolineare l'importanza strategica dei concetti usati da Socrate o da Platone in questa loro dimostrazione. Tutte le cose – si legge nel *Fedone* (78 c) – si distinguono a seconda che siano “cose composte” (*syntheta*), oppure “cose non-composte” (*asyntheta*). Le cose composte a loro volta possono essere oggetti naturali (come gli organismi biologici, per esempio) oppure artefatti (quale può essere un prodotto artigianale, una costruzione, un edificio). Ma che si tratti di prodotti naturali o di prodotti artificiali, ogni *syntheton* – afferma Platone – è «sottoposto al rischio di essere decomposto nello stesso modo in cui fu composto». La composizione – letteralmente il “mettere insieme” (*syn-tithemi* è il verbo greco), il far sì che le cose “stiano insieme” non come un mucchio, ma come un insieme organizzato – è senza dubbio un'azione che entra in contrasto con il flusso inesorabile del tempo: il “comporre” ha tanto più successo, quanto più si è in grado di sottrarre la composizione al divenire. Ovviamente, vi sono gradi diversi di efficacia nella composizione: quanto più le cose “stanno insieme”, in maniera solida (solidale) e coerente, tanto più è presumibile che l'insieme resista al tempo. Nessuna “composizione” tuttavia ha la possibilità di trascendere il “divenire”: nessuna composizione può pretendere di fruire dei caratteri dell’“essere”. Prima o poi, il divenire vince sulla tenuta dell'organizzazione. Prima o poi, tutto ciò che è “composto” subisce il destino della “decomposizione”. Ogni composizione «tiene fino a che tiene»: ogni composizione raggiunge un punto oltre il quale non tiene più; la tenuta di ogni composizione «non è solo graduale, è anche a termine» (Remotti 2019a: 340).

E l'anima? Una concezione di stampo pitagorico, esposta dagli amici e allievi di Socrate, sostiene che l'anima è “armonia”. Ebbene, Socrate ritiene di non fare sua quest'idea, in quanto l'armonia è pur sempre una composizione, e se l'anima fosse armonia sarebbe destinata prima o poi a scomporsi, a disarmonizzarsi: l'anima come armonia non possiede alcuna garanzia di immortalità; in quanto armonia contiene

in sé un destino mortale. Per giungere all'idea dell'immortalità occorre concepire l'anima stessa non come un *syntheton* – qualcosa che viene composto nel tempo, e che nel tempo inevitabilmente si decompone –, ma come un *asyntheton*, qualcosa che per sua natura è sottratto al tempo, al divenire, ai processi di composizione e di decomposizione. L'*asyntheton*, il “non-composto”, è una manifestazione dell’“essere”, mentre il *syntheton*, ciò che è “composto”, è preda del “divenire”.

Syntheton, *asyntheton* sono parole ricercate: appartengono a un lessico filosofico ristretto (quello dei dialoghi platonici). I concetti che esse veicolano sono però di estrema importanza nella logica culturale su cui stiamo riflettendo. Come si è visto, la novità di Socrate-Platone consiste nel proporre una concezione inedita dell'anima, una concezione che si differenzia nettamente dalle nozioni di anima presenti nelle culture di allora: normalmente l'anima veniva concepita alla stregua di altre cose del mondo, ossia come un *syntheton*, qualcosa di composto e dunque di mortale, qualcosa di molto simile a quanto si trova sia nel mondo naturale, sia nei mondi artificiali fabbricati dagli esseri umani.

L'importanza della concezione dell'anima come *asyntheton* non è però dovuta soltanto al suo carattere innovativo, in netta controtendenza rispetto alla percezione delle cose di cui gli esseri umani fanno normalmente esperienza: per quanto originale, la proposta di Socrate-Platone avrebbe anche potuto rimanere e forse esaurirsi sul piano teorico. Essa invece si farà strada negli sviluppi del pensiero occidentale, di cui segnerà una direzione fondamentale. L'idea dell'*asyntheton* avrà un enorme successo storico-culturale, anche se verrà veicolata da un termine etimologicamente diverso: quello di “individuo”. Il termine platonico *asyntheton* non attecchirà nell'*humus* delle lingue europee. Al contrario, il termine “individuo” metterà in queste lingue radici così profonde e ramificate da opporsi validamente a qualsiasi tentativo di messa in crisi.

Come si transita da *asyntheton* a “individuo”? Morfologicamente diversi, questi termini sono molto vicini sul piano semantico. Se *asyntheton* significa “non-composto” (non-componibile), “individuo” significa “non-diviso”, non divisibile, non scomponibile. Ricordiamoci il nesso stabilito da Platone: la componibilità implica la decomponibilità (tutto ciò che è composto prima o poi si decompone: è un destino naturale e inevitabile). La decomponibilità a sua volta comporta

la divisibilità. Qualche tempo prima di Platone (428-348 a.C.), un filosofo di Abdera, Democrito (460-370 a.C.), aveva sostenuto che il mondo era fatto di cose molto piccole, invisibili e, soprattutto, assolutamente indivisibili: egli aveva usato il termine greco *atomon* per indicare queste cose e quando si trattò di tradurre alla lettera questo termine in latino, comparve (in Cicerone) il termine *individuum*. Gli “atomi” per Democrito erano qualcosa di materiale, mentre l'*asyntheton* di Platone si riferiva all'anima. Ma – come si è detto – c'è molta somiglianza tra *asyntheton* da un lato e *atomon* o *individuum* dall'altro: l'unica, sottile, differenza consiste nel fatto che *a-syntheton* (con il suo alfa privativo) nega la “componibilità”, mentre *a-tomon* o *in-dividuum* negano la “divisibilità”. A ben vedere, si tratta di due facce della stessa medaglia: tutto ciò che è componibile è anche divisibile e tutto ciò che non è composto è anche indiviso e indivisibile. Inoltre, sia l'atomo di Democrito, sia l'*asyntheton* di Platone sono concetti il cui significato è sottratto al “divenire”: sono manifestazioni di un pensiero che si ispira all'“essere”. All'inizio di questa storia di concetti, c'era stato il filosofo di Elea, Parmenide (515?-450 a.C.), il quale sosteneva che solo l'Essere è, ed è uno, solitario, imm modificabile, completo, divino. Successivamente, Democrito distribuisce a una molteplicità infinita di atomi gli attributi dell'essere e Platone fa altrettanto con le idee e con le anime, così come Aristotele farà altrettanto con le sostanze.

Tutto ciò sarebbe rimasto probabilmente confinato entro i recinti del pensiero filosofico antico, se non fosse intervenuto il Cristianesimo, il quale si appropriò *a)* dell'idea dell'anima indivisibile, dunque immortale (quale era contenuta in *asyntheton*) e *b)* del termine *individuum*, con cui sempre più si descriveva la persona umana. L'idea innovativa – come si è visto – dell'immortalità dell'anima o dell'essere umano, in quanto indivisibile, non viene affatto desunta dalla cultura ebraica (nell'Antico Testamento, *nefesh*, principio o soffio vitale, spesso tradotto con “anima”, non contiene alcun significato di immortalità): proviene invece dal pensiero platonico, il quale fornisce anche il tema dell'*homoiosis theo*, del progressivo assomigliamento a Dio da parte dell'uomo, dunque della *deificatio* (farsi dio), che tanta importanza avrà nei primi secoli del pensiero cristiano, fino – potremmo dire – ai nostri tempi (Remotti 2013: 56-58, 171-187; 2019b; 2020). In Severino Boezio (477-526 d.C.) troviamo la sintesi più chiara, che sarà

alla base del pensiero “individualistico” occidentale, là dove fornisce la definizione di persona umana in termini di «*individua substantia naturae rationalis*» (Remotti 2019a: 296-298).

Nel corso del pensiero occidentale ovviamente il concetto di individuo subisce modificazioni di non poco conto – come per esempio il venir meno del suo fondamento teologico, il suo divenire soggetto titolare di diritti fondamentali in un mondo secolarizzato, il suo protagonismo competitivo in campo economico e il suo abbinamento al concetto di proprietà, la sua lotta per la sopravvivenza – e tuttavia non possono non destare meraviglia la sua longevità e la sua persistenza storica, come se fosse un involucro indistruttibile. Potremmo forse sostenere che l’indecomponibilità, cioè il significato veicolato da questo termine, riguardi non solo il “significato”, ma anche il “significante”, così da garantire al guscio terminologico una sorta di indistruttibilità, quasi di immortalità. In effetti, il guscio che contiene e trasmette l’idea di immortalità dovrà essere anch’esso immortale. Come potrebbe l’idea dell’immortalità (significato) essere veicolata da un significante precario, modificabile, privo di durata? Sarebbe una smentita irrimediabile. Occorre dunque che il guscio (il significante) regga, resista al mutare dei contenuti, si dimostri duraturo e imm modificabile, fino al punto che il guscio, il significante, divenga persino più importante del contenuto, del significato: qualcosa di indiscutibile, da mantenere a tutti i costi, nonostante le crisi, le critiche, le contestazioni, le modificazioni, le smentite a cui il significato potrebbe andare incontro².

Portiamo un esempio di questa sorprendente persistenza, rivolgendoci a Louis Dumont, un antropologo che – com’è noto – si è molto concentrato sull’opposizione tra società portatrici di ideologie individualistiche e società con ideologie olistiche. Egli ha sottoposto a un’analisi approfondita il pensiero di Karl Marx, ottenendo il seguente risultato. Marx si spinge a definire in maniera lapidaria la

² Qualcosa di molto simile – e di altrettanto significativo – si verifica a proposito del concetto di identità (termine a cui “individuo” è strettamente imparentato): nelle scienze umane correnti l’involucro terminologico (il significante) viene mantenuto intatto, nonostante che i contenuti concettuali (il significato) siano in molti casi assai difforni dal significato originario del concetto (Remotti 2021).

socialità dell'essere umano, come nella sesta delle sue *Tesi su Feuerbach*: «l'essenza dell'uomo non è un'astrazione inerente all'individuo (*in dem einzelnen Individuum*). In realtà, essa è l'insieme dei rapporti sociali» (cit. in Dumont 2019: 182). Sembrerebbe di poter dire che, se l'essenza dell'uomo è l'insieme dei rapporti sociali in cui egli vive, di cui si nutre, l'individuo perde la sua qualità di *asyntheton*, di *individua substantia*, per divenire invece un *syntheton*, un "composto", anzi un composto sociale, come quando nell'*Ideologia tedesca* Marx e Engels affermano che «la coscienza è fin dall'inizio un prodotto sociale» (cit. in Dumont 2019: 184). Eppure – avverte Dumont (2019: 182) – proprio «L'*Ideologia tedesca* considererà sempre come soggetti primari gli individui», in netto contrasto con quanto sostenuto prima. Non solo, ma l'individuo si configura per Marx come un valore da perseguire, un'acquisizione da mantenere: l'uomo – egli sostiene nei *Grundrisse* – è propriamente uno *zoon politikon*, in quanto «solamente nella società può svilupparsi in un individuo» (cit. in Dumont 2019: 218), ovvero «l'uomo non può individualizzarsi altro che in società» (2019: 220). Infine, nel *Capitale*, Marx teorizza una serie di stadi, secondo la quale all'«immaturità del singolo individuo», quale appare nelle società «più semplici» (sono parole di Marx), subentra la società borghese, in cui affiora invece l'individuo moderno: in base a un'accresciuta produttività, il comunismo recupera la dimensione comunitaria della prima fase e nello stesso tempo conserva l'individuo moderno, purgato dei suoi aspetti negativi (Dumont 2019: 232-233). La piena realizzazione dell'umanità si traduce in un'esaltazione dell'uomo come individuo, secondo i dettami della tradizione culturale a cui neppure Marx ha inteso sottrarsi.

2. *Condividuo: il divenire e le morti minute*

“Condividuo” nasce, invece, di recente da un senso di insoddisfazione. Nel 2009 Elena Gagliasso, riflettendo sulle ricerche svolte in biologia a seguito della teoria dell'endosimbiosi (Lynn Margulis), ha posto in luce come il concetto di individuo – il guscio duro di cui abbiamo detto (§ 1) – si ponga ormai come un «ostacolo epistemologico» (Gagliasso 2009: 144). In base alle ricerche di micro-biologia, un qualsiasi

organismo non può più essere inteso come «un'unità e men che meno come un'unità indivisibile». Ogni organismo risulta essere, al contrario, «un insieme composito di forme di vita di *taxa* diversi». Se volessimo riprendere la terminologia platonica, ogni organismo potrebbe essere definito un *syntheton*. L'accumulo del sapere microbiologico è ormai tale che la disparità tra il guscio terminologico tradizionale ("individuo" come significante) e il suo nuovo contenuto concettuale (significato) non può più essere tollerata: il guscio si spezza; occorre perciò inventare un altro termine, un altro "significante", il quale veicoli in maniera adeguata il contenuto rappresentato dalla molteplicità di forme di simbiosi che si verificano all'interno degli organismi. Elena Gagliasso ha quindi proposto di sostituire a individuo il termine «con-dividuo».

Chi scrive è pervenuto allo stesso esito concettuale e terminologico, seguendo un'altra strada e all'insaputa della proposta già avanzata da Elena Gagliasso. La strada è quella dell'antropologia della persona, la quale da tempo ha posto in luce il carattere "non-individuale" delle rappresentazioni di persona che troviamo nella maggior parte delle altre società. Gli antropologi – anche loro – hanno perciò ritenuta opportuna un'innovazione terminologica: al fine di fare percepire il carattere relazionale (quindi anche scomponibile) della persona, hanno proposto, a cominciare da McKim Marriott (1976) e da Marilyn Strathern (1988), la nozione di "dividuo".

Ci possiamo però accontentare di questa nozione? Non si rischia forse di alludere soltanto alla scomponibilità e quindi di dare luogo a una visione unilaterale della persona? Nei suoi studi sull'antropologia della persona Carlo Capello (2012; 2016) ha inteso porre rimedio a questo rischio, adottando il concetto di "trans-individuo", presente in alcune correnti della filosofia contemporanea che significativamente si richiamano a Marx (Simondon 2001; Balibar e Morfino 2014). Chi scrive ha già provveduto a discutere questa alternativa, la quale – a ben vedere – aggiunge mediante il prefisso "trans-" la relazionalità intersoggettiva, ma «non si libera affatto dell'individuo» (Remotti 2019: 331). Anche la proposta inizialmente avanzata da Manuela Monti e Carlo Alberto Redi (2018), ossia "con-individuo", pur innovando fortemente il contenuto, mantiene "individuo", a cui aggiunge il "con" della convivenza interna, cioè dei processi di endosimbiosi. È gratificante constatare che in una pubblicazione più recente "con-

dividuo” appare ormai come la proposta su cui tendono a convergere non solo biologia e antropologia, ma anche filosofia e altre scienze umane (Monti e Redi 2019).

Condividuo (come, del resto, il suo analogo “dividuo” o il suo opposto “individuo”) può essere considerato sotto due profili diversi: sincronia e diacronia. Se – come quasi sempre succede nelle ricerche antropologiche, a cominciare da *Do Kamo* di Maurice Leenhardt (1947) – si vuole porre in luce la sua relazionalità, il “con” di dividuo indicherà l’insieme delle relazioni sociali in cui il soggetto vive e opera (sincronia). Ma il “con” di dividuo può significare anche un altro aspetto, vale a dire i legami di continuità e discontinuità in cui consiste la sua biografia (diacronia). In *Somiglianze* si è fatto vedere come la critica del concetto di identità personale da parte di David Hume prendesse esattamente questa direzione: non c’è identità tra la persona FR che scrive queste righe e FR di ventiquattro ore fa, tanto meno di ventiquattro mesi fa, per non dire di ventiquattro anni fa. L’analisi di Hume – che troviamo in *A Treatise of Human Nature* del 1739³ – porta a concludere che l’io (o, se si vuole, il *Self* humano) «non è identico a sé stesso: è simile» (Remotti 2019: 251).

Cosa significa che c’è somiglianza tra FR di oggi e FR di ieri, così come tra FR di oggi e – vogliamo sperare – FR di domani? Somiglianza vuole dire che certe cose di FR di ieri sono rimaste in FR di oggi e altre cose sono invece scomparse; può anche significare che in FR di oggi sono emerse cose che ieri non c’erano. Le cose scomparse, così come le cose emerse, danno luogo a “differenze” tra FR di oggi e FR di ieri, e le differenze fanno sì che i legami tra i vari FR (di oggi, di ieri, di tanti anni fa) siano rapporti di somiglianza, non di identità. Se non esistessero differenze tra i vari FR, essi non sarebbero simili: sarebbero identici, o perlomeno saremmo indotti a ritenere che siano tali. Ma è difficile pensare che non esistano proprio differenze: è molto più probabile che noi non le vediamo (non abbiamo occhi per vederle), oppure che non vogliamo (non abbiamo interesse a) vederle, oppure ancora che sottovalutiamo le differenze, che le consideriamo fenomeni puramente

³ Si veda, in particolare, la sezione VI (*Of personal identity*) della parte IV del libro I (Hume 2001: 502-527).

di superficie, convinti come siamo che i vari FR non compongano un condividuo, bensì siano manifestazioni di un “individuo”, di una *individua substantia* che permane inalterata nel tempo. L'*individua substantia* è la credenza, il mito, l'illusione di un “io” perenne, la cui infondatezza Hume nel '700 aveva inteso denunciare.

Io, allora, sono un fascio di rapporti di somiglianza – più precisamente, di somiglianza e differenza – non solo con gli altri (umani, e pure non umani), ma anche con “me stesso”. E questo fascio si modifica di continuo, ad ogni istante, essendo in un «perpetuo flusso e movimento» (Hume 2001: 507). È in continuo divenire, ma è pur sempre in qualche modo un «fascio [*bundle*]», per usare l'espressione di Hume (2001: 506-507), cioè qualcosa che “sta insieme”, anche se in maniera precaria. Certi legami di continuità rimangono, altri si spostano su piani differenti: soprattutto coabitano e si combinano con rapporti di discontinuità. Per questo, l'analisi che si ispira a Hume pone in crisi con l'identità personale anche il concetto di individuo. Dividuo metterebbe in luce la divisibilità, quindi soltanto le differenze, e le differenze da sole, in assenza di somiglianze, sfasciano, frantumano, dissolvono l'insieme. Il *self*, se è un fascio che “tiene” – pur essendo un fascio che diviene, cambia, si trasforma –, è invece più propriamente definibile come un “con-dividuo”, dove il “con-” si riferisce alle somiglianze (condivisione, comunanza, continuità) e il “-dividuo” alle divisioni, separazioni, differenze. L'espressione *SoDif*, proposta in *Somiglianze* (Remotti 2019: 98), forse non è particolarmente felice; il suo intento è però quello di saldare concettualmente in un unico insieme “somiglianza” e “differenza”, come due facce diverse e tuttavia inscindibili di una stessa medaglia. Il condividuo è un *SoDif* che diviene, che si trasforma di continuo: un fascio in cui le somiglianze legano, trattengono, rallentano fin che possono il divenire, mentre le differenze sono varchi in cui esso si insinua, aperture attraverso cui affiora, talvolta rovinosamente.

È impossibile non rivolgersi, ancora una volta, a Diotima, la sacerdotessa di Mantinea che nel *Simposio* di Platone spiega a Socrate l'illusione dell'immodificabilità della persona e la realtà del suo divenire⁴.

⁴ Per una trattazione più estesa di Diotima, si veda *Somiglianze* (Remotti

«Di ogni singola creatura vivente *si dice* che vive e resta la stessa» per tutta la durata della sua esistenza, e così – prosegue Diotima – noi “diciamo” che «è la medesima persona che dalla puerizia giunge alla vecchiaia» (*Simposio* 207 d – cors. aggiunto). Come non ricordarci, a questo punto (per contrasto), del modo in cui sbotta mademoiselle De L'Espinasse? In *Le Rêve de d'Alembert*, pubblicato da Denis Diderot nel 1769, ella ritiene del tutto ovvia e scontata la conoscenza «della mia unità, del mio essere me stessa» (del mio essere “individuo”), aggiungendo che non c'è affatto bisogno di «tante ciance per sapere che io sono io, che sono sempre stata io, e mai sarò un'altra» (Diderot 2002: 91-93). Ma lasciamo proseguire Diotima. Ella sostiene che noi diciamo che FR, per esempio, è la stessa persona,

per quanto non conservi mai in sé le medesime cose, ma si *rinnovi* di continuo, *perdendo* sempre qualcosa di sé, nei capelli, nella carne, nelle ossa, nel sangue e in tutto quanto il corpo (*Simposio* 207 d – cors. aggiunti).

Tutto ciò si verifica non soltanto nel corpo, ma

anche nell'anima: modi, consuetudini, pareri, desideri, piaceri, dolori, timori, ognuna di queste cose non rimane mai la stessa nello stesso individuo⁵, ma una nasce e l'altra perisce.

Ma perché noi diciamo – o siamo portati a dire – che FR è la stessa persona dalla nascita alla morte, *nonostante* tutti i cambiamenti che avvengono nel suo corpo e nella sua mente? Se ponessimo direttamente questa domanda a Diotima, con ogni probabilità risponderebbe facendo ricorso al desiderio di immortalità insito in ogni «natura mortale» (207 d). Nel paragrafo precedente abbiamo considerato l'individuo come un guscio duro e durevole: esso resiste alle critiche, alle contestazioni teoriche, alle smentite dell'esperienza. Lo stesso potremmo dire dei nomi che noi attribuiamo alle persone: il nome di una persona è soltanto un

2019: 240-245). La traduzione del *Simposio* di cui ci si avvale è quella di Guido Calogero e Angelica Taglia (Platone 1996).

⁵ È il traduttore che aggiunge “individuo”. Il testo potrebbe essere reso più fedelmente con l'espressione “in ognuno”.

nome (un *flatus vocis*, un prodotto del nostro “dire”), ma – nella nostra società – lo facciamo durare per tutta la vita, anzi facciamo sì che il suo uso non venga interrotto nemmeno dalla morte della persona. Per noi il nome esprime formalmente – cioè a titolo di principio – l’unicità di quella persona, il suo essere, la sua identità personale, la sua *individua substantia*. Ebbene, non è questo un modo per cercare di andare oltre la morte e guadagnare l’immortalità di cui ogni creatura mortale, proprio perché mortale – direbbe Diotima –, avverte il desiderio?

È un modo, ma è un modo non congruente con la natura mortale delle creature viventi. È un modo per “cercare”, non per “ottenere” l’immortalità. È un modo per illudersi di acquisire l’immortalità. L’affermazione dell’identità della persona è infatti una via preclusa alle creature mortali, poiché l’identità – sostiene Diotima – è una prerogativa che appartiene soltanto agli dèi: soltanto agli dèi è consentito «restare sempre assolutamente identico» (208 b). Diotima ammette che sia reale l’aspirazione all’immortalità, e questo non solo da parte degli umani, ma da parte di ogni «natura mortale». È dunque vero che la natura mortale aspira all’immortalità (il desiderio nasce in effetti da una mancanza: il desiderio di immortalità nasce esattamente dal fatto di essere mortale), ma – afferma Diotima (207 d) – essa «cerca, *per quanto può*, di divenire eterna e immortale» (cors. agg.). L’immortalità è dunque oggetto di un cercare e questo cercare è fortemente limitato dal carattere di insuperabile mortalità delle creature viventi.

Per Diotima c’è un solo modo, una sola via che sia congruente con la natura mortale delle creature viventi: «la via della generazione», la quale «lascia sempre dietro di sé un altro essere nuovo in luogo di quello vecchio». La via della generazione è la via delle somiglianze, non dell’identità. L’“altro nuovo” (*eteron neon*: nel testo greco non c’è “essere”) ovviamente non è identico rispetto a colui che l’ha generato: è altro, ed è nuovo, ma non è totalmente altro, totalmente nuovo. Non può dunque che essere simile, come un figlio è simile a chi l’ha generato. Ai mortali è consentito superare la morte non già mantenendo sé stesso inalterato, bensì generando somiglianze nel tempo.

È chiaro che il modello da cui parte Diotima è la procreazione biologica, come produzione di somiglianze intergenerazionali. Ma la sua analisi si rivolge anche al pensiero, alla vita intellettuale. Esattamente come succede nel corpo con i suoi continui cambiamenti e nell’anima

con il mutare delle emozioni, oltre che delle opinioni, così «noi non restiamo mai gli stessi» anche per quanto riguarda le nostre cognizioni: «alcune sorgono e altre muoiono in noi» (208 a). Non solo, ma anche ogni singola cognizione è soggetta a questo divenire: con l'oblio, essa «se ne va», scompare, fino a che con la riflessione essa riemerge non identica, ma simile, «tanto da sembrare che rimanga la stessa». Ecco dunque in quale maniera

si conserva tutto ciò che è mortale: non col restare sempre assolutamente identico, come il divino, ma in quanto quel che invecchiando viene meno lascia al suo posto un'altra copia, giovane, di sé stesso. Con questo espediente, o Socrate, il mortale, sia corpo, sia ogni altra cosa, partecipa dell'immortalità (208 b).

Ciò a cui possono aspirare le creature mortali è dunque un'immortalità imperfetta, parziale, destinata – potremmo aggiungere – a eclissarsi, via via che le copie (di genitore in figlio) si susseguono nel tempo e le somiglianze col tempo si diradano. Tutto sommato, il desiderio di immortalità è destinato a non realizzarsi mai, a rimanere desiderio: poiché le sue acquisizioni non sono altro che somiglianze, esso non è in grado di raggiungere l'essere, di trasformarsi in identità. Al contrario, questo desiderio verrà alla fine inghiottito dal divenire.

Tuttavia, non c'è soltanto la morte finale di ogni singola creatura. Con grande lucidità Diotima vede la morte nel susseguirsi delle somiglianze anche quando la creatura è in vita. Si tratta delle morti minute di cui si nutrono le trasformazioni del corpo, dell'anima, della mente, della persona. Sono morti funzionali alla vita di ogni organismo: le cose che scompaiono lasciano infatti il posto all'emergere delle cose nuove. Le creature viventi, così come le ha descritte Diotima, hanno una "natura mortale" non soltanto in quanto incontrano la morte alla fine della loro vita, bensì in quanto portano sempre la morte entro di sé: fanno anzi di continuo esperienza della morte. Sono fatte di scomparire e di emergere, e dunque di morte, oltre che di vita. Alcuni secoli dopo il dialogo di Diotima, quando ormai il Cristianesimo cominciava ad affiorare nell'Impero romano, Plutarco (46-125 d.C.) ebbe a sostenere che, per quanto noi «siamo spaventati da una sola morte», quella che pone fine alla nostra vita, in realtà di morti «ne abbiamo subite e ne

subiremo infinite!» (Plutarco 2017: 735). Questi pensatori dell'antichità ci hanno fatto capire quanto il fascio di somiglianze e differenze, che abbiamo deciso di chiamare condividuo, sia intriso di divenire: tutto pieno di infinite morti minute, oltre che di vita.

3. Immortalità o sopravvivenza?

Occorre avvisare il lettore che Diotima, nel prosieguito del suo discorso, trascina Socrate verso vette speculative a cui noi rinunciamo. Per Diotima gli esseri umani (come del resto gli altri animali) cercano l'immortalità mediante la procreazione. Ma un conto è generare figli, votati anch'essi alla morte; un altro conto è generare qualcosa che sfida la morte in maniera più consistente e duratura. In quanto «innamorato dell'immortale» (*Simposio* 208 e) – e l'immortale, in definitiva, coincide per Platone con il bello –, l'essere umano può ambire a generare non soltanto corpi, ma pensieri, leggi, istituzioni, virtù, che permangono nella loro bellezza. Può giungere ancora più in alto, fino al punto di contemplare la bellezza in sé nel mondo delle idee platoniche. A questo punto, «vivendo in comunione» con la bellezza eterna, l'essere umano potrà essere oggetto di predilezione degli dèi e «diventare [...] anch'egli immortale» (212 a).

Lasciamo Platone ai suoi deliri di immortalità e chiediamoci se davvero questo desiderio sia qualcosa di connaturato negli umani. Diotima usa deliberatamente il termine immortalità (*athanasia*). Ma la teoria del condividuo, a cui Diotima – come si è visto – ha fornito un contributo fondamentale, ci autorizza a porre in discussione la validità antropologica di questo concetto: in qualsiasi contesto, in qualsiasi società o cultura noi troviamo forse il desiderio e la ricerca dell'immortalità? Abbiamo già visto che l'invenzione dell'individuo può essere considerata come una risposta affermativa a questa istanza: concepire la persona umana come una *individua substantia* significa procurarsi, sul piano concettuale, un'assicurazione sull'immortalità. Ma le società che non hanno intrapreso questa strada – e sono la maggior parte – aspirano forse anch'esse all'immortalità? Le società che concepiscono la persona umana come condividuo coltivano forse anch'esse l'idea dell'immortalità? In quanto *syntheton*, il condividuo

trattiene in sé, nella sua struttura concettuale, l'idea del morire. A rigore, l'immortalità risulta estranea al condivido.

Lucien Lévy-Bruhl, un pensatore che ha subito a lungo un immeritato ostracismo da parte degli antropologi⁶, aveva proposto una distinzione importante, che merita di essere enunciata in tutta la sua chiarezza: quella tra "sopravvivenza" e "immortalità". In un volume del 1927, che potrebbe davvero essere posto a fondamento dell'antropologia della persona (ben più che il saggio di Marcel Mauss del 1938 [Mauss 1965]), egli sostiene che le società primitive non conoscono la nozione di immortalità, bensì quella di sopravvivenza (Lévy-Bruhl 2013: 262)⁷. L'immortalità dell'anima – aggiunge Lévy-Bruhl – è una sorta di articolo di «fede» degli Europei e oggetto di insegnamento dei missionari; ma è estranea ai primitivi, i quali invece si limitano a pensare alla sopravvivenza. «Nelle società primitive» – afferma Lévy-Bruhl – «noi non troviamo alcuna credenza nell'immortalità. Si crede alla sopravvivenza, ma anche questa ha un termine» (2013: 350). È chiaro per Lévy-Bruhl che, mentre l'immortalità è credenza che si connette all'idea di individuo come essere indivisibile, la sopravvivenza è credenza che invece si connette alla concezione della persona quale viene formulata in altre società. Lévy-Bruhl non dispone ovviamente del termine "condivido", ma le analisi dettagliate, che egli conduce in *L'âme primitive* in relazione ai modi con cui «i primitivi si rappresentano l'individuo umano sia nei suoi rapporti col suo gruppo sociale sia in sé stesso» (2013: 25), sono contributi preziosi per una teoria della condividualità in campo antropologico. In questo testo di Lévy-Bruhl, i primitivi non sono affatto raffigurati come teoricamente carenti: la loro concezione della vita, della morte, dell'umanità è diversa, non già inferiore⁸. Occorre dunque cercare di riprodurre il loro pensiero nella sua integrità, evitando quel tipo di «violenza che la nostra logica e le nostre lingue esercitano» sulle loro rappresentazioni (2013: 193).

⁶ Sull'ostracismo di cui Lévy-Bruhl è stato oggetto si veda ora Nisio (2019).

⁷ Ovviamente non riteniamo importante aprire in questo contesto la questione dell'uso di "primitivo", a cui Lévy-Bruhl rimarrà sempre fedele.

⁸ La nozione di "società inferiori" era apparsa nel titolo del suo primo lavoro etnologico (Lévy-Bruhl 1910). Primitivo è invece il termine che utilizzerà nei testi successivi, dove però sempre meno appare l'idea dell'inferiorità.

Come abbiamo anticipato nel primo paragrafo di questo scritto, individuo e condivido possono essere considerati come esponenti di “logiche culturali” diverse, le quali – a proposito della morte – possono essere così riassunte: l’individuo è stato concepito per espungere la morte da sé e così avere titolo per guadagnare l’immortalità; il condivido rappresenta invece un soggetto o una persona (sia il corpo sia l’anima) come un composto, caratterizzato da una sequela di morti minute (il divenire). Se all’individuo, dopo la morte del corpo, si può assegnare l’“immortalità”, ciò che si può immaginare dopo la morte del condivido è invece nulla più che una qualche forma di “sopravvivenza”.

Vent’anni prima di *L’âme primitive* di Lévy-Bruhl, Robert Hertz in quello che rimane un testo fondamentale per gli studi etno-antropologici sulla morte, aveva colto assai bene l’incidenza della figura dell’individuo, come quando scriveva: «Nella nostra civiltà l’esistenza di un individuo sembra scorrere dalla nascita alla morte in modo quasi uniforme», e come quando – proprio in apertura del saggio – poneva in luce un’«opinione diffusa nella nostra società», quella secondo cui «la morte si compie in un istante» (Hertz 1994: 99, 53-54). Con la sua indivisibilità, l’individuo è infatti come una pietra liscia, la quale non viene intaccata dal divenire che gli scorre tutt’attorno: le morti minute del divenire non lo scalfiscono, e quando incontra la morte, essa è un evento, che apre all’individuo una nuova condizione, quella dell’immortalità. Occorrerà attendere il contributo di Lévy-Bruhl per mettere a tema la distinzione fondamentale tra sopravvivenza e immortalità. E tuttavia lo stesso Hertz, pur incline a confondere abbastanza spesso le due condizioni, si rende conto che per diverse società «l’anima [...] non gioirà di un riposo eterno, poiché l’immortalità non è un privilegio né degli uomini né degli abitanti dell’altro mondo» (1994: 81). Così, per esempio, tra i Warramunga dell’Australia centrale il rito funerario conclusivo ha lo scopo di separare il defunto dalla comunità dei vivi e di assicurarli l’accesso alla comunità degli avi, «pur non considerando eterna la nuova esistenza» (1994: 89).

Maurice Bloch ha colto molto bene il nesso tra «la nostra concezione “puntuale” della morte» – una questione, come egli afferma, di «tutto o niente», di «essere e non-essere» – e «la nostra concezione della persona come di un individuo ben “delimitato”», soggiungendo inoltre che nel modo con cui una cultura intende la morte è necessariamente implicato

il suo concetto di persona (Bloch 1993: §§ 20-22)⁹. Se la concezione della persona è quella dell'individuo, e dunque della sua «indivisibilità», è come se si creasse «una frontiera unica, a tenuta stagna, tra la vita e la morte» (§ 25).

Siamo così molto lontani dalle concezioni in cui di solito si imbattono gli antropologi, secondo le quali tra vita e morte vi sono stadi intermedi. Vita e morte non sono affatto due condizioni opposte e del tutto separate, bensì – come avviene nel buddhismo e nell'induismo – «si integrano totalmente in un processo unico», e la morte è quindi concepita non già come un evento, bensì come un processo, che – come nel caso dei Merina del Madagascar – si ritiene che cominci assai presto nella vita, addirittura dalla nascita e forse anche prima (Bloch 1993: §§ 9, 11). Per molte di queste società «la morte non è poi così differente dalla vita» e anzi «il “morire” è una parte intrinseca del “vivere”». In queste culture, il morire può dunque configurarsi come «un'esperienza relativamente familiare e le frontiere tra la vita e la morte non sono sempre così nette», come invece appaiono ai nostri occhi (1993: § 13).

Nel testo che abbiamo citato, Maurice Bloch era però preoccupato di non aprire troppo il varco tra noi e loro, tra «l'Occidente moderno e il “resto del mondo”» ed è così che egli rifugge dall'«opposizione binaria» tra società olistiche e società individualistiche di Louis Dumont (Bloch 1993: § 22). Come fare allora per riavvicinare l'Occidente moderno e le società studiate perlopiù dagli antropologi, quelle che Lévy-Bruhl chiamava primitive? Di mezzo c'è ancora la questione dell'individuo. Per Bloch non bisogna «esagerare la differenza tra “loro” e “noi”», in quanto «l'idea di individuo è pur sempre presente anche nel mondo non occidentale» (1993: § 32). E aggiunge: «in tutte le culture che io conosco, la persona è considerata come un individuo»; anzi, «tutti i sistemi assegnano un posto centrale all'individualismo» (1993: § 33).

A ben vedere, l'idea di individuo che Bloch voleva impiegare come ponte o come terreno comune tra noi e loro non è più quella dell'indivisibilità, su cui prima si era soffermato. Qui ora l'individuo

⁹ I paragrafi si riferiscono al testo consultato su internet il 3 settembre 2021 (URL: <http://journals.openedition.org/terrain/3055>; DOI: <https://doi.org/10.4000/terrain.3055>).

viene concepito come «combinazione unica» tra le diverse componenti di una persona, come «maniera unica» e irripetibile «con cui sono combinati i diversi elementi che costituiscono una persona» (Bloch 1993: §§ 31, 33). Ma questo “insieme” di componenti non è, a rigore, un individuo: è invece, propriamente, un condividuo. È una questione che abbiamo già affrontato in *Somiglianze*, là dove abbiamo precisato che per sottolineare l'unicità e l'irripetibilità del condividuo abbiamo a disposizione un termine che di solito utilizziamo quasi fosse sinonimo di individuo e che però, nel suo significato originario, è estraneo all'idea dell'indivisibilità. Il termine è *singolo*, il cui significato etimologico è «piccolo insieme» (Remotti 2019: 338). Ogni condividuo – pianta, animale, soggetto umano – ha la sua singolarità.

Si possono certamente riavvicinare i due poli, noi e loro, se facciamo valere non l'individuo, bensì in modo esplicito e consapevole il condividuo. Ma è percorribile anche un'altra strada, quella della scienza, la quale – come ci fa vedere Adriano Favole (2003) – condivide con i nostri “primitivi” una profonda incertezza sui confini tra vita e morte. «Come nel caso di Hertz e delle società che egli prese in considerazione» – società in cui noi vediamo più chiaramente operare il concetto di condividuo – anche nel sapere biologico di cui disponiamo «la morte appare oggi come un processo e non come un evento puntuale» (Favole 2003: 10). Se per un verso «la morte cellulare accompagna l'essere umano durante tutta la sua esistenza», per un altro verso è possibile constatare che «molte cellule mantengono la propria vitalità ben oltre la fase in cui il corpo è divenuto cadavere» (2003: 10-11). Rifacendosi a un illuminante libro di Carlo Alberto Defanti, è possibile porre in luce come la stessa scienza riconosca il significato culturale della «decisione» con cui si stabilisce il momento della morte (Defanti 1999: 40; Favole 2003: 15). La complessità del condividuo si esprime anche nel processo del morire. Vale la pena ricordare le parole di Anassagora (496-428 a.C.), antico filosofo della Ionia, il quale rinfacciava ai Greci il loro modo errato di intendere la nascita e la morte:

il nascere e il morire non concepiscono correttamente i Greci; nessuna cosa infatti nasce e muore, ma a partire dalle cose che sono si ha il comporsi e il dividersi. E così [i Greci] dovrebbero correttamente chiamare il nascere comporsi e il morire dividersi (fr. 17 D-K; Anassagora 2015: 21).

Il pensiero vertiginoso di Anassagora può essere di aiuto agli antropologi condividualisti, allorché essi studiano i modi in cui le diverse società affrontano i processi del nascere, del morire e quindi della persona (Remotti 2019: 223-230). In particolare, come si tratta il processo del morire? Quanto lungo è questo processo? Come si articola? Che cosa sopravvive e che cosa scompare nelle varie fasi del processo? In quale modo si riconosce o si decide che il processo abbia termine? La doppia sepoltura, che Robert Hertz ha sottoposto alla nostra attenzione più di un secolo fa, e su cui sono poi tornati molti antropologi (tra cui Maurice Bloch e David Graeber), è certamente una delle tematiche che maggiormente illustra un modo di concepire la morte come un processo particolarmente articolato. Il morire è un divenire e le società sono tenute a concepire in qualche modo questo divenire, a inventarsi forme, modalità, gradi di sopravvivenza, ben sapendo che due aspetti sono ineludibili: quello dei “resti” (i resti di umanità, per usare l’espressione adottata da Favole) e quello della “fine”, ovvero la questione del «ciò che rimane» e del «ciò che scompare» (Remotti 1993: 76-82).

Ossessionati come siamo dall’idea dell’essere (individuo, identità), siamo portati a sottolineare maggiormente “ciò che rimane”. Se entriamo però nella logica culturale del condividuo, il tema opposto, quello dello scomparire, assume una rilevanza particolare e inattesa. Nel commentare la ricerca di Graeber (1995) sul rituale *famadihana* dei Merina – riesumazione di cadaveri, che vengono fatti danzare in mezzo ai vivi e loro nuova sepoltura – Adriano Favole sostiene che «non è soltanto un rito della memoria: esso può essere interpretato allo stesso modo come una pratica dell’oblio» (2003: 64). Proseguendo nelle sue analisi, Favole ci pone a contatto con le effigi funerarie in uso in Oceania, come per esempio le effigi *rambaramp* delle isole Vanuatu, manichini di legno su cui veniva posizionato il cranio rimodellato del defunto. Durante la cerimonia funebre i *rambaramp* erano portati in processione nel villaggio. Ma una volta terminata la cerimonia, queste effigi erano depositate nella capanna cerimoniale, «dove imputridivano senza essere oggetto di particolari cure» (2003: 116). Si possono aggiungere ai *rambaramp* delle Vanuatu, i *malanggan* della Nuova Irlanda (arcipelago Bismark), effigi funerarie la cui costruzione richiede diversi mesi: utilizzate nella cerimonia funebre di un defunto, di cui rappresentano non l’immagine fisica, ma la forza vitale, l’intreccio delle relazioni di cui

era costituito (*malanggan* significa “pelle” e “somiglianza”), esse alla fine «vengono portate in foresta» e lì appositamente «lasciate a decomorsi» (Küchler 2020: 1).

Meriterebbe un’attenzione ben più approfondita il tema della voluta, programmata decomposizione delle effigi. Concludiamo riproponendo un’osservazione di Favole su questi programmi di decomposizione: essi manifestano non già il desiderio di immortalità, bensì al contrario «il desiderio di esibire la finzione» della sopravvivenza, ossia l’intento di «smascherare» lo «sforzo illusorio, vano», con cui una società cerca di ritagliare nel divenire qualcosa che rimanga (Favole 2003: 115). Ci sono società che, ben consapevoli della finzione della sopravvivenza, procedono fin da subito a fare “sparire” in ogni modo i loro defunti (Hadza della Tanzania, pigmei Mbuti della Repubblica Democratica del Congo, pigmei Baka del Camerun, boscimani !Kung del Botswana e della Namibia – Woodburn 1982). Non è disumanità: è riconoscimento pieno della morte a favore di una ripresa immediata della vita (Remotti 2014).

Riferimenti bibliografici

- Anassagora, 2015, *Frammenti e testimonianze. Sulla natura*, a cura di G. Gilardoni e G. Giugnoli, Milano, Bompiani.
- Balibar, Étienne, Vittorio Morfino, a cura di, 2014, *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*, Milano, Mimesis.
- Bloch, Maurice, 1993, La mort et la conception de la personne, *Terrain*, 20: 7-20.
- Capello, Carlo, 2012, Dai Kanak a Marx e ritorno: antropologia della persona e transindividuale, *Dada. Rivista di antropologia post-globale*, 2: 99-114.
- Capello, Carlo, 2016, *Antropologia della persona. Un'esplorazione*, Milano, Angeli.
- Defanti, Carlo A., 1999, *Vivo o morto? La storia della morte nella medicina moderna*, Milano, Zadig.
- Diderot, Denis, 2002, *Il sogno di d'Alembert*, Milano, Bur (*Le Rêve de d'Alembert* [1769], in *Oeuvres philosophiques*, Paris, Bordas, 1990).
- Dumont, Louis, 2019, *Homo aequalis*, Milano, Adelphi (*Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977; *L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour*, Paris, Gallimard, 1991).
- Gagliasso, Elena, 2009, La metafora di individuo in biologia, *Paradigmi. Rivista di critica filosofica*, 27, 1: 137-146.
- Graeber, David, 1995, Dancing with corpses reconsidered: an

- interpretation of *famadihana* (in Arivonimamo, Madagascar), *American Ethnologist*, 22: 258-278.
- Hertz, Robert, 1994, *Contributo a uno studio sulla rappresentazione collettiva della morte*, in Id., *La preminenza della destra e altri saggi*. Torino: Einaudi, pp. 53-136 (Contribution à l'étude sur la représentation collective de la mort, *L'Année sociologique*, 10, 1907, pp. 48-137).
 - Hume, David, 2001, *Trattato sulla natura umana*, Milano, Bompiani (*A Treatise of Human Nature* [1739], a cura di Lewis Amherst Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1896);
 - Küchler, Susanne, 2020 (1a ed. 2002), *Malanggan: Art, Memory and Sacrifice*, London and New York, Routledge.
 - Lévy-Bruhl, Lucien, 1910, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan (trad. it. *Psiche e società primitive*, Roma, Newton Compton, 1970).
 - Lévy-Bruhl, Lucien, 2013, *L'anima primitiva*, Torino, Bollati Boringhieri (*L'âme primitive*, Paris, Alcan, 1927).
 - Marriott, McKim, 1976, Hindu Transactions: Diversity Without Dualism, in *Transactions and Meaning. Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior*, Bruce Kapferer, ed., Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues: 109-142;
 - Mauss, Marcel, 1965, "Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona", in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi: 349-381 ("Une catégorie de l'esprit humain: la notion de la personne, celle de 'moi', un plan de travail", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LXVIII, 1938: 263-281; rip. in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950: 331-362).
 - Monti, Manuela, Carlo Alberto Redi, 2018, Noi siamo l'intestino, *Corriere della Sera – La Lettura*, 8 aprile: 2-3.
 - Monti, Manuela, Carlo Alberto Redi, a cura di, 2019, *CON-dividuo. Cellule e genomi*, Pavia, Collegio Ghislieri, Ibis.

- Nisio, Francesco S., 2019, *Lucien Lévy-Bruhl. Filosofia, scienze sociali, giustizia*, Milano, Giuffrè Francis Lefebvre.
- Platone, 1991, *Fedone*, a cura di Bruno Centrone, Roma-Bari, Laterza.
- Platone, 1996, *Simposio*, a cura di Angelica Taglia, Roma-Bari, Laterza.
- Plutarco, 2017, *Tutti i Moralia*, a cura di Emanuele Lelli e Giuliano Pisani, Milano, Bompiani.
- Reale, Giovanni, 1975, *Storia della filosofia antica*, Milano, Vita e Pensiero.
- Remotti, Francesco, 1993, *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Remotti, Francesco, 2013, *Fare umanità. I drammi dell'antropopoesi*, Roma-Bari, Laterza.
- Remotti, Francesco, 2014, I pigmei Mbuti e la morte. Tra rimozione e riconoscimento, *Studi Tanatologici*, 7: 23-49.
- Remotti, Francesco, 2019a, *Somiglianze. Una via per la convivenza*, Roma-Bari, Laterza.
- Remotti, Francesco, 2019b, A immagine di Dio. Dalla critica dell'identità al nodo delle somiglianze, in *From Jesus to Christian Origins. Second Annual Meeting of Bertinoro (1-4 October, 2015)*, Adriana Destro, Mauro Pesce, eds., Turnhout (Belgium), Brepols, 2019: 15-44.
- Remotti, Francesco, 2020, Anthropolos: la somiglianza con Dio e i diritti sulla natura, in *Anthropos. Pensieri, parole e virtù per restare umani*, Alberto Camerotto, Filippo Maria Pontani, a cura di, Milano – Udine, Mimesis: 49-66.
- Remotti, Francesco, 2021, Introduzione. Lavorare dentro l'identità o uscirne fuori?, in *Sull'identità*, Francesco Remotti, a cura di, Milano, Raffaello Cortina: 11-31.

- Sarri, Francesco, 1997, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Milano, Vita e Pensiero.
- Simondon, Gilbert, 2001, *L'individuazione psichica e collettiva*, Roma, Deriveapprodi.
- Strathern, Marilyn, 1988, *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press.
- Taylor, Alfred E., 1952, *Socrate*, Firenze, La Nuova Italia (*Socrates*, Boston, The Beacon Press, 1951).
- Woodburn, James, 1982, Social dimensions of death in four African hunting and gathering societies, in *Death and the Regeneration of Life*, Maurice Bloch e Jonathan Parry, eds., Cambridge, Cambridge University Press: 187-210.