

Eligio Resta

Ipermodernità, conflitti e diritto fraterno

Guerre civili planetarie; l'espressione di C. Schmitt ci riporta con tutta la sua durezza a questo difficile presente, alla scena contemporanea in cui i conflitti si presentano nella scena internazionale sempre più aspri. Si usa nel senso comune l'espressione "guerra fratricida" e gli esempi sono tanti, ognuno più duro dell'altro. Il "globale" attraversa dimensioni antropologiche inattese. Ci riporta ad una dimensione tragica in cui in discussione vi è la formula biblica dei "nemici perché fratelli" e "fratelli perché nemici". Quanto più nella realtà del conflitto quello che separa è esattamente quello che unisce, tanto più la scena ci riporta a quella condizione di comunità originaria che si replica nella forma planetaria. In discussione viene la consapevolezza aristotelica della virtù pubblica legata all'essere in "amicizia con se stessi". La rivalità e il conflitto non sono esterni ma tutti interni al "se stessi". Ora il se stessi può essere la piccola patria, ogni comunità artificiale (la famiglia, il gruppo di amici, le società locali, lo stato, le nazioni, perfino l'Europa, e così via) ma appare evidente che il se stessi si sta sempre più avvicinando alla sua forma estrema, alla sua dimensione inevitabilmente planetaria. Questo vale per le risorse (clima, cibo, aria) ma anche, se non soprattutto per i conflitti. Questi hanno smesso da tempo di essere confinati in ambiti locali e vanno scoprendosi sempre più nella loro natura planetaria. Per questo bisogna guardare ad essi come "guerre civili" nella loro forma più tragica. Tale dimensione ci spinge a ripercorrere il paradigma della "fraternità" e della sua traduzione giuridica, attraversandone tutti i paradossi, ma anche le possibili linee di emancipazione che in esso si possono celare.

1. Il racconto della fraternità

Quando la fraternità fa il suo ingresso nel lessico giuridico politico dell'Illuminismo, essa aveva già proiettato la sua lunga ombra sui sistemi sociali. La sua è stata da sempre, in controtuce, la storia della *polis*; destinata certo a cambiare di nome e a scegliere i riferimenti più diversi, la sua è una "storia di metamorfosi" destinata a riscoprire in ogni tempo la sua centralità. Le oscillazioni sono continue, ma il suo asse è ben saldo, imperniato com'è in una dimensione del *bios*. Lungo quell'asse scivola dalla dimensione biologica a quella religiosa, dall'appartenenza biografica a quella politica.

Dunque la sua storia presenta in controtuce interrogativi e questioni che ogni riflessione di antropologia politica si troverà di fronte.

In quella storia di oscillazioni la modernità segna un'improvvisa accelerazione in cui l'appropriazione da parte del linguaggio giuridico politico svela una traccia inconfondibile. Fatto il suo ingresso nelle Costituzioni moderne scopre una dimensione normativa che ancora, nel bene e nel male, pone a noi contemporanei forti interrogativi. Basta per questo ricordare il recupero della fraternità operato dalla teoria della giustizia come un requisito della "società ben ordinata" (J. Rawls) o al gioco dell'*affratellamento* che H. Jonas vede nel gioco della "responsabilità totale" che spetta al governante nei confronti del governato; o, ancora, alla lettura che Pasolini aveva fatto delle istituzioni che, nella loro "divina volgarità", affratellano. Rimane peraltro tutto da discutere il diverso equilibrio che si determina oggi, nella vita quotidiana di questo difficile presente, fra uguaglianza, libertà e fraternità. Senza poi dimenticare le istituzioni concrete che coinvolgono, e mettono decisamente in discussione, categorie come sovranità e cittadinanza in un mondo che revoca costantemente gli orpelli delle separazioni prepotenti e ingiuste. Il *bios*, nelle sue varie sfaccettature ripropone sempre la questione della fraternità.

Dispositivo *biopolitico* per eccellenza, la fraternità conserva, forse in maniera più visibile, tutte le forme e i paradossi con i quali i sistemi sociali si sono descritti e rappresentati.

Oscillando tra dimensioni opposte di concretezza e di astrazione, la *fraternità* si è posta sin dalle origini come un insieme di condizioni e di esperienze intese a designare appartenenza, condivisione, identità comuni; essa, dunque, designa il luogo in cui i sistemi sociali condensano le loro pratiche di inclusione e di esclusione. Nata sul terreno concreto del legame biologico tra coloro che discendono da uno o due genitori comuni (dall'indo-europeo *bhrāter*), ha finito per indicare tanto un presupposto quanto un destino comune tra tutti coloro che sono (sono stati, saranno) chiamati a condividere una nascita. L'essere ("questi", o "i") fratelli designa quindi da sempre lo spazio estremamente variabile di un *legame* che da strettamente biologico e familiare si allarga a sociale e universale. La variabilità dipende dal modo in cui le diverse esperienze (biologiche, sociali, etiche, religiose, ideologiche) hanno rappresentato tanto <l'estensione>, dal piccolo gruppo parentale a quello tribale più ampio, a quello largamente comunitario (nelle diverse forme che questo assume), quanto <la natura> di tale legame, biologico, geografico, sessuale. Ogni rappresentazione rimanda ovviamente ad una serie di fattori ad alto grado di complessità che si riversano integralmente, e sono tuttora riconoscibili, nel vasto arco dei significati attribuiti alla *fraternità*. Esempio di tale complessità è quella offerta dalla differenziazione semantica cui si assiste in Grecia quando accanto al *phrater* (che designa appartenenza mistica alla *phratria*) compare il termine *adelphos* (*adelphé* al femminile) che indica tanto discendenza dalla madre quanto legame di sangue.

2. Fratelli nemici

Una differenziazione di questo genere, osserva E. Benveniste ne *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*¹, non può essere considerata un semplice accidente; è, al contrario, dettata da una crescente complessità in cui la biologia comincia a separarsi dalla biografia e le forme dell'appartenenza si fondano su identificazioni e non più su identità. Non è peraltro trascurabile la dimensione di "genere" che qui interviene, quando il carattere femminile irrompe e comincia a decomporre il modello maschile della comunità fraterna su cui, come è noto, si fermerà l'analisi freudiana dell'assassinio fondatore. Si potrebbe più in generale ricostruire la storia della fraternità nei sistemi sociali come una storia attraversata e segnata ogni momento da continue spinte paradossali alla differenziazione crescente della comunità e alle altrettanto crescenti tendenze alle ricomposizioni unitarie. La ragione sta nel fatto che la fraternità è apparsa da sempre come un dispositivo "ecologico" di descrizione della società (dentro la società stessa), come il luogo dentro il quale identità e differenze si realizzano nello stesso momento. Questo spiega, tra l'altro, perché *l'essere-in-comune*² dei fratelli che condividono la nascita, venga rappresentato nello stesso tempo come il luogo della pace e della guerra, della concordia e del conflitto, dunque, come luogo dell'ambivalenza per eccellenza. Rappresenta tanto lo spazio della solidarietà quanto quello dell'inimicizia e della rivalità, quello di Antigone e quello di Caino: l'espressione biblica "fratelli nemici" può essere intesa tanto nel senso che si è nemici nonostante che si sia fratelli, quanto che si è nemici proprio perché fratelli. In tale ambivalenza si sono condensate tutte le rappresentazioni delle guerre, il cui prototipo è quello della guerra civile, in cui l'instabilità tragica (*stasis*), dipende da quella singolare isogonia (*gleichgewicht*) dei confliggenti che condividono esattamente quello li separa. Anzi nelle scienze sociali la forma più tipica di comunità è offerta proprio dalla comunità dei confliggenti in cui la rivalità mimetica³ è data dall'essere uniti esattamente da quello che divide. Non è un caso che oggi il paradigma ritorni forte a proposito della cosiddetta guerra civile planetaria in cui, è stato detto, il crimine contro l'umanità è il peggior tradimento del fratello⁴. Torna qui il nodo centrale intorno a cui ruota il problema della *pace perpetua*: parafrasando Kant che si interrogava sul *Menschenfreund* (amico dell'umanità), ci si dovrebbe chiedere chi è il fratello quando la comunità fraterna è divisa in fratelli e nemici.

Riconoscere il carattere ambivalente e paradossale della fraternità è alla base della consapevolezza più lucida che la dimensione "emancipativa" e pacifica della fraternità passa necessariamente per un suo svuotamento metafisico. La comunità fraterna non è per definizione il luogo irenico della bontà e dell'oblatività e che, come soltanto la comunità dei fratelli può minacciare la fraternità, è sempre e sol-

1 Tr. it. Einaudi 1976, p. 164.

2 J. L. Nancy, *L'esperienza della libertà*, tr. it. Einaudi, Torino 2000, p. 73.

3 R. Girard, *La violenza e il sacro*, tr. it. Adelphi, Milano 1980, p. 190

4 J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, tr. it. R. Cortina, Milano, 1995 e, soprattutto, *Stati canaglia*, tr. it. R. Cortina, Milano 2003, p. 89

tanto la stessa comunità che può coltivarla e realizzarla. Non basta essere fratelli per avere fraternità, come non basta essere uomini per avere umanità e questo ha posto i *fratelli*, in tutte le dimensioni geopolitiche e in tutte le epoche storiche, sempre e soltanto di fronte alle loro concrete responsabilità. Il sintomo di questa scomposizione è ancora nelle pratiche linguistiche che accompagnano questa esperienza della comunità fraterna; in primo luogo quella che differenzia la fraternità (come sentimento) dalla fratellanza (come condizione) dall'affratellamento (come progetto) e che M. Weber aveva descritto, a partire dalla comunità dei vicini, come tipica delle diverse etiche della *Brüderlichkeit*, della *Brüderschaft* (*brotherness*) e della *Verbrüderung* (affratellamento), prodotto di culture religiose e di politiche universalistiche capaci di coltivare, se non di creare, dimensioni fraterne⁵.

3. Spartire l'incommensurabile

Ha ragione quindi J.L. Nancy quando riparte da una precisa idea della fraternità come la forma della comunità caratterizzata dalla "dismisura assolutamente comune" che racconta la storia di una perdita (di un'immunizzazione, ha scritto Roberto Esposito⁶). La fraternità, spiega Nancy, non è un rapporto tra coloro che sono uniti da una stessa famiglia, bensì un rapporto tra coloro che hanno perso la "sostanza comune" e "vengono abbandonati alla loro libertà e all'uguaglianza che questa libertà impone". La fraternità è, allora, "uguaglianza nella spartizione dell'incommensurabile", che, quando viene tradotta quasi inevitabilmente in uno specifico fondamento dai nomi più diversi (un padre, un Dio, una natura, un sentimento universale) si espone al gioco rischioso del nichilismo. L'incommensurabile è appunto il cuore dell'essere-in-comune dove un "noi" del plurale è anteriore all'"io" "non perché sia un soggetto primo, ma perché è la spartizione o la partizione che permette di iscrivervi 'io'". La nascita che accomuna i fratelli espone ognuno alla dismisura della libertà e dell'uguaglianza che, sottolinea Nancy, è assolutamente condivisa; se è la nascita nella sua concretezza biologica (con tutte le sue differenze) che libera, il legame tra fraternità, libertà e uguaglianza è molto più fondativo di quanto le retoriche politiche non riescano a rendere. Si intersecano e si richiamano in un gioco infinito in cui il luogo e l'estensione di libertà e uguaglianza sono sempre definiti dalla comunità dismisure dei fratelli. Detto in termini più semplici si è liberi ed uguali rispetto alla cerchia ristretta di una famiglia più o meno allargata, di un gruppo, di una razza, di una "patria", di qualche "cristallo di massa" (E. Canetti), o proprio quella dimensione della "nascita che libera" è incommensurabile e proprio per quello accomuna? I fratelli non finiscono alle porte di casa, di uno Stato o dei suoi confini, se non riducendo l'incommensurabilità dell'uguaglianza e della libertà alla semplice caricatura di

5 *Economia e società*, tr. it. Edizioni di Comunità, Milano 1974, vol. I, p. 366 e vol. II, p. 504

6 *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002

se stesse. Per rendersene conto non c'è bisogno di ricorrere a quel concetto da grande magazzino che è la *globalizzazione*.

4. Nascita e Stato

Questa lettura spiega perché sia stata la forma della politica moderna il luogo in cui il paradosso della fraternità è divenuto visibile. Esso consiste nel fatto di ridare all'uguaglianza e alla libertà il carattere dismisurato del confine entro il quale di esse si possa fare esperienza e di farla, peraltro, esclusivamente grazie alla dimensione puramente biologica, concreta della *nascita*; non dunque del sesso, di immaginarie razze, geografie, coscienze, ideologie ma di quella dimensione concretissima, biologica, della nascita. Appare immediatamente paradossale la condizione in cui gli *Stati Nazione* moderni si trovano quando, di fronte all'immigrazione, aggiudicano "libertà" e "uguaglianza" di vite di individui concreti sulla base del confine, tutto artificiale, entro il quale l'evento singolare della nascita si è realizzata. Chi non è nato dentro i confini è come se non fosse "nato": l'incommensurabilità dell'essere-in-comune si svela commensurabile, troppo commensurabile, per un atto di prepotenza più che di arbitrio o di decisione (che non è un caso sia il codice della sovranità che aggiudica secondo "stati di devozione" che coltivano amicizie contro inimicizie). E ognuno vede quanto artificioso e fragile sia stato il meccanismo finora usato dagli Stati moderni per rendere sopportabile il paradosso: quello della *cittadinanza* che ha fatto circolare i diritti (politici, sociali e persino civili) sulla base della nascita nel *territorio*, e quello della *reciprocità* che estende agli stranieri nati in altri Stati quei diritti a loro volta riconosciuti ai propri cittadini.

In controluce il paradosso della fraternità si riflette interamente in quella formula dello Stato Nazione, dagli psicanalisti definito non a caso ossimoro, che è concetto politico coniugato insieme alla dimensione universalistica della nascita: l'ossimoro consiste nel fatto che Stato, luogo della sovranità centrale, è sovraccaricato di codice paterno mentre la Nazione è costruita sul codice fraterno. Quella sovranità rende i cittadini sudditi accomunati da quel "debito infinito" che il "contratto naturale" fa scaturire dalla nascita. In quella forma dello Stato Nazione si ripropone oltre che il rapporto diseguale tra sovrano e sudditi, tra padri e figli, anche, se non soprattutto, quello tra fratelli, all'interno, e nemici all'esterno. Rimane non risolta la questione dell'inimicizia che, bandita all'interno, viene esportata all'esterno. Mentre il nemico interno viene metabolizzato e neutralizzato attraverso la sua trasformazione in criminale, il nemico esterno rimane potenzialmente tale. La fraternità si chiude nelle patrie più o meno piccole degli Stati Nazione e il diritto internazionale continua ad essere il luogo della fraternità variabile e passeggera nei confronti di Stati che, quando non siano nemici, sono neutri, alleati o destinatari di interferenze paternalistiche (l'ingerenza veniva giustificata come *interference in other's own good*).

Con qualche sostanziale differenza il paradosso si è soltanto spostato e ridefinito rispetto al mondo della *polis* greca, in cui ogni conflitto, prima interno alla città, e poi tra i greci, era lotta tra fratelli e quindi guerra civile (*stasis*) e pertanto malattia,

mentre una guerra contro i barbari (*polemos*) era giusta per natura (*phusei*). Almeno questa è la lettura platonica offerta dal libro V della *Repubblica* in cui chiaramente si dice che tra greci e barbari è guerra, tra greci discordia. L'ingiustizia della discordia contrapposta alla giustizia della guerra butta una luce tanto sul doppio codice del nemico, interno e esterno, quanto sul carattere tragico della contesa tra fratelli. Su questa dovranno esercitarsi virtù collettive dirette a porvi fine attraverso i "patti e la giurisdizione", e ad esse si riferisce Platone quando nelle Leggi (626a, 627-628a) parla di un magistrato capace di ricostituire una durevole amicizia in una famiglia discorde. La costruzione simbolica di un'identità percepita attraverso la minaccia (non estranea, peraltro, all'intera storia dell'Europa) registra un progressivo accostamento tra la fraternità e il concetto greco di amicizia (*philia*). Mentre si rafforza il divieto della discordia fraterna si accentua la differenza tra fratelli e nemici. A partire da quello strato di senso in tutte le culture politiche in fondo i nemici vengono qualificati come *inimici dei* riproponendo non soltanto la questione da che parte stia Dio, ma anche trasformando l'idea dei fratelli in quella dei confratelli che condividono la religione piuttosto che la nascita. Peraltro quando l'etica religiosa estende l'imperativo dell'amore dal "prossimo" (i fratelli che condividono la nostra dimensione spazio-temporale) ai nemici ("amate i vostri nemici") finisce per ribadire l'esistenza tanto da imporre condizioni supererogatorie capaci di colmare la distanza che ci separa da essi. Ma già dal mondo antico in poi si fa strada questa consapevolezza infelice che la fraternità, come l'umanità, o è un concetto totale o è pura maschera che nasconde misure troppo egoistiche. Quando infatti il pensiero stoico comincia a introdurre l'umanità nella semantica politica, ne indica anche l'orizzonte che non ammette esclusioni. *L'inhumanum* cui Cicerone (*De officiis*, III, 28-32) fa riferimento coglie un paradosso inevitabile quando l'essere-in-comune dell'umanità viene presentato dimidiato (*qui autem civium rationem dicunt habendam, externorum negant, ii dirimunt communem humani generis societatem*). E vale per la fraternità quello che il pensiero stoico descriveva come il paradosso dell'umanità dimidiata.

5. Con-iuratio

Nell'aspetto tragico del dissidio e della discordia si condensa l'altro aspetto del carattere *biopolitico* della fraternità che il profondo legame con le forme della *violenza* e della *democrazia* ha messo in luce nell'esperienza moderna. A dar voce e volto a tale legame è proprio il convenzionalismo giuridico politico moderno; il patto che dà origine alla sovranità moderna (tanto nella versione hobbesiana che in quella rousseauviana) si presenta come un giuramento comune tra fratelli (*con-iuratio*) che rifiutano il diritto "paterno" (tradizionale) su cui ci si limitava a giurare (*iusiurandum*). Il passaggio dal diritto *su cui* giurare al diritto *da* giurare insieme instaura la forma moderna della democrazia che sceglie (de-cide) convenzionalmente (*covenants* sono, appunto, i con-giurati) di escludere il padre e di condividere, d'ora in poi, la regola comune dei fratelli: questa è, tra l'altro, la lettura freudiana che più tardi verrà interpretata come *Vaterlose Gesellschaft*. Il problema è che die-

tro l'esclusione del padre riemerge la colpa della violenza: l'esclusione si presenta più spesso come congiura, appunto, e come "decapitazione del re" che non come patto non violento. Il volto sacrificale ricompare e la democrazia dei fratelli riappare colpevole. Detto in altri termini non si può instaurare la democrazia fraterna attraverso l'uccisione del padre: il senso di colpa riemerge, come possiamo vedere dall'esperienza anche contemporanea, quando un tiranno di turno viene giustiziato o messo alla gogna o quando si vuole "esportare" la democrazia, la violenza ritorna. Del resto nella esperienza più originaria del mondo moderno, rappresentata dalla Rivoluzione francese, e ancora tutta legata al principio del *tyrannum licet decipere*, il senso di colpa, com'è noto, ritorna. A tradire l'universalismo del patto tra fratelli è, se non altro, quella logica sacrificale per cui la regola "fraterna" viene condivisa da tutti, compresa la vittima che viene espulsa con la violenza: il principio di maggioranza per cui quello che decidono i più sta al posto di quello che decidono tutti ne è la ricaduta forse più innocente.

6. La fraternità e le sue leggi

Come per la questione della democrazia, tutte le volte in cui la comunità fraterna arriva a misurarsi con la questione dell'universalismo il tema della fraternità giunge alla soglia massima della sua esperibilità e dei suoi paradossi. Lì non ci sono buonismo o mitezza che tengano, proprio perché la fraternità coltiva in maniera inesorabile la sua dimensione concretamente biopolitica. Accade ad esempio quando essa si affaccia sulla scena pubblica sotto forma di progetto e, ancor più, di orientamento normativo. Coniugare insieme fraternità e codice giuridico politico, giuridificarla e affidarla ad un progetto costituente ha significato spostarla sulla frontiera del cosmopolitismo moderno che, con tutti i limiti e, ripeto, i paradossi che si porta dietro, è il suo terreno naturale. Non è per caso che il progetto illuministico pensasse insieme la libertà, l'uguaglianza e la fraternità e l'una in funzione e come misura dell'altra. Ma non è neanche per caso che proprio lì la fraternità si affacciasse come un "contrattempo"⁷: apriva al cosmopolitismo, ma poi ricadeva dentro il vestito stretto dello Stato Nazione. Introduceva l'inesorabilità dell'apertura al genere umano, ma poi la richiudeva nel territorio degli Stati. Questo spiega perché sia rimasta la parente povera, la cugina di campagna delle grandi narrazioni e abbia esaurito la sua fortuna nell'arco di pochi decenni. Ma proprio in ragione del suo carattere fondativo, una volta fatto ingresso nella scena pubblica difficilmente ne sarebbe uscita.

Ricompare come un fiume carsico quando, dopo l'esperienza tragica nella guerra civile planetaria, la comunità politica planetaria cerca la misura della sua convivenza, del suo essere-in-comune, descrivendo e regolando se stessa come Nazioni Unite il cui scopo è quello della tutela dei diritti dell'uomo (e non più dei cittadini, come nelle precedenti dichiarazioni). Nella *Dichiarazione* vi è un senso dell'auto-

7 E. Resta, *Il diritto fraterno*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 5

comprensione normativa della comunità politica che ha la consapevolezza del non essersi liberata dal gioco tragico dei fratelli nemici, ma che per questo si pensa come il luogo di una dismisura totalmente condivisa. Il “mai più della violenza” rifiuta ogni metafisica e rimette il gioco dentro il luogo concreto dell’umanità, dove uomini e donne sono liberi ed uguali in “dignità e diritti” e non possono essere discriminati per la loro “nascita”. Così esordisce, dopo i *consideranda*, l’art. 1 della Dichiarazione del 1948 con il lessico stringato dei principi in cui la dismisura assolutamente comune del *bios* ritorna forte e si impone come il tessuto connettivo a partire da quale si può ridefinire quella coscienza (*mindness*) dell’umanità propria di ognuno e per questo assolutamente condivisa. Da null’altra parte vi è un fondamento dei diritti umani se non in questa smisuratezza dell’ognuno che, solo in virtù della nascita, ha quel singolare diritto umano a riconoscersi come uomo. Il “dover agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza” trasforma il riconoscimento notarile dell’uguaglianza in imperativo, prescrivendo di ricordare quello che abbiamo dimenticato; si sa che, così facendo, interdice quello che prescrive e prescrive quello che interdice. Come ogni imperativo va incontro a delusioni, e, ricordava Nietzsche, arriva persino a sapere di “crudeltà”, ma sarebbe un errore dimenticare che nello stesso tempo esso indica che la sua violazione mette in gioco quel disprezzo (*Missachtung*) e quell’inimicizia che sono alla base degli orrori della guerra. Quel fiume carsico che riappare sta proprio lì, nelle parole dell’*incipit* che mettono insieme questa idea di fratellanza con lo spazio giuridico politico dell’individuo, dell’*ogni uomo* che, grazie alla sua nascita, ha diritto di riconoscersi come tale. Il punto è che, pur con tutti i limiti e tutti i paradossi, quell’idea della nascita nella sua crudezza biologica, è l’evento originario da cui ogni altra dimensione comunitaria deve ripartire. Null’altro. Fraternità torna allora alla essenza più concreta: condivisione di quella dimensione “che libera” e che non potrà mai essere costretta dentro il calco di patrie più o meno piccole⁸, che anzi è destinata a mettere continuamente in discussione. Liberata dalla retorica e restituita alla dismisura del sua concretezza la fraternità rimette allora in gioco un problema che il tempo storico ha da sempre “escluso” ma non eliminato. È quello del pensiero di una comunità politica planetaria e della sua stessa dicibilità. A patto, si è già detto, che la si spogli di metafisica e la si riconosca in tutta la sua smisurata concretezza.

Riferimenti bibliografici

Come ogni tema che incrocia trasversalmente tanti campi semantici, la fraternità si arricchisce di bibliografie sconfinite in cui non c’è specialismo disciplinare che tenga; dalla letteratura religiosa a quella politica a quella più autenticamente filosofica. Possiamo dire che le semantiche si separano e si riuniscono a seconda dei punti di osservazione dei fenomeni. La modernità ne ha sicuramente accentuato il carattere “unitario” e globale: gran parte dell’antropologia moderna si può dire

8 R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, p. 188

che ruti intorno alla dimensione della fraternità. Una ricostruzione storica è in M. David, *Fraternité et Révolution Française*, Aubier, Paris, 1987 e *Le printemps de la fraternité. Genèse et vicissitudes*, Aubier, Paris 1992. La profondità storico sociale del concetto è visibile in M. Weber, *Economia e società*, trad. it. Edizioni di Comunità, Milano, a cura di P. Rossi, 1974. In rapporto alla teoria della giustizia si confronti J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1981, a cura di S. Maffettone e, sul versante della sovranità G. Marramao, *Dopo il Leviatano*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000. Utile la riflessione di H. Jonas a partire dalla questione della responsabilità e del “prossimo”, ne *Il principio responsabilità*, trad.it, Torino, Einaudi, 2009. Gli aspetti simbolici del tema rimandano all’intera opera freudiana e, in particolare, a *Totem und Taboo*, trad. it. in *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino, 1975, VII, e a *L’uomo Mosè e la religione monoteistica*, XI; più di recente a R. Girard, *La violenza e il sacro*, trad. it. Adelphi, Milano 1980. Nel recente dibattito filosofico, in cui è stata sottolineata la dimensione biopolitica della fraternità, di notevole spessore sono le riflessioni di J. L. Nancy, *L’esperienza della libertà*, Intr. alla trad. it. di R. Esposito, Einaudi, Torino, 2000; J. Derrida, *Politiche dell’amicizia*, R. Cortina, Milano, 1995 e, soprattutto, *Stati canaglia*, trad. it. R. Cortina, Milano 2003; si veda infine E. Resta, *Il diritto fraterno*, Laterza, Roma-Bari, 2015 (ult. ed.)