

LA CONCORDIA COME CONCETTO POLITICO

DA ARISTOTELE A RAWLS E RITORNO

Concord as a political concept. From Aristotle to Rawls and back

The history of concord as a political concept registers its progressive fading. As a central element in the foundation of the political community, as it was in Greek thought, concord becomes the goal to be reached and it is confused with social stability and peace. After a brief analysis of the thought of Hobbes and Locke on political concord, Rawls's thought is examined with particular attention. One wonders if overlapping consensus can be considered as a form of political concord. The results of this investigation lead us to ask whether political concord should be sought in common political values or in the participation in a cooperative deliberation on common choices and actions, as had been somehow prefigured by Aristotle.

Keywords: political concord, tolerance, overlapping consensus, political deliberation

1. Alle origini della concordia

Affrontare il tema della concordia significa cimentarsi con tutta quanta la filosofia politica. Cos'è infatti una società politica se non l'impresa di ricerca di una concordia sociale che neutralizzi il potenziale asociale della discordia? Proprio in ragione di questa pervasività del tema, la concordia rischia di perdere un ruolo specifico significativo in quanto può facilmente essere surrogata da concetti affini, quali quelli di pace, consenso, tranquillità, ordine, stabilità sociale e, per finire, da quello di amicizia. Neppure si può dire che la discordia abbia una sorte migliore, perché viene surrogata facilmente dalla guerra, dal dissenso, dall'insicurezza, dal disordine, dall'instabilità sociale e, per finire, dall'inimicizia politica.

La storia politica del termine «concordia» è la vicenda del suo continuo e inarrestabile declino e c'è da chiedersi se ciò significhi la progressiva elimina-

zione di una vaghezza concettuale a vantaggio di termini e concetti scientificamente più precisi e affidabili, oppure se con l'evaporazione della concordia si sia perduto qualcosa di significativo per la riflessione politica. È questo il problema che intendo qui affrontare.

La ricerca di una specificità della concordia come concetto politico dovrebbe necessariamente rivolgersi al suo contenuto e al modo in cui si converge verso di questo. D'altronde è proprio ciò che suggeriscono sia il termine greco di «omonoia», che sottolinea una convergenza di opinione o di pensiero, sia quello latino di «concordia», che suggerisce la presenza di un comune sentire anche affettivo (a differenza di «consensus»), anche se ancora non dicono quale sia il contenuto di questa comunanza. Aristotele parlerebbe di una comunanza «secondo la scelta e secondo il desiderio»¹.

Se teniamo sempre insieme questi due elementi di comunanza nel pensare e nel sentire, allora la concordia forse si rivelerà come fornita di un proprio spessore politico significativo, la cui perdita sarebbe per noi oggi altamente istruttiva. Ma nella storia del pensiero politico queste due caratteristiche si sono separate in un modo che appare irreversibile. Conseguentemente, il concetto di concordia si è indebolito, scivolando verso l'indistinzione e l'insignificanza. Ma all'origine non era così.

Infatti si può affermare che quello di concordia sia stato uno dei primi concetti politici, se non addirittura il primo. Nell'antica Grecia la concordia era considerata come la condizione di possibilità di tutte le aggregazioni sociali, dalla famiglia alla *polis* e da questa a tutto il mondo ellenico. Senza di essa non è possibile la vita associata e la stessa salvezza delle città greche.

Si ha notizia certa che all'inizio del IV secolo a.C. Gorgia tenne un famoso discorso inaugurale delle feste di Zeus ad Olimpia, dedicandolo alla concordia. Sulla sua scia lo stesso fecero altri oratori negli anni successivi, quali ad esempio Lisia e Isocrate, sicché la concordia divenne il tema dominante di queste feste panelleniche, per superare le divisioni interne (*stasis*) e per meglio affrontare la guerra (*polemos*) con i nemici barbari. L'opposizione tra greci e barbari², del tutto corrispondente a quella schmittiana di «amico-nemico», si rifletteva sulla netta separazione fra una violenza illegittima e una violenza legittima, in quanto la salvezza per i Greci consisteva nel conservare e difendere dalle minacce esterne la loro originaria libertà³.

Le tesi di Gorgia sulla concordia panellenica, per quanto dominanti, non erano incontrastate. Il sofista Antifonte, vissuto durante la guerra del Peloponneso, nel suo scritto *Sulla Concordia*, le aveva radicalmente criticate, difenden-

do l'uguaglianza di tutti gli uomini per natura, greci e barbari, nobili e plebei, e sostenendo che la vera barbarie stava piuttosto nelle distinzioni sociali e nelle artificiose convenzioni delle leggi positive e della prassi giudiziaria. Sono queste a introdurre differenze contro natura e a far scivolare le città nel particolarismo in tema di giustizia. Secondo Antifonte, in questo precursore dello stoicismo, se liberiamo la natura umana da questi vincoli artificiali, allora si lascerà libero sfogo alla simpatia e alla concordia fra tutti gli uomini⁴. Di conseguenza Antifonte perveniva all'identificazione fra la concordia e la giustizia.

Certamente questa linea di pensiero è molto problematica, perché è ben difficile sostenere la possibilità della concordia quando si ha una concezione biologica, edonista e democritea della natura umana, qual era quella di Antifonte⁵, che per questo era infatti costretto a far ricorso a un'educazione non priva di risvolti paternalistici⁶. Ma qui interessa solo sottolineare la differenza fra una concezione della concordia in chiave particolaristica, qual è nella sostanza quella di Gorgia, e quella universalista di Antifonte: l'una fa appello all'unità della cultura, mentre l'altra si basa sull'unità della natura. Aristotele, molto sensibile agli argomenti di Antifonte, tenterà una ben difficile mediazione. Comunque sia, nell'antica Grecia, e anche per Roma⁷, la concordia era ritenuta un valore politico prioritario fino al punto da identificarsi con il bene stesso della vita politica. La discordia, infatti, impedisce il sorgere di una comunità politica e distrugge quelle già esistenti.

2. Concordia e giustizia

Se ora dall'antica Grecia passiamo bruscamente ai giorni nostri con un salto di millenni, possiamo facilmente constatare non tanto che alla concordia non si dedicano più templi, statue o piazze nelle città, ma soprattutto che nella teoria politica più accreditata del nostro tempo di essa ci sono ben poche tracce. Infatti uno dei pochi passi (almeno a mia conoscenza) in cui John Rawls accenna alla concordia è il seguente:

quella che dobbiamo riconoscere è l'impossibilità pratica di raggiungere un accordo politico ragionevole e praticamente utilizzabile nel giudicare la verità delle dottrine comprensive – e soprattutto un accordo che serva allo scopo

⁴ Framm. 58-61 Diels.

⁵ Ma ciò non vale per tutti i Sofisti. Cfr. A.-H. Chroust, *The Philosophy of Law of the Early Sophists*, in «The American Journal of Jurisprudence», 1975, 20, pp. 81-94.

⁶ Cfr. A. Momigliano, *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1969, pp. 142-144.

⁷ Cicerone (*Laelius de amicitia*, 23) vede nella concordia una virtù politica che conferisce stabilità alle famiglie e agli Stati. Cfr., in generale, *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, a cura di R.K. Balot, Oxford, Blackwell, 2009.

¹ *Etica Eudemia* VII, 7, 1241a 20, trad. in *Opere filosofiche*, vol. III, Torino, UTET, 1999.

² Per questo tema rinvio a E. Berti, *I «barbari» di Platone e di Aristotele*, in «Filosofia politica», 2003, n. 3, pp. 365-381.

³ Per queste e altre indicazioni cfr. G. Daverio Rocchi, *Le ragioni della concordia*, in *Dalla concordia dei greci al bellum iustum dei moderni*, a cura di G. Daverio Rocchi, Milano, Franco Angeli, 2013, pp. 40-54. Per uno studio generale sulle origini del concetto di concordia cfr. A. Moulakis, *Homonoia. Eintracht und Entwicklung eines politischen Bewusstseins*, München, Paul List Verlag, 1973.

politico di realizzare la pace e la concordia in una società caratterizzata da differenze religiose e filosofiche interne⁸.

Certamente qui si riconosce che la concordia, identificata con la pace⁹, è un fine politico fondamentale, ma ciò vuol dire che non può più essere un prerequisito della vita politica quanto piuttosto il suo ultimo risultato. Invece sia l'unità culturale panellenica di Gorgia sia quella naturalistica di Antifonte erano condizioni già presenti che bisognava solo rivalorizzare o restaurare.

Tutto ciò è facilmente spiegabile e giustificabile con le condizioni sociali del nostro tempo segnate dal fatto del pluralismo delle dottrine comprensive, che rende impossibile un accordo sulla loro pretesa di verità come base dell'unità politica. Tentare un'impresa del genere significherebbe voler fare della discordia il motore della politica, come in effetti è, oppure promuovere una società politica intollerante nei confronti del pluralismo, come spesso vuole essere. Bisogna, pertanto, cercare la concordia altrove, cioè intorno ad una teoria della giustizia. La concordia come fine della politica si traduce nella concordia come compito e costruzione della giustizia.

Si può notare che, almeno apparentemente, queste conclusioni di Rawls sono l'esatto opposto delle tesi di Aristotele. Nell'*Etica Nicomachea* la concordia è un «sentimento d'amicizia»¹⁰, cioè è ricondotta all'amicizia politica, che è cosa ben diversa dalla giustizia. Secondo Aristotele se in una comunità politica c'è l'amicizia, non c'è bisogno della giustizia. Se c'è la giustizia, c'è ancora bisogno dell'amicizia, cioè non c'è ancora la concordia. L'amicizia è il cemento della città, tant'è che – sempre secondo Aristotele – i legislatori si danno più cura di essa che della giustizia¹¹. Sembra che la concordia sia essenziale, affinché si possa propriamente parlare di una vera e propria comunità politica e che la giustizia da sola, pur potendo evitare la pura e semplice coesistenza sociale come *modus vivendi*, non permetta di edificare quella comunanza che rende la vita politica libera dalla discordia interna e, quindi, dotata di una stabilità e di una dimensione morale. Può la giustizia da sola condurre alla concordia e alla pace? Per rispondere a questa domanda mi servirò del pensiero di Rawls solo come emblematico di questa linea di pensiero senza con questo voler accrescere l'ingente mole degli studi rawlsiani.

⁸ J. Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1996, p. 63 (d'ora in poi citato come PL), trad. di G. Rigamonti, Milano, Edizioni di Comunità, 1994, pp. 68-69. Alla concordia si accenna anche in PL, p. XVII, in collegamento con l'unità sociale.

⁹ Per Tommaso d'Aquino la concordia riguarda solo il rapporto con l'altro e in questo senso si distingue dalla pace che implica anche il rapporto con se stesso. La concordia è l'unione degli appetiti di diverse persone, mentre la pace, oltre questo, è anche l'unione degli appetiti in ciascuna di esse. Quindi, se c'è pace c'è concordia, ma può esserci concordia senza pace. Cfr. *Summa theologiae*, II-II, q. 29, a. 1.

¹⁰ *Etica Nicomachea* IX, 6, 1167a 20-25, trad. di M. Zanatta, Milano, Rizzoli, 1986, vol. II, p. 791 (d'ora in poi citato come EN).

¹¹ EN VIII, 1, 1155a 25. Cfr. anche E. Leontini, *The Motive of Society: Aristotle on Civic Friendship, Justice, and Concord*, in «Res Publica», 2013, 19, pp. 21-35.

Questa disputa è nella sostanza quella annosa tra comunitarismo e liberalismo politico, ma qui vorrei lasciare da parte un confronto tra i massimi sistemi, anche perché Rawls riconosce che l'istanza di una certa qual dimensione comunitaria della società politica è del tutto giustificata¹².

Il liberalismo politico rifiuta non solo la soluzione del comunitarismo, ma anche quella del multiculturalismo: la prima perché conduce alla soppressione del pluralismo e la seconda perché priva la società politica di una propria concezione della giustizia.

Rawls intende rispettare il pluralismo, ma a patto che sia «ragionevole» e che sia lasciato fuori della porta delle istituzioni politiche. La sua aspirazione è quella di giustificare una società liberale basata su una moralità istituzionale, che rende possibile una società pluralistica armonica e stabile, cioè internamente concorde. Ovviamente l'istanza comunitaria in Rawls è molto più debole e sottile rispetto a quella forte e densa del comunitarismo, ma ci deve chiedere se sia sufficiente o adeguata ai fini della concordia.

Quando ci si chiede se la giustizia da sola possa condurre alla concordia, non bisogna dimenticare che per Rawls il suo ambito è molto più esteso rispetto alla giustizia di Aristotele. Essa riguarda la struttura di base della società politica e le sue istituzioni fondamentali, non soltanto la regolamentazione delle relazioni sociali o ciò che è dovuto agli altri. Pertanto la giustizia per Rawls comprende quell'ambito che invece Aristotele assegna all'amicizia politica e alla concordia, cioè quello che riguarda il regime politico. Gli esempi addotti da Aristotele sono eloquenti: le città sono concordi quando tutti decidono che le magistrature debbano essere elettive o che si debba stipulare un'alleanza con gli Spartani. La concordia è comunanza nelle scelte e riguarda cose di ordine pratico molto importanti e di interesse comune e, dunque, in primo luogo, chi deve comandare o esercitare l'autorità politica¹³. Questa non è una questione di giustizia, ma di accordo tra le parti sociali in vista dell'utilità comune¹⁴. L'amicizia politica, infatti, non riguarda né il bene in sé né il piacere, ma l'utile di tutti secondo uguaglianza¹⁵.

¹² Rawls esclude l'idea di una comunità politica se questa s'intende come l'affermazione di una stessa dottrina comprensiva, cioè di un'idea del bene. Ma ammette che la società politica debba avere un fine comune che le conferisce unità. Cfr. PL, p. 146, n. 13.

¹³ EN IX, 6, 1167b. Anche Cicerone si colloca nella stessa linea di pensiero, come ha ben messo in luce J. Ortega y Gasset, *Del Imperio Romano*, in *Obras completas*, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, 2006, vol. VI, pp. 92 ss. Cfr. anche E. Balaguer García, *Una aproximación a los conceptos romanos de «concordia» y «libertas»*, in «La torre del Virrey. Revista de Estudios culturales», 2016, n. 1, pp. 1-7.

¹⁴ Secondo Agostino d'Ippona «la pace della città è la concordia ordinata dei cittadini nel comandare e nell'obbedire» (*De civitate Dei*, trad. di L. Alici, Milano, Rusconi, 1997, 19, 13, 1, p. 964).

¹⁵ *Etica Eudemia* VII, 10, 1242a 5-10. Cfr. F. Guyette, *Friendship and the Common Good in Aristotle*, in «Agathos: An International Review of the Humanities & Social Sciences», 2012, n. 2, pp. 107-121, anche J. Derrida, *Politics of Friendship*, in «American Imago», 1993, n. 3, p. 360.

La differente determinazione dell'ambito della giustizia non è una questione meramente stipulativa, ma è ovviamente dettata dal mutamento di sfondo della situazione sociale. Il fatto del pluralismo, unito all'intento di rispettarlo quanto più è possibile, rende ben difficile un accordo sull'utile comune e trasforma la questione politica in una questione di giustizia. Questo è ben comprensibile e, da questo punto di vista, il pensiero di Aristotele è senz'altro obsoleto. Nonostante la ben differente fondazione della vita politica, lo stesso vale per Hobbes¹⁶ e per tutte quelle concezioni politiche che non devono misurarsi con una profonda discordia sul modo d'intendere il bene e il male, qual è quella che segna i tempestosi rapporti tra le dottrine comprensive. Tuttavia resta il problema se e in che modo la concezione politica della giustizia come equità approdi in Rawls ad una vera e propria concordia tra i cittadini.

Prima di affrontare tale questione dobbiamo notare che le diverse concezioni della concordia politica possono essere distinte tenendo presenti alcuni parametri fondamentali: su che cosa si concorda (il bene, l'utile, il giusto, chi ha autorità), in che modo si concorda (dialogico o monologico), in che forma si concorda (cooperazione o patto) e a qual fine si concorda (comunità politica o pace sociale).

Bisogna distinguere tra «accordarsi» e «concordare», anche se si tratta di sinonimi. L'accordo è un convergere delle volontà delle parti sullo stesso oggetto, che è il contenuto del contratto. Non ha rilevanza come le parti siano pervenute per conto loro a questo accordo, né la loro comune intenzione ha una rilevanza decisiva. È indicativo che nell'art. 1362 del codice civile italiano – come nota Emilio Betti – il concorde intento pratico delle parti non è un consenso intimo e non è posto come requisito di validità del contratto, ma solo come suo criterio interpretativo¹⁷. Non si tratta di una decisione comune, ma di un incontro di decisioni individuali, che è il grado minimo di comunanza. Quest'incontro permette una condivisione degli scopi perseguiti dalle parti¹⁸. È appena il caso di notare che l'idea di un patto sociale è modellata su questo modo d'intendere il contratto.

Secondo Aristotele la concordia è qualcosa di ben più profondo. Essa indica una deliberazione comune e in più la volontà di dare esecuzione alle cose decise insieme¹⁹. Non è una convergenza di decisioni prese per conto proprio a condizione che anche gli altri decidano allo stesso modo. Per questo la concordia riguarda azioni da compiere insieme ed è indissolubilmente legata all'idea di cooperazione. La comunanza sta nella cooperazione stessa che trasfigura

¹⁶ Anche in Hobbes la giustizia viene dopo la costituzione dello Stato ed è solo la terza legge naturale che presuppone i patti. Cfr. *Leviathan* I, XV.

¹⁷ E. Betti, *Interpretazione della legge e degli atti giuridici*, Milano, Giuffrè, 1949, p. 305.

¹⁸ Per una lucida e approfondita analisi dell'espressione codicistica «comune intenzione delle parti» rinvio a N. Irti, *Testo e contesto. Una lettura dell'art. 1362 codice civile*, Padova, Cedam, 1996, pp. 25 ss.

¹⁹ «Si dice che le città "sono in concordia", quando i cittadini hanno eguali vedute sui loro interessi e prendono le stesse decisioni e mettono in atto ciò che hanno deciso in comune» (EN IX, 6, 1167a 25, trad. cit., p. 791).

gli apporti individuali, ponendo in essere qualcosa che nessuno dei partecipanti da solo potrebbe attuare. L'intenzione comune qui non consiste nella conoscenza condivisa degli scopi differenti altrui, ma nella stessa condivisione pratica dell'azione da compiere e degli obiettivi dell'attività cooperativa.

Per queste ragioni non considero le teorie del patto sociale del contrattualismo politico moderno come propriamente teorie della concordia politica, pur mirando tutte alla costituzione dell'unità sociale. Accennerò soltanto a due esempi illustri.

3. Concordia come intolleranza

Secondo Hobbes, nel *De Cive*, il mero atto di disaccordo è già di per sé offensivo²⁰. Nell'introduzione del *Leviatano* si menziona la concordia tra i consiglieri di quell'uomo artificiale che chiamiamo «comunità politica o Stato», cioè tra le cose che quest'automa dovrebbe conoscere per ben funzionare. Nella sostanza si deve pensare che il riferimento implicito sia alle leggi naturali, che sono da Hobbes considerate sia come comandi divini sia come teoremi di ragione posti alla base dello Stato. Anche se la concordia non è mai esplicitamente menzionata tra le diciannove leggi naturali, è evidente che tutte sono dirette ad eliminare le radici e le occasioni della discordia. In particolare, dalla quarta legge in poi, si pone attenzione a tutto ciò che può costituire un terreno fertile per il ritorno della discordia. Per questo si raccomanda la gratitudine, la compiacenza, il perdono, il rispetto degli altri, il rigetto della crudeltà, il senso di eguaglianza e il non pretendere più della propria parte²¹.

Pertanto, sembrerebbe che per Hobbes la concordia non sia solo assenza di discordia, a differenza della pace che per lui è invece solo assenza di guerra. Con il patto sociale si recidono le radici della discordia, ma ancora non c'è concordia se non ci sono atteggiamenti di benevolenza sociale e di fiducia reciproca riassunti nella regola aurea, affinché non vi siano occasioni di conflitto che possano sfociare nel disordine intestino, che è la malattia mortale del *Leviatano*²². Tuttavia questi atteggiamenti sociali presuppongono il patto sociale con cui si è usciti dallo stato di natura e sono volti ad impedirne il ritorno. L'unità sociale è già costituita nella persona del sovrano, che è autorizzato ad agire in nome e per conto dei sudditi, sostituendo il loro giudizio sul bene e il male con il proprio giudizio²³. Questo è infatti il contenuto del consenso sociale

²⁰ «The mere act of disagreement is offensive» (T. Hobbes, *On the Citizen*, ed. by R. Tuck and M. Silverthorne, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 26).

²¹ *Leviathan* I, XV.

²² *Ivi*, II, XXIX.

²³ Sull'idea hobbesiana di autorizzazione rinvio a F. Viola, *Action, Authority and Authorization: starting from Hobbes*, in «Hobbes Studies», 2003, 16, pp. 3-14 e, più in generale, a F. Viola, *Behemoth o Leviathan? Diritto e obbligo nel pensiero di Hobbes*, Milano, Giuffrè, 1979, cap. III.

nel *Leviatano*. La concordia dipende dal grado di acquiescenza dei sudditi nei confronti dei comandi del sovrano e con ciò stesso perfeziona il funzionamento dello Stato.

Infatti, la prosperità di un popolo retto da un'assemblea aristocratica o democratica non viene dall'aristocrazia, né dalla democrazia, ma dall'obbedienza e dalla concordia dei sudditi, né il popolo è florido in una monarchia perché un uomo ha il diritto di reggerlo, ma perché esso gli obbedisce. Togliete in qualunque genere di stato l'obbedienza (e per conseguenza la concordia di un popolo) ed esso non solo non sarà florido, ma si dissolverà in breve tempo²⁴.

Quest'equiparazione tra l'obbedienza di fatto dei sudditi e la concordia politica elimina dal concetto di quest'ultima come necessaria l'adesione convinta al regime politico e alle sue regole e con ciò stesso rende irrilevante ogni autentica cooperazione. Qui non è più il caso né di un incontro di decisioni separate, né di una deliberazione comune, ma solo di rispettare fedelmente i termini dell'atto di sottomissione costitutivo di una sovranità politica che ha il diritto di governare le opinioni dei sudditi.

Le azioni degli uomini procedono infatti dalle loro opinioni ed è nel buon governo delle opinioni che consiste il buon governo delle azioni degli uomini al fine di ottenere la pace e la concordia. E benché in materia di dottrina, nulla deve essere considerato se non la verità, pure questo non ripugna con il fatto che la si regoli con la pace, poiché una dottrina che ripugna con la pace non può essere più vera di quanto la pace e la concordia possano essere contrarie alla legge di natura²⁵.

Il fatto è che Hobbes non ritiene possibile che vi possa essere concordia tra coloro che hanno opinioni differenti. Concordia e discordia non possono convivere, ma con ciò stesso la concordia hobbesiana si ottiene al prezzo dell'intolleranza o della spolticizzazione dell'opinione difforme.

4. Concordia come tolleranza

Le sorti della concordia non sono molto migliori nella concezione politica di John Locke, ma per ragioni ben differenti. Credo di poter affermare che i riferimenti alla concordia come termine specifico del linguaggio politico siano del tutto inesistenti nei *Due trattati sul governo*. Ma potrei sbagliarmi. In ogni caso certamente non sono rilevanti.

Com'è ben noto, il modo differente d'intendere lo stato di natura permette a Locke di non considerare lo Stato come un rigeneratore di tutte le relazioni

²⁴ *Leviathan* II, XXX, a cura di C.B. Macpherson, London, Penguin Books, 1988, p. 380, trad. di G. Micheli, Firenze, La Nuova Italia, 1976, p. 333.

²⁵ Ivi, II, XVIII, a cura di C.B. Macpherson, cit., p. 233, trad. cit., p. 174.

sociali fondamentali. Al contrario – secondo Locke – nello stato di natura c'è già un ordine sociale fra uomini nati tutti liberi, eguali ed indipendenti, ma guidati dalla legge naturale. La società politica ha solo il compito di porre rimedio all'insicurezza e alle possibili minacce rivolte al godimento tranquillo e pacifico della «proprietà», da intendersi come comprensiva della vita, della libertà e dei beni. Tramite il patto si trasferiscono poteri limitati: quello di fare le leggi e di punire coloro che le trasgrediscono. L'obiettivo principale di Locke è quello di ben fissare i limiti dei poteri trasferiti al governo dagli individui con il loro libero consenso²⁶.

In questo contesto, anche se è vero che il patto sociale genera una comunità o corpo politico che decide a maggioranza²⁷, non si può dire né che la società politica sia il luogo in cui gli individui realizzano se stessi, e neppure che essa sia portatrice di valori finali o non meramente strumentali. L'individuo è già formato nei suoi diritti e poteri essenziali prima di accettare liberamente vincoli politici ben delimitati. D'altronde questa è l'essenza del liberalismo classico. Pertanto, non c'è da stupirsi se Locke sia ben poco propenso ad usare un termine ed un concetto di ascendenza aristotelica, che presuppone la comunità politica come valore finale.

In riferimento alla concordia, come d'altronde in generale, Hobbes manipola il pensiero di Aristotele e ne capovolge il senso²⁸, ma Locke lo mette decisamente da parte. Al posto della concordia hobbesiana Locke mette la fiducia (*trust*) per indicare il legame tra il popolo e il potere legislativo ed esecutivo²⁹. Non si tratta ovviamente della stessa cosa, perché l'obbedienza dei cittadini è condizionata dal rispetto dei limiti posti al potere politico. Se questi sono violati e la fiducia infranta, allora il popolo ha il diritto di riprendersi la sua libertà originaria³⁰. Non si tratta più di concordare con il sovrano mediante atti di fedele obbedienza, ma di controllare la sua opera.

Se vogliamo trovare in Locke una traccia significativa del concetto di concordia, non dobbiamo cercarla nella sua visione della società politica, ma nel suo modo d'intendere lo stato di natura. D'altronde è evidente che la parte più significativa della vita dell'uomo si svolge per Locke prima e al di fuori dello Stato: nella famiglia, nel mercato e nella religione³¹. Lo stato di natura è governato dalla legge naturale e, di conseguenza – come nota Bobbio³² – il suo inconveniente non consiste, come per Hobbes, nell'inesistenza di una legge, ma nell'inesistenza di un giudice imparziale nel caso di una violazione di quell'etica naturale che Locke riteneva già di per sé capace di assicurare pace,

²⁶ *Two Treatises of Government*, II, par. 87, 88, 95, 123-126, 131.

²⁷ Ivi, II, par. 96.

²⁸ Ciò è illustrato molto efficacemente da T.A. Spragens, *The Politics of Motion. The World of Thomas Hobbes*, London, Croom Helm, 1973.

²⁹ *Two Treatises of Government*, II, par. 134, 142, 149, 153, 156, 222.

³⁰ Ivi, II, par. 221.

³¹ Cfr. N. Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, Torino, Giappichelli, 1963, p. 257.

³² Ivi, p. 210.

benevolenza, assistenza e conservazione reciproca. In ogni caso la stessa legge naturale spinge gli uomini a cercare un accordo benevolente.

Tra queste sfere della vita sociale che si svolgono al di fuori dello Stato quella religiosa è la più problematica, perché è la più conflittuale e rissosa, riguardando questioni teoriche e comportamenti legati alla salvezza eterna. La famiglia può contare su vincoli di sangue e su legami affettivi; il mercato è regolato dall'utile reciproco. L'istanza religiosa, invece, dà vita ad una grande varietà di credenze differenti e tra loro incompatibili. Qualora non vi fosse un modo accettabile di regolare secondo la legge naturale la coesistenza di religioni e fedi ben diverse tra loro, allora la configurazione lockeana dello stato di natura sarebbe, almeno in questo punto, gravemente falsificata. Bisognerebbe demandare la regolamentazione di questa materia ai poteri dello Stato, cosa che Locke esclude nel modo più deciso e assoluto per tutelare la libertà di coscienza.

Ora qui non è il caso di riprendere la travagliata e sofferta riflessione di Locke sul dovere di tolleranza, che è sfociata nella famosa lettera del 1689³³. Quello che mi preme sottolineare è il progressivo passaggio da una *civility* intesa come mero comportamento esteriore volto ad evitare non solo atti di violenza, ma anche tutto ciò che può provocare conflitti religiosi, esprimendo odio e disprezzo (come nel caso degli *hate speeches*), cioè da una tolleranza intesa in senso negativo come mera astensione da atti di esclusione e di persecuzione, ad una *civility* intesa come virtù civile, come disposizione interiore che esprime buona volontà e stima reciproca. A questo proposito Locke precisa che non si tratta di mera giustizia, ma che a questa bisogna aggiungere la carità, la bontà e la liberalità fino ad arrivare ad un'autentica amicizia. La pace, l'equità e la giustizia devono sempre essere osservate dalle singole chiese. I frequenti riferimenti di Locke allo spirito del Vangelo conferiscono a questa virtù civica un'indubbia connotazione cristiana, anche se Locke si affretta ad aggiungere che essa è fondata anche sulla ragione e sulla fraternità naturale. Siamo di fronte ad un caso di concordia, anche se semplicemente auspicata?

Si potrebbe osservare che in questo caso saremmo pur sempre sul piano della società civile e non già della società politica e che, quindi, la concordia non sarebbe a rigore un concetto politico³⁴. Tuttavia è palese che la concezione politica lockeana in ragione della sua ristrettezza ha bisogno di una dimensione prepolitica robusta che la sostenga e le conferisca un'anima. Inoltre, se non

³³ Per quest'analisi rinvio una volta per tutte a T.M. Benjan, *Locke on Toleration*, (In) *civility and the Quest for Concord*, in «History of Political Thought», 37, 3, 2016, pp. 556-587, dove si troveranno i riferimenti più significativi agli scritti di Locke sulla tolleranza.

³⁴ È interessante notare che Agostino d'Ipbona, in questo seguendo Cicerone, considera l'uomo per natura un animale sociale e non già politico (come invece pensava Aristotele) e, quindi, la concordia è una cosa naturale fra gli uomini. «L'uomo, *naturaliter civis*, è diventato storicamente *impius*, inoculando anche nel «politico» il proprio *vitium*» (L. Alici, «*Populus*» e «*concors communio*» nel «*De civitate Dei*» di Agostino, in *Concordia discors. La convivenza politica e i suoi problemi*, a cura di G. Cotta, Milano, Franco Angeli, 2013, p. 57). In questo Locke si colloca nella tradizione cristiana con la differenza non trascurabile di un accentuato individualismo legato al rispetto della libertà di coscienza.

vi fosse pace e concordia in campo religioso, il governante sarebbe ancor più indotto ad intervenire, violando insieme la libertà di coscienza dei cittadini e i limiti del potere politico. Quindi, anche se indirettamente, la virtù della *civility* ha senza dubbio un ruolo «politico». Ma si può identificare con la concordia?

Quando Aristotele ha definito la concordia «un sentimento d'amicizia», intendeva certamente qualcosa di più robusto del rispetto reciproco benevolente³⁵. Intendeva una comunanza d'interessi e di decisioni³⁶. Il pensiero di Locke a questo proposito è ambiguo e – come al solito – molto prudente. Certamente egli non ritiene possibile né auspicabile un'uniformità religiosa neppure fra le chiese cristiane, che anzi si mostrano nei rapporti reciproci particolarmente intolleranti, come avviene di solito tra i fratelli. Tuttavia la distinzione latitudinaria fra gli aspetti strettamente fondamentali della fede cristiana e quelli contingenti o *adiaphora*, spesso legati alle circostanze, suggerisce il tentativo di individuare una comunanza intorno ai principi di ragionevolezza della fede cristiana, quali l'esistenza di Dio, le ricompense e le pene eterne, lo stesso principio di tolleranza e anche la regola aurea. Questi principi necessari per l'ordine civile dovrebbero animare quella carità secolarizzata che Locke ritiene indispensabile per la pace sociale. In quest'ottica siamo veramente vicini alla concordia per cui ciò che unisce è molto più importante delle differenze che dividono.

È appena il caso di notare il carattere utopico o almeno irrealistico di questa visione, in quanto ciò che in essa viene considerato contingente o indifferente è nella sostanza ciò che identifica una confessione cristiana e la distingue dalle altre. È la stessa ragion d'essere della sua esistenza. Tuttavia Locke non auspica né un'unione religiosa né tanto meno un *Christian Commonwealth*, ma intende solo offrire ragioni a sostegno di una virtù che favorisca una convivenza civile tra le religioni, eliminando ogni giustificazione dell'ingerenza politica³⁷. Infatti, i conflitti religiosi spesso mettono in pericolo l'ordine pubblico che i governanti sono tenuti a tutelare. Ma questa linea di pensiero conduce inevitabilmente a restringere il raggio d'azione della tolleranza, perché mette ai margini quelle confessioni non cristiane pur ritenute ammissibili. Locke pensava che anch'esse (tranne – come si sa – i cattolici, gli atei e i turchi) potessero accogliere quei principi di ragionevolezza a cui s'è fatto cenno, altrimenti questi non sarebbero tali. Ma resta il fatto che questa concezione della tolleranza (e della ragionevolezza) è segnata in radice, nello spirito e nei contenuti, dalla fede cristiana. In conclusione, quanto più ci avviciniamo alla concordia tanto più aumentano

³⁵ Cfr. H. García Cataldo, *La epistème política aristotélica: δικαιοσύνη como reciprocidad y ómóvια*, in «Byzantion Nea Hellás», 2011, 30, pp. 13-25.

³⁶ Al contrario Rousseau all'amicizia, segnata dalla disuguaglianza compassionevole e dalla passività, preferiva, come concordia civica egalitaria e competitiva, la fraternità. Cfr. J.M. Warner, *Rousseau and the Problem of Human Relations*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2015, pp. 159-160 e anche F. Viola, *La fraternità nel bene comune*, in «*Persona y Derecho*», 2003, n. 2, pp. 141-161.

³⁷ Cfr. J. Locke, *A Letter Concerning Toleration*, a cura di M. Goldie, Liberty Fund, Indianapolis, 2010, p. 42.

le esclusioni e si restringe il campo della tolleranza. La concordia può essere usata per giustificare le esclusioni sociali³⁸, come d'altronde quella panellenica serviva a far fronte comune contro i barbari. Credo che questa sia una delle ragioni principali del tramonto della concordia nell'epoca della ricerca dell'eguaglianza tra i diversi. È possibile una concordia nella differenza senza che vi sia qualcosa in comune? E se v'è una comunanza, non vi sarà necessariamente un'esclusione? È questa in sostanza la domanda a cui aveva cercato di rispondere Antifonte.

5. Concordia come unità e stabilità sociale

La filosofia politica è condizionata dal proprio tempo e dal senso comune. Al tempo di Locke uno dei problemi principali della cultura politica occidentale era quello della convivenza pacifica tra le molteplici confessioni cristiane. Le esclusioni erano giustificate da ciò che allora si riteneva minaccioso per l'ordine pubblico e, pertanto, – come nota Rawls³⁹ – si trattava solo di un errore di fatto e non di principio. Ma alla luce di una tolleranza qualificata positivamente da atteggiamenti di stima reciproca e dal principio di ragionevolezza non sono più tanto sicuro che Rawls abbia ragione.

Nella situazione attuale, in cui le confessioni cristiane perdono anche in Occidente il loro ruolo preminente e il campo si allarga alla competizione fra tutte le dottrine comprensive, bisogna necessariamente rivedere i principi di ragionevolezza, cosa che – come sappiamo – Rawls si affretta a fare. Ma – cosa ben più importante – cambia anche la questione a cui s'intende rispondere. Ora non si tratta più di assicurare un ordine prepolitico nel rapporto fra le religioni, sì da neutralizzare al contempo la loro influenza politica e l'ingerenza politica nelle questioni religiose. Ora si tratta di disegnare un ordine politico che tutte le dottrine comprensive ragionevoli possono accettare senza sacrificio della loro libertà ed eguaglianza. La questione è ora politica a tutti gli effetti. Allora è venuto il momento di riprendere una domanda lasciata in sospeso: è la concezione politica della giustizia una forma di concordia politica?

Poiché il concorso delle dottrine comprensive ragionevoli al consolidamento della struttura politica di base avviene – secondo Rawls – mediante l'*overlapping consensus*, la questione si deve precisare in questi termini: può il consenso per intersezione considerarsi come una forma di concordia politica?

Non è facile rispondere a questa domanda, anche perché la risposta è condizionata dal modo d'intendere la concordia. Da parte mia – come si ricorderà – ho presupposto un concetto forte e significativo di concordia, tale da sottolinearne la specificità rispetto al mero consenso e alla pace. Si tratta, pertanto, di sottoporre a questo proposito il pensiero di Rawls ad uno scrutinio esigente.

In questo esame non dobbiamo perdere di vista l'obiettivo dell'argomentazione di Rawls. Egli non deriva – come a volte s'è creduto e come ci si aspetterebbe – dal consenso per intersezione quale debba essere la concezione politica della giustizia, ma al contrario prima stabilisce i principi di giustizia, che specificano gli equi termini della cooperazione fra i cittadini e quali istituzioni politiche sono giuste, e poi mostra in che modo le dottrine comprensive, incompatibili tra loro ma ragionevoli, possano assicurare su questa base unità e stabilità alla società politica. Quindi, l'*overlapping consensus* non serve per disegnare la concezione della giustizia, ma per renderla realistica e operativa. L'argomentazione è insieme empirica e normativa. Non è la concezione politica della giustizia che deve adattarsi alle dottrine comprensive ragionevoli, ma queste a quella⁴⁰. Anzi si potrebbe pensare che tali dottrine siano «ragionevoli» in quanto già predisposte ad accettare i principi «ragionevoli» della giustizia come equità con l'effetto di una palese petizione di principio.

In quest'ottica dobbiamo ritenere che le dottrine comprensive ragionevoli debbano almeno convergere sull'illegittimità di usare il potere politico per imporre la propria concezione del bene. Se non fosse così, non sarebbero ragionevoli, perché è irragionevole chi vuole usare il potere politico contro la libertà di coscienza dei cittadini. Tuttavia resta il problema di come dottrine incompatibili tra loro arrivino ad accettare la stessa concezione politica della giustizia.

Anche se Rawls non lo dice espressamente, si deve anche pensare che le dottrine comprensive ragionevoli debbano considerare i valori politici come molto importanti. Questi sono «valori grandissimi, e perciò difficilmente superabili»⁴¹, se è vero che almeno alcuni di essi non possono essere messi a tacere dall'imperiosa verità di una dottrina o di un credo. Tuttavia ogni dottrina comprensiva ha anche una propria visione della vita politica, altrimenti non sarebbe «comprensiva», poiché i valori sociali e politici costituiscono «l'intelaiatura della nostra esistenza»⁴². E tuttavia questa visione della vita politica e sociale potrebbe in partenza non essere compatibile con i principi del liberalismo politico e spesso non lo è. Ma la rinuncia a usare il potere politico per affermare la propria dottrina comprensiva spezza in due parti la moralità degli individui, che come persone sostengono le proprie convinzioni profonde, etiche o religiose, e come cittadini aderiscono, almeno embrionalmente, ad una moralità istituzionale legata alla sfera pubblica. Questi cittadini hanno insieme una visione comprensiva e una visione politica che debbono conciliare in qualche modo⁴³.

È interessante notare che il discorso di Rawls fa la spola tra le dottrine e i loro seguaci. È la coscienza dimidiata di questi che li induce a cercare nella dottrina,

⁴⁰ Per questo il percorso di Rawls è esattamente in senso contrario a quello prefigurato da Jacques Maritain quando notava la convergenza di dottrine e famiglie spirituali differenti intorno ai diritti umani. Cfr. J. Maritain, *Sur la philosophie des droits de l'homme* (1947), in *Œuvres Complètes*, Fribourg, Éditions Universitaires, 1990, vol. IX, pp. 1081-1089.

⁴¹ PL, p. 139, trad. cit., p. 127.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ PL, p. 128. Cfr. anche S. Maffettone, *Religione e liberalismo: ragione pubblica, sfera pubblica e pluralismo culturale*, in «Lo sguardo. Rivista di filosofia», 2011, n. 7, p. 132.

³⁸ Questa è la conclusione di T.M. Benjan, *Locke on Toleration*, cit., pp. 584-587.

³⁹ J. Rawls, *A Theory of Justice*, revised edition, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 189-190.

a cui separatamente aderiscono, una giustificazione della visione politica che da cittadini condividono. In tal modo le dottrine comprensive ragionevoli si modificano al loro interno e si adattano ai principi di una costituzione liberale non già per ragioni puramente strategiche (cioè come *modus vivendi*), ma sulla base di una giustificazione intrinseca⁴⁴. Ma queste giustificazioni sono particolaristiche, cioè valgono solo all'interno della dottrina e non già per gli aderenti alle altre. La convergenza delle dottrine verso la medesima moralità istituzionale non è fondata su una comunanza di ragioni e di giustificazioni, ma su una loro sovrapposizione. Questa non è sicuramente una forma di concordia nel senso sopra precisato, perché manca la deliberazione comune. Tuttavia questa fase è propriamente quella che Rawls chiama «consenso costituzionale» e non già quella dell'*overlapping consensus*.

Il consenso costituzionale è dapprima un *modus vivendi* riguardante solo gli aspetti istituzionali delle procedure politiche e delle libertà fondamentali, ma poi si rafforza con la pratica. Ha la funzione di traghettare verso il consenso per intersezione, perché incoraggia le virtù cooperative nei cittadini e rafforza la fiducia reciproca, che aumenta quanto più la cooperazione ha successo⁴⁵. A questo punto le concezioni della giustizia proprie delle dottrine comprensive, così addomesticate, entrano in contatto fra loro nella sfera pubblica, ma per dialogare hanno bisogno di usare argomenti che possano essere accettati da tutti.

Per quanto riguarda la profondità, una volta instaurato un consenso costituzionale ogni gruppo politico dovrà presentarsi nel foro pubblico, sede della discussione politica, e rivolgersi ad altri gruppi che non condividono la sua dottrina comprensiva, perciò si comporterà razionalmente se uscirà dalla ristretta cerchia delle proprie idee ed elaborerà concezioni politiche che gli permettano di spiegare e giustificare le proprie opzioni favorite davanti ad un pubblico più ampio, in modo da mettere insieme una maggioranza⁴⁶.

La sovrapposizione fra queste differenti concezioni della giustizia attive nella sfera pubblica conduce ad individuare gli elementi costituzionali essenziali, le questioni di giustizia fondamentale e approda alla formazione di una ragione pubblica, che fissa i limiti del dibattito pubblico. Rawls sottolinea più volte che l'*overlapping consensus* è un consenso profondo, ampio e specifico, sì da abbracciare tutta la struttura di base della società e i valori fondamentali della giustizia come equità⁴⁷. Si sviluppano così le virtù cooperative della vita politica: la ragionevolezza, il senso dell'equità, lo spirito di compromesso, la disposizione ad andare incontro agli altri⁴⁸. La ragione pubblica diventa la ragione propria dei cittadini⁴⁹.

⁴⁴ PL, p. 163.

⁴⁵ PL, p. 168.

⁴⁶ PL, p. 165, trad. cit., pp. 147-148.

⁴⁷ PL, p. 149.

⁴⁸ PL, p. 163.

⁴⁹ PL, p. 213.

In conclusione, nel consenso per intersezione la struttura di base della società è accettata per ragioni morali⁵⁰, che questa volta non sono derivate dalle dottrine comprensive ragionevoli ma trovano una giustificazione in se stesse. La giustizia come equità considera la società politica come un bene intrinseco⁵¹, governato da una morale autonoma, diretta ad un fine comune che ha una priorità molto elevata⁵². Rawls ha un'idea della società politica ben più robusta di quella disegnata da Locke.

A questo punto sembra proprio che ci siano tutti i caratteri perché si possa parlare di concordia. L'*overlapping consensus* è una convergenza verso lo stesso contenuto valoriale ed istituzionale, è alimentata dalla cooperazione e dalla fiducia reciproca, riguarda le persone prima ancora che le dottrine. C'è però un punto oscuro relativo all'accettazione del liberalismo politico stesso. La risposta è chiara: per sovrapposizione e non già per una deliberazione comune. Il liberalismo politico non è scelto da tutti quanti insieme, ma è qualcosa che «accade» come quando ci si incontra per strada. Non ci sono garanzie a priori che debba accadere e Rawls lo riconosce⁵³. Ci si può ragionevolmente aspettare che i cittadini lo facciano proprio⁵⁴, ma solo dopo che si è verificata la convergenza su di esso. Ora il punto oscuro è proprio quello di affidare ad un fatto eventuale o non necessario, qual è quello della sovrapposizione, la consolidazione di una concezione politica da cui dipende l'unità e la stabilità della società politica e che richiede un'adesione fondata su ragioni morali autonome. C'è indubbiamente un'incongruenza tra il carattere strumentale dell'*overlapping consensus* e l'elevato valore morale che si attribuisce al suo risultato. Per questo non si può ritenere che nel pensiero di Rawls il consenso per intersezione sia di per sé un atto di concordia politica⁵⁵.

Ammettiamo ora che il modello politico e le previsioni di Rawls corrispondano sia al dover essere della giustizia sia all'essere della società politica. Possiamo dire che si sia costituito un luogo in cui possa fiorire la concordia? Rawls pensa proprio così, perché le dottrine comprensive, da una parte, con il loro consenso conferiscono stabilità alla società e, dall'altra, sono state neutralizzate per quanto riguarda il loro potenziale conflittuale. Si sono poste le

⁵⁰ PL, p. 147.

⁵¹ PL, p. 207.

⁵² «Una società politica ben ordinata è buona anche in un secondo senso; ogni volta, infatti, che c'è un fine ultimo condiviso, un fine che richieda la collaborazione di molti per essere raggiunto, il bene che si realizza è sociale – è realizzato grazie all'attività congiunta di cittadini che dipendono l'uno dall'altro (ognuno ha bisogno che gli altri facciano le cose giuste)». PL, p. 204, trad. cit., p. 176.

⁵³ Questa è – come si sa – una delle critiche di Jürgen Habermas. Cfr. J. Habermas, *Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism*, in «Journal of Philosophy», 1995, n. 3, pp. 119-126.

⁵⁴ PL, p. 137.

⁵⁵ È stato notato, ad esempio, che il consenso d'intersezione per ben funzionare avrebbe bisogno di quella fiducia che invece secondo Rawls dovrebbe generare. Cfr. L.E. Mitchell, *Trust and the Overlapping Consensus*, in «Columbia Law Review», 1994, 94, pp. 1918-1935.

condizioni per una concezione condivisa della persona e della società entro cui esercitare gli ideali e i principi della comune ragione umana⁵⁶. A questo punto la concezione politica della giustizia può vivere di vita propria, dispiegando la sua morale autonoma, anche se nei limiti ristretti della ragione pubblica. Se la concordia non è all'origine della formazione della società politica, com'era l'amicizia politica di Aristotele, ne è senza dubbio l'effetto nella concezione di Rawls. L'unità e la stabilità sociale permettono ora deliberazioni comuni in cui i disaccordi si articolano sulla base della comunanza dei valori politici fondamentali e si governano sulla base della ragione pubblica.

Resta solo il dubbio che le dottrine comprensive siano state messe a tacere per sempre per quanto riguarda gli stessi elementi costituzionali essenziali e le questioni di giustizia fondamentale. A proposito dei diritti umani, ad esempio, è evidente a tutti che l'accordo sulla loro formulazione costituzionale svanisce non appena si passa alla loro interpretazione e applicazione, in cui le dottrine comprensive tornano a far sentire la loro voce. Per quanto si possa restringere l'ambito della ragione pubblica, questo non potrà mai essere evitato del tutto e, se si restringe troppo, la stessa ragione pubblica rischia di diventare irrilevante sul piano propriamente politico e si confonde con il diritto⁵⁷. La concezione politica della giustizia sarà costretta a fornire risposte che inevitabilmente la trasformeranno in una dottrina comprensiva tra le altre.

6. Conclusione: concordia come cooperazione equa

Se ora, in conclusione, riflettiamo sugli insegnamenti che possono essere tratti da quest'abbozzo parziale di storia politica della concordia, possiamo innanzi tutto notare che tutti concordano che la discordia è un male, un gravissimo male, il male sommo, se vogliamo seguire Hobbes. Le strategie per eliminare questo male sono differenti. Si va dalla soppressione, a volte violenta, della discordia alla tolleranza benevola per finire con la sua neutralizzazione. L'idea dominante è che ci sia una radicale incompatibilità tra discordia e concordia, come v'è tra guerra e pace. Ma questo è errato⁵⁸. Mentre è vero che dove c'è guerra non c'è pace, non è vero che dove c'è discordia è impossibile che vi sia concordia. La società politica ha bisogno della discordia quanto ne ha della concordia. La soppressione della discordia conduce ad intendere la concordia come comunanza, che può essere – come s'è visto – escludente.

⁵⁶ PL, p. 137.

⁵⁷ Cfr., ad esempio, F. Viola, *Rawls e il diritto*, in «Biblioteca della Libertà», 2013, n. 206/207, pp. 163-173.

⁵⁸ L'uso del concetto di concordia mostra chiaramente l'esigenza che restino le differenze. Ricordiamo che già il *Decretum Gratiani* del 1140 s'intitolava «Concordantia discordantium canonum». La *Concordia di Leuenberg* (1973) stabilita tra chiese luterane, protestanti ed altre confessioni è diretta a sottolineare la comunione ecclesiale nella diversità delle confessioni. Il motto ufficiale dell'Unione Europea è dal 2000 *In Varietate Concordia* e non indica di certo un'unione politica forte.

Aristotele, il teorico dell'amicizia politica, non l'ha intesa come soppressione della discordia. A questo proposito ha usato una metafora culinaria: un banchetto è molto più vario e ricco di pietanze se ogni commensale porta una vivanda ed è molto più povero se è organizzato soltanto da uno dei commensali⁵⁹. Ma ognuna di queste pietanze deve essere commestibile per tutti. L'esperienza di vita di ogni cittadino è un bene essenziale per la democrazia. La concordia sta nel fatto di accettare la deliberazione comune. È una comunanza di azione e non di convinzione. È una cooperazione in cui il fine comune è perseguito mediante la ricca varietà di apporti, di ruoli differenti e di continui aggiustamenti⁶⁰. Aristotele ha in mente un processo dialettico in cui si arriva alle decisioni politiche attraverso un confronto delle differenti opinioni, come d'altronde ha ribadito anche John Stuart Mill (*government by discussion*). Il consenso emerge dalla discussione piuttosto che essere orchestrato dall'alto oppure essere definito in anticipo. Però si deve esigere che la propria pietanza o, fuor di metafora, la propria opinione non venga presentata come una pretesa da soddisfare nella logica dell'affermazione della propria identità, ma sia comunicata nella forma di un argomento che tutti possono accettare. In questo sta la differenza tra un *melting-pot* di preferenze contrastanti, da cui si può uscire solo con il braccio di ferro vinto dalla maggioranza, e un atteggiamento deliberativo in cui le ragioni hanno un peso.

La comunità politica deve essere ben distinta dalla comunità morale, la cui unità si fonda su un'identica concezione comprensiva del bene, e dalla comunità culturale, la cui unità si fonda sulla comunanza etnica o di forme di vita⁶¹. La comunità politica è l'impresa di far concordare tra loro gli estranei, stranieri morali e culturali. Il suo luogo principale è la cooperazione come fatto prima ancora che come valore. Vivere insieme e lavorare insieme trasformano l'utile individuale in utile comune e questo rende possibile l'amicizia politica. Per questo lo *ius soli* è proprio della comunità politica, così come lo *ius sanguinis* lo è della comunità culturale o etnica.

La cooperazione è impossibile senza la ragionevolezza, che è riconoscimento reciproco di capacità morali e di diritti. Infatti, una delle condizioni imprescindibili del discorso pubblico è quella di dar credito alla dignità morale delle opinioni degli altri. Il riconoscimento della dimensione morale della concezione opposta, e della sincerità di coloro che la sostengono, rende possibile una genuina procedura argomentativa. Se riteniamo che l'altro sia un peccatore degenerato o un fondamentalista intollerante, non siamo nelle condizioni più favorevoli per partecipare ad un confronto argomentato delle opinioni. Anche la democrazia deliberativa ha bisogno di virtù civiche apposite senza le quali le sue istituzioni non possono funzionare. Gutmann e Thompson si riferiscono

⁵⁹ *Politica* III, 1281b.

⁶⁰ Cfr. F. Viola, *Il modello della cooperazione*, in *Forme della cooperazione. Pratiche, regole, valori*, a cura di F. Viola, Bologna, Il Mulino, 2004, pp. 11-58.

⁶¹ Per la distinzione tra queste tre forme di comunità rinvio a F. Viola, *Identità e comunità. Il senso morale della politica*, Milano, Vita e Pensiero, 1999, pp. 15-28.

opportunamente alla «magnanimità civica», cioè alla virtù dell'apertura mentale⁶².

Il ragionamento pratico, in virtù del suo carattere dialogico e intersoggettivo, è strutturalmente pubblico, mentre la ragione privata, in quanto solipsistica (lo stato di natura hobbesiano), è destituita di fondamento argomentativo. Se è così, allora dobbiamo dire che dal punto di vista strutturale la ragionevolezza rawlsiana, che pur si qualifica «pubblica», è difettosa. Nella posizione originaria, in cui le parti contraenti debbono stabilire i principi di giustizia, non c'è, in effetti, alcuna argomentazione dialettica e non c'è discorso, ma le parti, ognuna per proprio conto, arrivano alla medesima conclusione, dato il velo d'ignoranza che indistintamente le copre. L'accordo costituzionale è il convergere di tante ragioni monologiche, che vengono poste per esperimento mentale nella stessa situazione di partenza. Per fondare i principi di giustizia, ovvero per giustificare le norme fondamentali, non basta che tutti i singoli individui, ciascuno per proprio conto, riflettano sui vantaggi personali e sui costi relativi per poi far registrare i loro voti. Non basta neppure che tutti i singoli individui abbiano un atteggiamento equo e considerino il bene altrui alla stessa stregua del proprio, perché ancora siamo dentro una ragione monologica. È necessaria, invece, un'effettiva e reale interazione argomentativa, cui prendano parte tutti gli interessati, ed è necessario che essi siano disposti a cambiare la propria opinione qualora essa si riveli improponibile. La democrazia deliberativa è un metodo per far cambiare, in modo civile, opinione alla gente.

Quando poi si pensa che la vita pubblica non consiste soltanto nello stabilire principi ragionevoli che tutti possano accettare, ma soprattutto nell'interpretarli e applicarli in modo argomentato e imparziale, si comprende che la ragione pubblica è un cantiere sempre aperto in cui ciò che è edificato non è mai definitivo né compiuto. Non si tratta di arrivare ad una soluzione giusta una volta per tutte. Essa vale in relazione a contesti dati, a determinate circostanze ed ha sempre un carattere provvisorio, anche perché è sempre aperta alla correzione e all'autocorrezione. Le stesse istituzioni democratiche sono *self-correcting institutions*⁶³. In questo senso la deliberazione ha un carattere «infinito», com'è proprio di ogni ricerca del bene e del giusto. Come ha notato Walzer, nella politica democratica tutte le mete sono temporanee e nessun cittadino può pretendere di aver persuaso i propri compagni di strada una volta per tutte⁶⁴. La concordia nelle scelte e nei valori può (e deve) essere continuamente rinnovata, ma a condizione che permanga la concordia nelle azioni da compiere in comune.

⁶² Cfr. A. Gutmann – D. Thompson, *Democracy and Disagreement. Why Moral Conflict cannot be avoided in Politics, and What should be done about it*, Cambridge (Mass), The Belknap Press of Harvard University, 1996, p. 82.

⁶³ R. Forst, *The Rule of Reasons. Three Models of Deliberative Democracy*, in «Ratio Juris», 2001, n. 4, p. 374.

⁶⁴ M. Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, New York, Basic Books, 1983, p. 310.