

Massimo Parodi

Globalizzazione e Città di Dio. Ricerca dell'assoluto per i diritti umani.

Globalization and City of God. The Search for the Absolute in Human Rights.

... nei linguaggi umani non c'è proposizione che non implichi l'universo intero; dire la tigre è dire le tigri che la generarono, i cervi e le testuggini che divorò, il pascolo di cui si alimentarono i cervi, la terra che fu madre del pascolo, il cielo che dette luce alla terra.

Considerai che nel linguaggio di un dio ogni parola deve enunciare questa infinita concatenazione dei fatti

J.L. Borges, *La scrittura del dio*¹

SOMMARIO: 1. Una costituzione per la terra – 2. Fratellanza universale – 3. I fondamenti e l'assoluto.

Two recent proposals to guarantee a universal value to fundamental rights come from very different sides. Luigi Ferrajoli, from a secular point of view, advances the hypothesis of a Constitution for the whole Earth, while Pope Francis identifies in brotherhood the possibility of recognizing common rights to all men. Both, however, arrive to the question of foundations and converge in the search for an absolute capable of justifying their different proposals.

KEYWORDS: Luigi Ferrajoli; Pope Francis; question of the foundation.

1. Una costituzione per la terra.

Nelle teorie dell'argomentazione, si definisce in genere *fallacia* un argomento scorretto, non costruito esplicitamente per ingannare, come nel caso del *sofisma*, ma ritenuto accettabile da chi lo propone, perché non contiene chiari errori di carattere logico, mentre mette in gioco le convinzioni degli interlocutori. Definire *fallacia* un argomento che non si condivide è spesso un modo per attribuire implicitamente imprecise scorrettezze logiche a ipotesi di ragionamento che non si accettano per altri motivi e mettere così in condizione di inferiorità chi si oppone a una determinata tesi.

¹ In J.L. BORGES, *L'Aleph*, in *Opere complete*, Milano, 1984, I, p. 859.

Nel recentissimo saggio, in cui propone la necessità di una Costituzione globale per tutta la Terra², molto breve ma assai interessante e a volte quasi entusiasmante per la forza delle ipotesi illustrate, Luigi Ferrajoli compie tuttavia quella che potrebbe definirsi una scorrettezza, quando, verso la conclusione, consapevole della difficoltà di evitare l'accusa di astrattezza e utopismo, si contrappone nettamente alle possibili critiche sostenendo che occorre evitare la «fallacia deterministica del realismo politico volgare, consistente nella naturalizzazione di ciò che di fatto accade e in una sorta di legittimazione reciproca della teoria e della realtà»³.

Molti sono gli argomenti che possono essere usati contro la grandiosa immagine di una Costituzione per la Terra, e definirli genericamente come prodotti del *realismo politico volgare* non è coerente con l'argomentare lucido di tutto il saggio. Ma non si intende qui farsi portavoce del realismo politico, quanto piuttosto comprendere su quali basi si possa pensare di costruire una politica globale e quali siano i problemi che ne possono nascere.

Ferrajoli prende lo spunto per il proprio ragionamento dall'altissimo grado di interdipendenza e integrazione tra tutte le regioni della terra messo in *spettacolare* evidenza dall'emergenza globale rappresentata dalla pandemia, che avrebbe dimostrato in modo assolutamente evidente l'impossibilità, o meglio l'inutilità, di risposte parziali e differenti da parte dei diversi stati o delle diverse comunità. La situazione che si è creata rende, a suo parere, quanto mai necessario convincersi della necessità di un allargamento a livello planetario del costituzionalismo che regge le odierne democrazie costituzionali. Si tratta infatti di fronteggiare nuovi tipi di crimini, molto diversi da quelli prevedibili dal diritto penale, che si riferiscono essenzialmente a responsabilità di carattere personale, e che l'autore definisce *crimini di sistema*, caratteristici dell'attuale fase dell'*anarco-capitalismo*, che richiedono risposte sugli stessi livelli e con riferimento agli stessi soggetti che vanno ben oltre responsabilità individuali.

Se si considera una costituzione come espressione della volontà popolare, suo fondamento risulta la coesione sociale e la omogeneità culturale di quanti appunto compongono il popolo che la esprime, ma è proprio questo il carattere che ne segna l'insufficienza di fronte a problemi e catastrofi globali, che richiedono limiti imposti a tutti, anche indipendentemente dalle scelte delle maggioranze, in quanto possono trovare un proprio fondamento non nel consenso ma nella necessità di garanzie di carattere globale proprio come i problemi cui devono rispondere.

Di fronte a un andamento argomentativo di questo genere viene la tentazione di risalire a una delle prime definizioni di popolo che si incontra nel pensiero politico occidentale, là dove Agostino ricorda che Scipione nel *De republica* di Cicerone definisce il popolo «come l'unione di un certo numero d'individui,

² L. FERRAJOLI, *Perché una Costituzione della Terra?*, Torino, 2021.

³ Ivi, p. 63.

messa in atto dalla conformità del diritto e dalla partecipazione degli interessi»⁴ e dunque, dal momento che lo Stato (*res publica*) è cosa del popolo, nega sia mai esistito propriamente uno Stato romano, perché mai fu cosa del popolo. Infatti non può essere conforme al diritto quanto è privo di giustizia e giustizia «è la virtù che distribuisce a ciascuno il suo», per cui «non è giustizia dell'uomo quella che sottrae l'uomo stesso al Dio vero e lo rende sottomesso ai demoni infedeli».

Il parallelismo riguarda certo non i contenuti ma il procedere degli argomenti: se si basa l'idea di costituzione sull'omogeneità sociale e culturale di un popolo non si è in grado di rispondere ai problemi di oggi, proprio perché manca la giustizia, cioè la capacità di dare a ciascuno il suo, nel senso del diritto a sopravvivere di fronte alle catastrofi prodotte dall'ordinamento economico dominante. Ma la giustizia oggi esige di imporre i diritti fondamentali anche al di là delle scelte consapevoli dei singoli popoli, esige cioè un riferimento assoluto di cui non è chiaro chi possa essere il titolare che invece, con maggiore facilità, Agostino poteva individuare in Dio, l'assoluto appunto.

Si ripresenta il terribile e insolubile problema dei fondamenti e Ferrajoli, che pure si colloca nel solco della nobile tradizione del cosmopolitismo, i cui primi protagonisti furono gli antichi stoici e che giunge fino a Kant e oltre⁵, si trova a discutere un contesto del tutto nuovo e particolare, nel quale si tratterebbe di estendere all'universalità dei popoli le garanzie previste dalle moderne costituzioni democratiche, con riferimento soprattutto ai nuovi crimini di sistema, cercando un fondamento non nella maggioranza ma proprio nella rivendicata universalità dei diritti fondamentali. Nel composito e secolarizzato mondo contemporaneo è difficile avere fiducia in una razionalità umana condivisibile da tutti o in un assoluto che siano garanti di un progetto ambizioso come quello di una costituzione per tutta la terra e allora non si può evitare di domandarsi quali autorità possano mai essere o sentirsi investite di un compito di tale portata. È inevitabile intravedere rischi di autoritarismo, proprio nella misura in cui occorre trovare il modo, certamente sempre discutibile, secondo il quale sia possibile estendere i diritti e, nello stesso tempo, tutelare le differenze personali, come ad esempio è previsto dall'articolo 3 della Costituzione italiana. Come si è già avuto modo di dire, non si intende difendere il realismo politico, ma forse richiamare un altro tema di radici classiche e cioè la dialettica tra giustizia e prudenza, che dovrebbe non far mai dimenticare che pretesi riferimenti assoluti rischiano quasi sempre di far perdere di vista l'utilità e l'opportunità delle scelte e delle azioni di cui è fatta comunque la vita dei singoli e dei popoli.

Si comprende perfettamente quali potrebbero essere i vantaggi di un servizio sanitario mondiale, di un'organizzazione mondiale del lavoro e

⁴ AGOSTINO, *De civitate dei* 19.21.1.

⁵ M. NUSSBAUM, *Kant and Stoic Cosmopolitanism*, in *The Journal of Political Philosophy*, V (1997), pp. 1-25.

dell'istruzione o, addirittura, di un sistema fiscale di dimensioni globali, e tuttavia in un mondo che non sia ideale ma abbia i caratteri di quello in cui viviamo – e in Italia abbiamo avuto recentemente modo di sperimentare tutti i problemi di un servizio sanitario di dimensioni neppure nazionali ma regionali – sarebbero infiniti i contrasti sul modo di progettare e organizzare istituzioni di tale livello e sui criteri in base ai quali individuare chi sia in condizione di assumersi le necessarie responsabilità politiche.

Ciò che rende *vero realismo* – secondo la definizione di Ferrajoli – la «costruzione di una sfera pubblica globale» è l'emergenza rappresentata dalla pandemia in corso che avrebbe mostrato in modo evidente l'intreccio delle minacce incombenti a livello planetario e la loro interrelazione in quanto fattori di aggravamento o, talvolta, possibili cause della pandemia stessa. Questo è un punto caratteristico di molte analisi sviluppate nel nostro tempo minaccioso e che – con una certa malizia – si potrebbe immaginare come il trionfo del banale *tutto si tiene*, ma – meglio – può essere inteso come l'illuminazione di un intreccio di molteplici fattori che tuttavia, proprio per la difficoltà di districarli, è difficile interpretare come momenti di un processo causativo. Il rischio è che, di fronte al famoso «*there is no alternative*» di Margaret Thatcher ci si dimentichi della lezione di un autore, certamente meno rilevante dal punto di vista politico, che attribuisce a uno dei protagonisti del suo romanzo più famoso la convinzione che «le inopinate catastrofi non sono mai la conseguenza o l'effetto che dir si voglia d'un unico motivo, d'una causa al singolare: ma sono come un vortice, un punto di depressione ciclonica nella coscienza del mondo, verso cui hanno cospirato tutta una molteplicità di causali convergenti. Diceva anche nodo o groviglio, o garbuglio, o gnommero, che alla romana vuol dire gomitolo»⁶.

2. Fratellanza universale.

In un groviglio simile si colloca anche la recente lettera enciclica di papa Francesco⁷ che, tuttavia, punta decisamente su un tema che dovrebbe in qualche modo permettere quel coordinarsi di tutte le energie buone le quali, altrimenti, possono essere investite di potere solo mediante decisioni di tipo autoritario. A dominare il discorso del pontefice è la fraternità, idea abbastanza vaga dalla storia complessa, che solo in un secondo tempo entra nella famosa triade della Rivoluzione francese che inizialmente, forse per la prima volta, all'uguaglianza collega un'idea di libertà che non indica più i privilegi e le prerogative fondate sulla tradizione. Con la condanna del re e le

⁶ C.E. GADDA, *Quer pasticciaccio brutto de via Merulana*, Milano, 1957, p. 3.

⁷ *Lettera enciclica Fratelli tutti del santo padre Francesco sulla fraternità e l'amicizia sociale*, consultabile sul sito https://www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html.

guerre in cui la Francia si trova impegnata, la fraternità a poco a poco compare come possibile vincolo di uguaglianza e libertà, affermandosi soprattutto come fondamento della coesione nazionale, al di sopra dei possibili conflitti⁸.

Francesco intende proporre la fraternità come vera e propria *forma di vita* (1)⁹ che consenta di resistere ai processi generati dalla globalizzazione che, attraverso una sorta di colonizzazione culturale (14), mette in discussione la sopravvivenza delle tradizioni, la cui perdita significa anche perdita dell'anima da parte delle comunità che di quelle tradizioni sono depositarie.

Esattamente su questo terreno si colloca una prima grave difficoltà, in quanto la fraternità dovrebbe garantire sia un legame di carattere universale, sia, nello stesso tempo, la difesa e il rispetto delle tradizioni. Il contrasto, difficile da superare, tra dimensione globale e dimensione locale percorre tutto il discorso papale e talvolta sembra profilarsi il rischio del relativismo culturale perché le tradizioni possono essere, e spesso sono, in conflitto tra loro, e quindi si delinea anche il problema di come definire le comunità di carattere locale o di interesse, per cui il discorso rimbalza continuamente tra la prospettiva di comunità locali capaci di tradizioni e interessi comuni e quella che invece mette in evidenza la necessità di un progetto comune globalizzante.

Una possibile base per la ricerca di progetti comuni è rappresentata dalla Dichiarazione dei diritti dell'uomo¹⁰ (22) e dalla constatazione che essa ancora non è rispettata e protetta. Appunto per questo occorre un riferimento ulteriore in grado di rappresentare un orizzonte unificante e tale riferimento è appunto la fraternità, che compare inizialmente come un progetto «inscritto nella vocazione della famiglia umana» (25).

Anche dal punto di vista del pontefice, la pandemia ha costretto a prendere coscienza che non è più sufficiente la libertà del mercato a produrre condizioni accettabili di vita (33) e anche in questo caso il groviglio si fa complicato, per tenere insieme, ad esempio, il problema delle migrazioni e l'illusione della comunicazione digitale (35), che in realtà contribuirebbe alla creazione di una nuova cultura al servizio dei potenti (52).

Il filo del discorso è rappresentato dalla parabola evangelica del buon samaritano che insegna come si possa superare tutte le differenze che allontanano, per sentirsi *prossimo* di ogni persona bisognosa di aiuto (81), ritenendo di fare parte di un'unica comunità che supera i ristretti confini della relazione con il proprio gruppo o la propria famiglia (89). Un impegnativo riferimento a Tommaso d'Aquino solleva uno dei problemi di fondo posti dal ragionamento papale: se la radice della fraternità sta nell'amore (92) e

⁸ Cfr. P. VIOLA, *Le rivoluzioni francesi e la mobilitazione nazionale*, in D. L. Caglioti, E. Francia (curr.), *Rivoluzioni. Una discussione di fine Novecento. Atti del convegno annuale SISCO, Napoli, 20-21 novembre 1998*, Roma, 2001, pp. 31-40.

⁹ Tra parentesi tonda vengono inseriti i numeri dei paragrafi dell'enciclica cui si fa riferimento.

¹⁰ Cfr. <https://www.ohchr.org/en/udhr/pages/Language.aspx?LangID=itn>.

l'amore è reso possibile dalla grazia (93), non è chiaro come si possa parlare, secondo quanto si è detto in precedenza, di progetto inscritto nella vocazione della famiglia umana.

Altrettanto difficile è la seconda questione che ricompare pressoché in ogni passaggio dell'enciclica, quasi nel timore – si potrebbe dire – che sia impossibile superare la contraddizione tra la ricerca di una comunità universale e la collocazione entro la propria comunità originaria (99). L'obiettivo è un universalismo non astratto e autoritario, che può realizzarsi solo eliminando le differenze fra le diverse tradizioni (100) – e quasi sembra una critica alla prospettiva decisamente laica da cui si era partiti –, ma capace di tenere conto di identità anche lontane fra loro, che comunque non devono porsi come elemento di chiusura e di esclusione, come nel caso degli uomini che passano accanto al ferito senza rinunciare alla propria collocazione sociale che non consente loro di fermarsi, come soltanto il samaritano riesce invece a fare (101-102).

Riprendendo letteralmente la triade rivoluzionaria, l'enciclica osserva che libertà e uguaglianza non bastano per produrre fraternità (103), perché legate in qualche modo agli interessi individuali, la cui somma non è sufficiente a produrre un mondo migliore (105) e allora occorre introdurre l'idea decisiva che dovrebbe consentire di dare un fondamento a tutto il discorso. L'essere umano dovrebbe avere la possibilità di svilupparsi in modo integrale in quanto ha diritto di vivere con *dignità* (107) e in questo primo apparire del tema sembra trattarsi di un presupposto dato per scontato, anche se in realtà si potrebbe obiettare che non sempre è stato ritenuto tale, e quindi rispettato, in momenti storici e contesti culturali differenti, il che pone anche la questione di come si possano rispettare le tradizioni che della dignità umana non hanno affatto riconosciuto esistenza e valore.

Si potrebbe quasi pensare che venga ripresa la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, approvata dall'Assemblea generale delle Nazioni Unite il 10 dicembre 1948, dove proprio la dignità di tutti gli uomini, comparsa, insieme al riconoscimento dei loro diritti, come fondamento della libertà, della giustizia e della pace¹¹ e, nello stesso tempo, come integrazione di uguaglianza e libertà che porta al noto terzo termine: «Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti. Essi sono dotati di ragione e di coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza»¹².

Proprio il concetto di diritti inalienabili della persona porta il pontefice a sollevare una questione molto delicata, quando osserva che oggi si diffonde la tendenza a un paradossale abuso di tali diritti, attraverso la rivendicazione di diritti nuovi, sempre più individualistici, che fanno riferimento a una concezione di persona umana staccata da ogni contesto sociale e

¹¹ Preambolo: Considerato che il riconoscimento della dignità inerente a tutti i membri della famiglia umana e dei loro diritti, uguali ed inalienabili, costituisce il fondamento della libertà, della giustizia e della pace nel mondo.

¹² Art. 1.

antropologico (111). Il passaggio successivo mette in primo piano la contraddizione, forse insanabile, sotto la quale tutto il discorso rischia di vacillare; se infatti il pontefice attribuisce la responsabilità della distruzione di ogni fondamento della vita sociale al fatto che «troppo a lungo siamo stati nel degrado morale, prendendoci gioco dell'etica, della bontà, della fede, dell'onestà», si ripropone, in termini per così dire teorici e filosofici, il contrasto più volte richiamato tra globale e locale, tra universale e particolare (113). Parlare di etica e di valori in termini generali significa infatti prescindere dai contesti storici che spesso sono stati richiamati, per arrivare al cuore di ogni tradizione di ispirazione platonica, come certo è quella cristiana: per comunicare, confrontare idee, ricercare, occorre produrre astrazioni, ma poi le astrazioni vengono assunte come dati indiscutibili diventando così principi da cui dedurre conseguenze.

Non è un caso allora che il discorso prosegua proponendo una decisiva inversione riguardante i poli del ragionamento appena sviluppato: il decisivo valore della solidarietà deve essere fatto proprio e diffuso dai soggetti che, come famiglia e scuola, hanno responsabilità proprio nella diffusione dei valori (114), si passa cioè dalla considerazione delle tradizioni culturali, quindi dell'effetto, ai soggetti che su tali tradizioni dovrebbero essere in grado di intervenire. Si tratta di un mutamento di punto di vista in cui è possibile riconoscere un procedimento caratteristico del pensiero medievale che si colloca nel solco dell'ispirazione platonica. Un solo esempio significativo¹³ nel *Monologion* di Anselmo d'Aosta si dimostra che l'uomo può individuare la scelta per lui migliore tra le possibili che gli si presentano solo sollevandosi progressivamente su livelli più alti di astrazione, in grado di fargli cogliere che cosa per lui in quel momento sia bene, innescando in questo modo un processo che, protratto forse all'infinito, condurrebbe all'idea limite di sommo bene e di sommo essere, che possiede i caratteri che possono fare concludere che si tratti di Dio. Dimostrato dunque che esiste un limite dell'astrazione, identificabile con Dio, si capovolge il punto di vista, assumendo di conoscere quel grado sommo della scala gerarchica necessaria per pensare e per scegliere, si dimostra che esso deve necessariamente esistere, con il famoso argomento del *Proslogion* noto nei secoli successivi come *argomento ontologico*.

3. I fondamenti e l'assoluto.

Analogo è il ragionamento dell'enciclica papale: la pluralità delle tradizioni culturali mostra chiaramente come la vita sociale abbia necessità di valori comuni che assicurino convivenza e collaborazione, si rovescia il punto di vista e si assume che qualunque tipo di convivenza richieda solidarietà e dunque si assume questa come idea limite, e al tempo stesso necessaria, per

¹³ Si riprendono qui alcune considerazioni sviluppate in M. PARODI, *Il conflitto dei pensieri. Studio su Anselmo d'Aosta*, Bergamo, 1988.

ogni possibile genere di convivenza, mettendosi nelle condizioni di disporre di un contenitore che successivamente può essere determinato dai caratteri che ne fanno il grado massimo di astrazione e dunque un assoluto rispetto alle circostanze di tempo e luogo che, al contrario, condizionano i valori conoscibili empiricamente.

È la solidarietà a favorire un rapporto di fratellanza, proposto come modello per affrontare i problemi globali della contemporaneità, per pensare in termini di comunità (116), per destinare all'uso comune i beni necessari, come nelle comunità cristiane dei primi secoli (119, 123, 124), per superare la pericolosa centralità della proprietà privata (120), per accettare chi vive al di fuori dei nostri confini (125, 129, 135), per evitare di compromettere l'esistenza dei paesi poveri oppressi dai debiti (126). Lo strumento necessario per dare qualche concretezza a questo tipo di auspicata evoluzione culturale e politica risulta molto simile a quello che, come si è visto, compare nella proposta *laica* di Ferrajoli, e cioè una legislazione di carattere sovranazionale (132, 138, 172) capace di rispettare le diversità, ma anche di imporre soluzioni all'altezza della globalità dei problemi giuridici, politici ed economici, basandosi anche sulla convinzione, per altro difficilmente dimostrabile e altrettanto difficilmente compatibile con le conoscenze storiche a nostra disposizione, che una forma di società mondiale e di comunità fra tutti i popoli sia precedente al sorgere dei gruppi particolari (149).

Il discorso papale si fa apparentemente più politico, ma in modo paradossale, proprio per giustificare le proposte accennate, il concetto di bene acquista, in termini sempre più marcati, una tonalità assoluta, come se fosse evidente che cosa significhi (182), anche quando si pone in contrasto con l'inclinazione dell'uomo all'egoismo, che viene definita una *tendenza* (166) naturale e quindi, si potrebbe per assurdo sostenere, ascrivibile all'insieme dei diritti naturali. L'amore che solo può aprire alla solidarietà deve trovare una propria concretezza non soltanto nella virtù della carità, ma anche in istituzioni, ordinamenti e strutture sociali (186),

Anche in questo contesto si profila la domanda sul modo in cui si possa imporre a tutti un atteggiamento di amore – *amore imperato* è l'espressione usata dall'enciclica (186) – e non è dunque un caso se le argomentazioni fanno ora entrare in gioco una nuova categoria, senza porsi sufficientemente il problema di come la si possa conciliare con i particolarismi culturali spesso richiamati. La carità può farsi universale solo mantenendo uno stretto rapporto con la *verità* (184) affermata dalla ragione e dalla fede senza relativismi (185) e riesce difficile capire che cosa significhi la tesi secondo cui anche il dialogo, strumento essenziale per il confronto e la crescita comune, deve rimanere aperto alla verità (199). Riprendendo uno degli insegnamenti fondamentali di Benedetto XVI, anche Francesco arriva al nocciolo della questione, affermando che il relativismo non può essere una

soluzione (206), perché senza il riconoscimento di verità stabili e di principi universalmente validi le leggi appaiono solamente come imposizioni¹⁴ (206).

L'uguaglianza e la libertà non sono sufficienti per realizzare il programma suggerito dal pontefice, e la fraternità consiste nel riconoscere e rispettare la dignità degli altri, accettando che ogni essere umano possiede una dignità inalienabile, inviolabile in qualsiasi epoca storica (213) e pazienza – verrebbe da dire – se i predecessori di Francesco non sempre se ne sono ricordati. È inevitabile lungo questa strada arrivare alla questione del *fondamento ultimo* e non ci si può stupire, considerate le premesse appena richiamate, che esso si possa trovare solo in una coscienza religiosa, dal momento che «Come credenti pensiamo che, senza un'apertura al Padre di tutti, non ci possano essere ragioni solide e stabili per l'appello alla fraternità» (272), in quanto, usando proprio le parole di Benedetto XVI, «la ragione, da sola, è in grado di cogliere l'uguaglianza tra gli uomini e di stabilire una convivenza civica tra loro, ma non riesce a fondare la fraternità»¹⁵ (272), completate da quelle ancora più nette di Giovanni Paolo II: «La radice del moderno totalitarismo, dunque, è da individuare nella negazione della trascendente dignità della persona umana, immagine visibile del Dio invisibile e, proprio per questo, per sua natura stessa, soggetto di diritti che nessuno può violare: né l'individuo, né il gruppo, né la classe, né la Nazione o lo Stato. Non può farlo nemmeno la maggioranza di un corpo sociale, ponendosi contro la minoranza»¹⁶ (273).

Si ritorna così a un punto che risulta preoccupante anche in Ferrajoli quando afferma che il fondamento della costituzione globale si trova non nella maggioranza ma nella rivendicata universalità dei diritti fondamentali, che si pone come assoluto, in modo analogo al carattere attribuito dall'enciclica ai principi universalmente validi riconoscibili pienamente solo da una prospettiva religiosa. Appare abbastanza preoccupante questo condiviso superamento del valore della maggioranza che si è faticosamente affermato dopo millenni in cui il potere rimase nelle mani di chi lo meritava per diritto divino, per imposizione violenta o in quanto appartenente alla *parte sana* del popolo. Verrebbe quasi da pensare, ricorrendo nuovamente ad Agostino, che da entrambi i punti di vista si finisca per proporre una specie di *città di Dio*

¹⁴ Cfr. *Lettera enciclica Laudato si' del Santo Padre Francesco sulla cura della casa comune*, § 123, reperibile al sito https://www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html.

¹⁵ Cfr. *Lettera enciclica Caritas in veritate del sommo pontefice Benedetto XVI*, § 19, reperibile al sito https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html. Su un significativo intervento di Benedetto XVI sul tema dei diritti universali, cfr. M. PARODI, *Il pontefice con Agostino alle Nazioni Unite*, in *Rivista di storia della filosofia*, 4/2008, pp. 715-723.

¹⁶ Cfr. *Lettera enciclica Centesimus annus del sommo pontefice Giovanni Paolo II nel centenario della "Rerum novarum"*, § 44, reperibile al sito https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html.

che tuttavia, mentre nel pensatore del V secolo appariva come una sorta di metafora per guidare gli uomini verso il loro destino finale, oggi pare quasi si debba e si possa realizzare nella storia, fondandosi sull'assoluto dei diritti umani o della fratellanza.

Anche se sembra aiutare, il gusto della lista non serve veramente a dare un ordine e a rendere comprensibile l'inestricabile *gnommero* della vita e della storia; il catalogo delle navi che si presentano davanti alla città di Troia non riesce a far capire che cosa davvero spinse i Greci alla conquista di quella città, cantata da Omero; l'elenco dei gradi gerarchici della massoneria, delle sue logge e delle società segrete esistenti al mondo minuziosamente ricordati da Eco¹⁷ non riesce a dare conto del senso di quelle maniere di associarsi tra uomini nella storia; così neppure la lista di tutti i problemi che abbiamo di fronte riesce a trovare un filo conduttore e quindi una possibile soluzione per la complessa situazione in cui ci troviamo.

Del nostro destino e dei diritti umani che speriamo riescano a rendercelo più lieve non si può fare altro che continuare a parlare – non per giustificarli, ma per proteggerli, come dice Bobbio¹⁸ –, per cui è importante confrontarsi anche con le proposte radicali che si sono prese qui in esame, soprattutto per rendersi conto che l'eccessiva radicalità rischia di sfociare nell'assoluto e l'assoluto è sempre pericoloso.

¹⁷ Cfr. U. ECO, *Il pendolo di Foucault*, Milano, 1988, ad esempio pp. 38, 42, 75.

¹⁸ Cfr. N. BOBBIO, *L'illusion du fondement absolu*, in *Le fondement des droits de l'homme. Actes des Entretiens de l'Aquila, 14-19 septembre 1964*, Firenze, 1966.