

**AUTODETERMINAZIONE E BENE COMUNE.
L'ORDINE RAZIONALE DELLA PERSONA (UMANA) QUALE
CRITERIO DI VERITÀ OGGETTIVA PER L'ORDINE (IN SE)
RAZIONALE DELLA COMUNITÀ POLITICA¹**

La autodeterminación y el bien común.

*El orden racional de la persona humana, criterio de verdad
objetiva para el orden (per se) racional de la comunidad política*

Rudi Di Marco²

1 Il saggio propone, ampliato e riveduto, il testo del contributo offerto dall'Autore di esso (su invito del Comitato organizzatore composto dai Proff. Mauro Ronco e Felix Adolfo Lamas) a Buenos Aires, nel settembre 2018, nell'ambito delle *XXI Jornadas abiertas de profundización y Discusión sobre el tema: El bien común como principio de las ciencias prácticas*, organizzate dal *Doctorado en Ciencias Jurídicas - Seminario de Filosofía del Derecho* - in collaborazione col *Centro de Estudios Ítalo-Argentinos de Dialéctica, Metodología y Filosofía del Derecho*. L'incontro di studio e di ricerca ha avuto luogo presso la *Facultad de Derecho* della *Pontificia Universidad Católica Argentina*. Il lavoro – svolto nell'ambito del Gruppo di Ricerca italo-argentino-cileno (che coinvolge l'Università di Padova, l'Università di Udine, la Pontificia Università Cattolica Argentina e l'Università San Tommaso del Cile) – si pone in regime di continuità con la conferenza tenuta a Buenos Aires, su invito del *Comité de Evaluación*, presso la *Pontificia Universidad Católica Argentina*, nel settembre del 2017, in occasione delle *XX Jornadas abiertas de profundización y discusión sobre el tema Verdad, causalidad y dialéctica del Derecho*, già pubblicato in una Rivista cilena (cfr R. Di Marco, *Il dogmatismo dell'autodeterminazione "giuridica" contemporanea. Il diritto di autodeterminazione quale problema giusfilosofico*, in *Derecho Público Iberoamericano*, Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad del Desarrollo, 2018) e con la relazione tenuta a Padova il giorno 7 Marzo 2017, nell'ambito delle *II Jornadas italo-argentinas de tópicos jurídicos*, organizzate dal Dipartimento di Diritto Pubblico, Internazionale e Comunitario dell'Università degli Studi di Padova in collaborazione con la *Facultad de Derecho* della *Pontificia Universidad Católica Argentina*, anch'esso già pubblicato nella Rivista della Facoltà di Giurisprudenza dell'U.C.A. (cfr R. Di Marco, *Filosofia, scienza e verità: la verità come esigenza e come essenza del diritto*, in *Prudentia Iuris*, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina – Facultad de Derecho, 2018, 85).

2 Dottore Magistrale in Giurisprudenza dell'Università di Udine; Dottore di Ricerca dell'Università di Padova. Abilitato all'esercizio della professione di Avvocato.

“Civitas homini, non homo Civitati existit”.
(PIUS XI, *Divini Redemptoris*, Roma, 19 Marzo 1937 – XVI, III)

Recibido: 12 de octubre de 2018
Aprobado: 24 de octubre de 2018

Sommario: Il bene comune è il bene proprio della comunità politica (classicamente intesa); esso è il bene dell'essere umano che, essendo ontologicamente proprio di ciascuna persona, è necessariamente comune a tutte le persone. Il bene comune è, quindi, il fine della politica intesa come regalità (e non come esercizio della sovranità), come ars politica; esso rappresenta il criterio dell'ordine proprio della comunità umana. Esso è il bene della ragione intesa in senso contemplativo e conseguentemente è il bene della persona “*naturae rationalis individua substantia*”. Le moderne teorie politiche, erroneamente, identificano il bene comune o come bene privato (modernità debole) o come bene pubblico (modernità forte). In esse manca l'oggettività propria del bene, in quanto ne fanno dipendere il contenuto dalla volontà, sia essa quella del singolo individuo che si autodetermina come vuole, sia essa quella dello Stato che esercita il proprio potere sovrano, incondizionato e incondizionabile.

Parole chiave: Bene comune; Bene pubblico; Bene privato; Autodeterminazione; Personalità; Ordine politico.

Resumen: El bien común es propiedad de la comunidad política; es el bien del ser humano que, siendo ontológicamente apropiado para cada persona, es necesariamente común a todas las personas. El bien común es, por lo tanto, el objetivo de la política entendida como realeza (y no como un ejercicio de soberanía); representa el criterio del orden propio de la comunidad humana. Es el bien de la razón entendido en un sentido contemplativo y, en consecuencia, es el bien de la persona “*naturae rationalis individua substantia*”. Las teorías políticas modernas, erróneamente, identifican el bien común como un bien privado (modernidad débil) o como un bien público (modernidad fuerte). Carecen de la objetividad propia del bien, ya que hacen que el contenido dependa de la voluntad, ya sea la del individuo que se determina a sí mismo como desea, o la del Estado que ejerce su poder soberano e incondicional.

Palabras claves: Bien común; Bien público; Bien privado; Libre determinación; Personalidad; Orden político.

Abstract: The common good is the good of the political community. It is the good of the human being and it is necessarily common to all people, because it belongs to them on the ontological level. The common good is, therefore,

re, the purpose of politics understood as royalty (and not as an exercise of sovereignty); it represents the criterion of the proper order of the human community. It is the good of reason, understood in a contemplative sense and consequently it is the good of the person “*naturae rationalis individua substantia*”. Modern political theories, mistakenly, identify the common good or as a private good (weak modernity), or as a public good (strong modernity). They lack the objectivity proper to the good, because they make the good depend on the content of the will.

Keywords: Common good; Public good; Private good; Self-determination; Personality; Political order.

Para citar este texto:

Di Marco, R. (2019). “Autodeterminazione e bene comune. L'ordine razionale della persona (umana) quale criterio di verità oggettiva per l'ordine (*in se*) razionale della comunità politica”, *Prudentia Iuris*, N° 87, pp.

1. Premessa: bene o benessere?

Le prime due questioni, terminologiche e concettuali in un tempo, le quali è necessario di chiarire in via preliminare, concernono, da un lato il “che cosa” del bene e dall'altro il “che cosa” dell'autodeterminazione.

Per quanto riguarda il bene, infatti, altro è dire che esso rappresenta un valore in sé, poiché esso medesimo dipende dalla verità e dall'ordine oggettivo delle cose, onde è bene ciò che consente e ciò che rappresenta la condizione oggettivamente normale e naturale di un dato *ens* e altro, tutt'altro, è dire che il bene dipende da una data e particolare opzione soggettiva, la quale, solo in quanto auto-voluta per sé dal proprio autore, assurge al rango di bene e di valore-del-bene qualunque suo contenuto.

Per esempio, altro è dire che la salute sia un bene, in quanto essa, rappresentando l'ordine fisiologico oggettivo del corpo, consente al corpo medesimo di vivere bene, secondo la propria natura e altro è dire che una data sensazione di benessere, provata o rivendicata per sé dall'individuo, sia un bene, o, per meglio dire, sia il bene di lui e per lui, solo in quanto egli medesimo così voglia e desideri per sé in un dato momento, in una data circostanza³. Nel primo caso, infatti, il bene della salute ha una dimensione oggettiva

3 Sul paradigmatico caso di Alfie Evans, per esempio, facciamo rinvio *–si vis–* a un nostro recente contributo. Cfr. Di Marco, R. (2018). “Le paradoxe du bien-être contre le bien”. In *Catholica*. Parigi. Catholica, 140, pp. 88 e ss.

va, razionalmente coglibile nel suo *proprium* ed espressiva di un valore in sé (metafisico), mentre nel secondo caso, esso, coincidendo e confondendosi con il benessere psico-fisico, anzi derivando concettualmente dalla sua percezione soggettiva, incondizionata e incondizionabile, inevitabilmente precaria ed *ex se* transeunte, diventa un prodotto effimero della volontà contingente, un'opzione che pretende di essere valore solo in quanto attualizzazione di quella che Danilo Catellano opportunamente chiama libertà negativa⁴.

Con riguardo al tema del bene comune, allora, occorre, prima di ogni altra riflessione, dire se esso debba essere considerato nei termini proprii dell'oggettività, come il bene, cioè, che non dipendendo da alcuna opzione, è dato *in se* dall'ordine, dalla razionalità e dalla verità naturale della comunità politica –per riprendere la tripartizione metafisica di Danilo Castellano⁵– come il bene, dunque, che in quanto tale rappresenta il valore, il fine e la causa, in un tempo, della comunità stessa e di ciascuno dei suoi membri, oppure occorre dire se esso debba essere considerato nei termini proprii del soggettivismo volontaristico *lato sensu* inteso, come benessere, vale a dire come sensazione o percezione di “bene”, legata all'affermazione e all'attuazione di una volontà purchessia (negativamente libera). Nel primo caso, infatti, il bene è criterio, mezzo e fine in un tempo del buon governo, il quale, appunto, è e può dirsi buono, proprio se e in quanto esso, perseguendo e attuando il bene (oggettivamente) proprio di ciascuno, riconosce il bene *in se* della comunità politica, tende al bene di questa e opera con gli strumenti buoni che essa richieda⁶; nel secondo caso, *viceversa*, il bene-benessere è un

4 In un articolo-intervista apparso in Argentina, per esempio, Danilo Castellano, alla domanda “¿Puede definir la 'libertad negativa' que Ud. considera irracional?”, risponde osservando che “la 'che la negativa' es aquélla que pretende poder ser ejercida con el solo criterio de la libertad, esto es, con ningún criterio” [Montejano, B. (2014). “Reportaje a Danilo Castellano”. En *Centurión*, octubre – noviembre 2014. Buenos Aires. Marcelo H. Loberto, 18].

5 Facciamo riferimento alla “trilogia”: Castellano, D. (1993). *La razionalità della politica*. Napoli. Edizioni Scientifiche Italiane; Castellano, D. (1997). *L'ordine della politica*. Napoli. Edizioni Scientifiche Italiane; Castellano, D. (2002). *La verità della politica*. Napoli. Edizioni Scientifiche Italiane.

6 A questo proposito, per esempio, De Koninck, riprendendo il pensiero di Aristotele, correttamente osserva che “el bien común difiere del bien singular en esta misma universalidad. Tiene razón de superabundancia y es eminentemente difusivo de suyo en tanto que es más comunicable: se extiende todavía más al singular que el bien singular: es el mejor bien del singular. El bien común es mejor, no porque comprenda el bien singular de todos los singulares: no se daría entonces esa unidad del bien común mediante la cual es en alguna manera universal; sería una mera colección y no sería sino materialmente mejor. El bien común es mejor para cada uno de los particulares que en él participan, en tanto que es comunicable a otros particulares; la comunicabilidad es la razón misma de su perfección” [De Koninck, C. (1952). *De la primacía del bien común contra los personalistas*. Madrid. Ediciones Cultura Hispanica, 26 e s.].

mero obiettivo operativo, un mero “capriccio” da realizzarsi *hic et nunc*, una mera volontà da assecondare. Esso è, infatti, il prodotto di una opzione che “vale” solo per il suo autore e in virtù del di lui potere di attuarla in un dato contesto di riferimento; essa –non rileva sotto il profilo sostanziale– può derivare, per esempio, sia dall’opzione fatta propria (senza argomenti) dalle scelte habermasianamente condivise⁷; sia dal contenuto di una “consuetudine” tayloryanamente concepita⁸; sia, in fine, da una decisione della maggioranza democratico-costituzionale⁹.

Date queste premesse, ora, possiamo brevemente dire, richiamando la distinzione già proposta da Castellano¹⁰, che tre –anzi tre più una, per essere precisi– sono le possibili forme di declinazione del bene comune. Il bene comune, infatti, può essere inteso: α) come bene pubblico, β) come bene privato, γ) come insieme delle condizioni che consentono il libero sviluppo della personalità, δ) come bene comune propriamente detto. Ovviamente –lo anticipiamo per evitare equivoci– a nostro avviso solo l’ultima di queste declina in modo compiuto il principio del bene comune in quanto tale e –diremo– nel suo proprio valore ontologico (e razionale) di bene *in se*.

2. La “contraffazione” del bene pubblico

Il bene comune inteso come bene pubblico, allora, fa immediatamente riferimento all’ideologia propria della modernità c.d. forte: esso, infatti, è il bene dello Stato rousseauiano, il quale bene, proprio in quanto bene del corpo politico tutto, sarebbe, per partecipazione frazionaria, da considerarsi comu-

7 È noto che secondo Habermas i vari “progetti di vita individuali non si formano al di fuori dei contesti di vita intersoggettivamente condivisi” [Habermas, J. (2002). *Il futuro della natura umana*. Torino. Einaudi, 6].

8 Taylor –come è noto– afferma che, siccome “noi qui facciamo così” [Taylor, C. (1998). “La politica del riconoscimento”. In Habermas, J. - Taylor, C. *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*. Milano. Feltrinelli, 51], chiunque venga qui deve fare così e che questa “è la risposta che si deve dare davanti a casi [...] nei quali il ‘facciamo così’ riguarda questioni come il diritto alla vita e la libertà di parola” (*Ivi*, p. 52).

9 Infatti, “la democrazia come fondamento del governo è costretta, per essere coerente, a identificarsi con le regole del gioco, vale a dire con la sola procedura. Kelsen [pertanto (nda)] ha penetrato l’essenza, se così si può dire, della convenzionalità del diritto, in particolare del diritto costituzionale” [Castellano, D. (2013). *Costituzione e costituzionalismo*. Napoli. Edizioni Scientifiche Italiane, 92]. *Contra*, per esempio, Francesco Galgano il quale scrive che il “principio di diritto, qual è il principio di maggioranza [è quel principio (nda)] in ragione del quale si usa misurare la legittimità del potere” [Galgano, F. (2007). *La forza del numero e la legge della ragione*. Bologna. Il Mulino, 7 e s.].

10 Cfr. Castellano, D. (2013). “¿Qué es el bien común?”. En Ayuso, M. (a cura di). *El bien común*. Madrid. Itinerarios – Fundación Elías de Tejada, 13-25.

ne a tutti i cittadini¹¹. In questo caso, però, rilevano tre dati. *In primis* rileva che il bene in questione si sostanzia nel bene privato della *Persona civitatis*: esso si sostanzia, cioè, nel bene dello Stato in quanto Corpo politico sovrano. *In secundis* rileva che il bene pubblico, a volere essere precisi, non può essere comune a nessuno, non essendovi, infatti, alcuna possibilità di comunanza né tra lo Stato e i cittadini, né tra i cittadini, proprio in quanto il primo si inverte nel Corpo politico e i secondi si riducono a “organi” di esso, a capi d’imputazione che sono in funzione dello Stato medesimo¹², di talché... il bene del Corpo, come la libertà del Corpo medesimo –per riprendere il discorso di Francesco Gentile¹³– non è comune ai suoi membri o tra i suoi membri, ma è il bene di loro *sic et simpliciter*¹⁴: così come, infatti, il cittadino è libero, partecipando della libertà dello Stato, egli gode, *pro quota*, il bene che è proprio del Corpo cui appartiene¹⁵. *In tertiis* rileva che il bene comune quale bene pubblico, non

11 Come è noto, per Rousseau “la volontà generale è sempre retta e tende sempre all’utilità pubblica [...] questa mira unicamente all’interesse comune [...] è dunque importante, perché si abbia chiaramente enunciazione della volontà generale, che non ci siano società parziali [...] vero è che (nda) come la natura dà a ogni uomo un potere assoluto su tutte le sua membra, il patto sociale dà al corpo politico un potere assoluto su tutte le sue ed è appunto questo potere che, diretto dalla volontà generale, porta [...] il nome di sovranità” [Rousseau, J. J. (2005). *Il contratto sociale*. Milano. Rizzoli, 80 e s.].

12 De Koninck, per esempio, opportunamente, osserva che “si el bien común fuese el bien de la ciudad, en tanto que ella es, bajo un respectu accidental, una suerte de individuo, sería bien particular y propiamente extraño a los miembros de la sociedad. [...] La ciudad sería entonces como un tirano anónimo a que el hombre se sujeta. El hombre sería para la ciudad. Este bien no sería ni común, ni bien de naturalezas racionales. El hombre estaría sometido a un bien extraño” (De Koninck, C. *De la primacia del bien común contra los personalistas*. Ob. cit., 107 e s.).

13 Francesco Gentile, infatti, rileva che per Rousseau “l’obbedienza alla legge potrà costringere, ma senza attingere e violare la libertà dell’uomo, perché, per il meccanismo del contratto sociale, attraverso la partecipazione al voto in assemblea e la somma algebrica di tutti i voti, l’obbedienza è data ad un qualcosa che è il risultato di un mio atto libero di volontà” [Berardi, A. (2006). “Navigazione nell’arcipelago delle geometrie legali”. In Gentile, F. *Filosofia del diritto. Le lezioni del quarantesimo anno raccolte dagli allievi*. Padova. CEDAM, 80].

14 Lo stesso Rousseau, invero, coerentemente scrive, rispetto alla legge, che “è questo salutare organo della volontà di tutti che ristabilisce nel diritto l’uguaglianza naturale tra li uomini. È questa voce celeste che detta a ciascun cittadino i precetti della ragione [e del bene, diremo noi (nda)] pubblica e gli insegna a modellare la propria condotta sui principi dettati dal suo proprio giudizio e a non essere in contraddizione con se stesso” [Rousseau, J. J. (2005). “Discorso sull’economia politica”. In Garin, M. (a cura di). *Scritti politici. Volume primo*. Roma – Bari. Laterza, 285]; giacché “quando tutto il popolo statuisce su tutto il popolo non considera che se stesso [...] in tal caso la materia su cui si statuisce è generale, così come la volontà che statuisce [...]. Se ci si basa su quest’idea si capisce subito che non è più necessario chiedere a chi spetta di fare le leggi, dato che sono atti della volontà generale [...] né come si rimane liberi pur essendo sottomessi alle leggi, poiché esse registrano semplicemente le nostre volontà” (Rousseau, J. J. *Il contratto sociale*. Ob. cit., 89 e s.).

15 Talché –come è stato scritto commentando Hegel– “l’individuo raggiunge la pienezza della sua essenza spirituale soltanto nello Stato” [Pizzorni, R. (2006). *Diritto, etica e religione*.

è né il bene in sé della comunità politica, né esso è una declinazione, magari parziale, del valore del bene: esso, infatti, si riduce –propriamente– al benessere della *Persona civitatis*, vale a dire che esso si riduce all'opzione che lo Stato sovrano fa propria e attua nell'esercizio della sua stessa libertà negativa. Si tratta, in ultima istanza, della negazione metafisica del bene¹⁶ e della “surrogazione” di esso con un'opzione volontaristica capace di auto-affermarsi e di auto-imporsi quale parametro (e/o quale protocollo) di un “bene legale”, per ciò stesso convenzionale, operativo e autoreferenziale, ma non mai fondato nel *bonum*¹⁷. Il bene pubblico, allora, coincide –e la tesi richiama il “pensiero” di Machiavelli¹⁸– con l'attuale esistenza dello Stato in quanto sovrano¹⁹ e in quanto tale capace di autodeterminazione *ab-soluta*.

È chiaro, allora, che non essendo il bene pubblico un bene in sé oggettivo e nemmeno una forma di partecipazione del bene in sé (poiché esso medesimo

Bologna. Edizioni Studio Domenicano, 557] e fa esperienza del proprio “bene privato”, solo in guisa di partecipazione del e al bene pubblico, onde il “bene privato” –come il diritto soggettivo– diviene un riflesso sul soggetto o capo d'imputazione di una “frazione” del bene pubblico.

16 Infatti: “[...] la identificación de bien común y bien público es la negación de la posibilidad misma del bien, ya que éste viene a depender de la voluntad de la realidad que es considerada ética y racional sobre la base de la consideración de que su voluntad efectiva aporta el criterio de la racionalidad universal sólo porque es única y, por ello, general” [Castellano, D. “¿Qué es el bien común?”. In Ayuso, M. (a cura di). *El bien común*. Ob. cit., 16].

17 È da rilevarsi, infatti, che il *bonum* –il bene in sé– non è né la conseguenza di una sensazione personale, né esso è il frutto di un'opzione volontaristica: se così fosse, invero, il bene non esistere in quanto tale (anzi, non esisterebbe affatto) e non sarebbe coglibile razionalmente; non avrebbe, insomma, sostanza metafisica e si ridurrebbe a *flatus vocis*, Il *bonum*, al contrario, ha una sostanza ontologica che è palese nella realtà delle cose e che dipende –come insegna lo stesso san Tommaso– dal loro stesso essere: “[...] bonum et ens sunt idem secundum rem [...]. Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile, unde philosophus, in 1 Etich. Dicit quod bonum est quod omnia appetunt. Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum, nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque, inquantum est actu, unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens, esse enim est actualitas omnis rei, ut ex superioribus patet. Unde manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem, sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens” (San Tommaso. *Summa Theologiae*, I, q. 5, 1). Ciò significa, allora, che il fine naturale di ogni *ens* è rappresentato dal proprio bene, cioè dal perfetto compimento della propria natura: “[...] quicquid est in rebus habet aliquam inclinationem et appetitum alicuius sibi convenientis. Quod autem habet rationem appetibilis habet rationem boni” (San Tommaso. *De malo*, Art. I, *Responsio*).

18 Cfr. Berardi, A. “Navigazione nell'arcipelago delle geometrie legali”. In Gentile, F. *Filosofia del diritto. Le lezioni del quarantesimo anno raccolte dagli allievi*. Ob. cit., 25 e ss.

19 Opportunamente osserva Danilo Castellano che “el llamado bien público se identifica, así, en último termino y desde cualquier teoría constructivista, con la conservación del Estado, en vista de la cual se entiende legítima toda acción [...]. El Estado, su existencia, es el bien por excelencia, el bien que se conserva siempre y a toda costa, el bien que permitiría una vida civil” [Castellano, D. “¿Qué es el bien común?”. In Ayuso, M. (a cura di). *El bien común*. Ob. cit., 15 e s.].

–come detto– si riduce al contenuto concettuale e al prodotto operativo della volontà sovrana), esso medesimo, da un lato non può appartenere ad altri che non sia lo Stato-*Persona civitatis*, esso non è, quindi, per essenza “*comunicable y comunicativo*”²⁰, e dall’altro esso stesso non può rappresentare un elemento di coesione dell’Ordinamento, né un criterio per la coerenza interna di esso; anzi: il (non-)criterio del bene pubblico che importa direttamente la (non-)logica della c.d. ragion di Stato è, almeno virtualmente, un elemento e una causa di disordine nel Sistema e di disomogeneità sostanziale di esso, anche se, dati i presupposti del c.d. Stato di diritto, ben possono essere fatti salvi gli aspetti formal(-istic-)i delle procedure²¹. Invero, le varie declinazioni del c.d. bene pubblico danno luogo a problemi e a contraddizioni interne allo stesso Sistema di riferimento e rendono provvisorie, per non dire che negano *sic et simpliciter* (o quantomeno che possono negare), tutte le posizioni soggettive che l’Ordinamento stesso pur contempla in sé. Facciamo un solo esempio per intendere la portata, anche pratico-operativa, della questione in disamina. Si pensi alla disciplina della espropriazione immobiliare per c.d. pubblica utilità, o, potrebbe dirsi, richiamando il testo della Costituzione italiana, per “motivi di interesse generale” (art. 42 co. III cost.). Ebbene, tale disciplina consente alla Pubblica Amministrazione di privare dell’oggetto del suo diritto, il titolare di una posizione gius-soggettiva riconosciutagli dallo stesso Ordinamento positivo vigente e ciò –si badi– proprio sulla base di una decisione “politica” dell’Organo competente, il quale abbia dichiarata la pubblica utilità dell’opera da realizzarsi e dunque la necessità di procedere all’acquisizione coatta del bene *de quo* (si parla, tecnicamente, di apposizione del vincolo preordinato all’esproprio). In altri termini e rimanendo aderenti al nostro tema, potremmo dire che il presupposto dell’esproprio (*recte*, della legalità della procedura di esproprio) è rappresentato, quasi paradigmaticamente, dal perseguimento

20 R. P. S. Ramírez (1956). *Pueblo y gobernantes al servicio del bien comun*. Madrid. Artes Gráficas Ibarra, 48. L’Autore correttamente rileva, peraltro, che il bene (autenticamente) comune è un “bien esencialmente comunicable y comunicativo a todos y a cada uno de sus miembros componentes, por el mero hecho de ser común y de ser inmanente. No está, ni puede estar, fuera del hombre, de la persona humana, sin en él [... infatti (nda)] es como el ser común, esencialmente envuelto en los diversos modos de ser particulares de la substancia y del accidente, del acto y de la potencia. Desciende y se comunica a ellos por sí mismo, sin intermedio de diferencias extrínsecas como se comunica un género a sus especies. El bien común se difunde y se comunica a todos y a cada uno de los miembros de la sociedad como el ser a sus modos particulares, como la salud y el bienestar del organismo a todos sus miembros, como la virtud vivificante del alma a todas las partes del cuerpo” (ibidem).

21 È stato opportunamente detto che “il costituzionalismo [...] rimanda ad una concezione della comunità politica, del potere e dei suoi limiti che siamo soliti racchiudere nella formula [...] dello Stato di diritto [...] il quale, se (nda) è limitato dalla legge, [...] non c’è legge che non possa essere modificata purché si osservino le formalità previste dalla Costituzione” [Ayuso Torres, M. (2004). *L’Àgora e la piramide*. Torino. Giappichelli, 42 et 63].

del c.d. bene pubblico, vale a dire dal perseguimento del “fine operativo” che lo Stato (*lato sensu* inteso come Pubblica Amministrazione) ritiene e vuole per sé come bene (*recte*, come benessere)²². Il c.d. bene pubblico, allora, diventa –come abbiamo detto– il fine ultimo dell’Ordinamento, per il perseguimento del quale, tutto, anche i cc.dd. diritti codificati e acquisiti, diventa sempre e comunque sacrificabile (magari, come in questo caso, riconoscendo all’interessato un indennizzo... il cui *quantum*, però, viene definito in modo sostanzialmente unilaterale dalla stessa Pubblica Amministrazione). E ciò, anche se, in un certo senso, si tratta di un fine per sua natura “liquido”, in quanto dipendente dalle opzioni di volta in volta operate dal Sovrano e dalla modalità attuativa di esse che egli ritiene per sé preferibile. Lo stesso discorso, peraltro, potrebbe farsi, *mutatis mutandis*, anche per la disciplina del c.d. prelievo fiscale sui depositi bancari, la quale punto viola il diritto di proprietà del correntista, per il perseguimento del bene pubblico rappresentato –secondo l’opinione di “quel Legislatore”– dalla regolarità contabile dei bilanci dello Stato; potrebbe farsi anche per la normativa in materia di c.d. *bail-in*, la quale, trasformando il creditore in debitore, con palese atto di irrazionalità e di iniquità, pur persegue il c.d. bene pubblico, ora inteso, sempre dallo Stato, come preservazione finanziaria del (o di un certo) sistema bancario; *de minimis*, in fine, potrebbe farsi anche con riguardo agli interventi conformativi della proprietà fondiaria che i Comuni attuano, attraverso le cc.dd. varianti ai Piani Regolatori, per il perseguimento di ciò che, in un dato momento, viene “politicamente” ritenuto bene pubblico, anche se –di fatto– tali interventi sono potenzialmente lesivi dei diritti e degli interessi economici dei vari proprietari (i quali, per esempio, possono avere avuto un danno dalla modifica dello strumento urbanistico che abbia trasformato un lotto residenziale ed edificabile in c.d. area verde).

Insomma la logica del bene pubblico al posto del bene comune, la quale –come già osservava Rosmini– “è l’utilità sostituita alla giustizia, è la Politica, che, preso nelle sue mani prepotenti il Diritto, ne fa quel governo che più le piace”²³, rappresenta la negazione del diritto in sé e anche del diritto positivo, tutto riducendosi a un giuoco di procedure funzionali alla c.d. ragion di Stato²⁴.

22 È stato eloquentemente affermato, infatti, che l’interesse pubblico, quale analogato principale del c.d. bene pubblico “va inteso nella sua accezione tecnico-giuridica di interesse tipico, il cui soddisfacimento e la cui tutela sono assunti dalla p.a., quindi non nel senso di interesse collettivo e generale, bensì in quello specifico di interesse qualificato dalla sua rispondenza a fini perseguiti dall’amministrazione stessa” (21 Gennaio 1969, Consiglio di Stato [italiano], Sez. II, Parere N° 5).

23 A. Rosmini Serbati (1845). *Opere*. Napoli. C. Batelli, XIV, 349.

24 Cfr. Gentile, F. (1984). *Intelligenza politica e ragion di Stato*. Milano. Giuffrè.

3. La Gorgone del bene privato

Il bene comune inteso come bene privato, invece, nascendo “per reazione” contro il totalitarismo che è insito e palese nel paradigma del bene pubblico (rousseauinano-hobbesiano)²⁵ testé veduto, si sostanzia nel “bene” dell’individuo; il bene comune, in questo caso, allora, verrebbe a coincidere con il bene dei singoli solipsisticamente (*id est*, individualisticamente) intesi, con il bene –diremo– del cittadino visto in una prospettiva, ovviamente solo teorica, di alterità strutturale e concettuale rispetto allo Stato. Il bene *de quo*, allora, sarebbe comune, non perché e in quanto partecipe di una comune natura ed essenza –quella umana–, quanto piuttosto perché geograficamente “diffuso” tra gli individui e reso possibile e massimizzato, tra loro, dall’attività *lato sensu* amministrativa (*rectius*, amministrativo-assistenziale) dello Stato-struttura, dello Stato che si fa servente rispetto al c.d. bene privato. In ultima istanza, allora, potrebbe dirsi, con riferimento al bene comune quale bene privato, che si tratta del bene declinato secondo le categorie della *property* lockiana; del bene, dunque, che è sì, in un certo senso estrinseco, comune ai varii proprietari e che è garantito loro dall’Ordinamento positivo dello Stato, ma che per ciascuno di essi assume, *in concreto*, il contenuto dipendente dalla volontà autodeterminantesi del suo stesso titolare. Anche in questo caso, allora, il bene coincide con “una certa” libertà negativa²⁶.

25 Coerentemente, per esempio, Rousseau sostiene che “le buone istituzioni sociali sono quelle che meglio riescono a snaturare l’uomo” [Rousseau, J. J. (1994). *Emilio o dell’educazione*. Roma. Armando, 192], cioè a trasformarlo *in toto* nel “*citoyen*-unità frazionaria”, parte, porzione, del Corpo politico; infatti –osserva Gioele Solari– “non può negarsi che lo Stato del Rousseau sia assoluto e assoluto non solo nella forma, ma nella sostanza. Ma l’assolutismo del Rousseau è la condizione del suo liberalismo: l’uno e l’altro debbono intendersi eticamente. Lo Stato, scrive il Rousseau, deve poter costringere l’uomo [*recte*, il cittadino (nda)] ad essere libero del suo malgrado. Nello Stato del Rousseau [infatti (nda)] l’uomo [*recte*, il cittadino (nda)] non ha la scelta tra la legge del senso e quella del dovere: esso deve seguire quest’ultima perché vuole essere libero” [Solari, G. (2004). *La formazione storica e filosofica dello Stato moderno*. Napoli. Guida, 67]. Vero è che “il contratto sociale [...] è per Rousseau lo strumento di [...] ‘liberazione’, per la qualcosa il corpo politico, cui esso dà vita, diventa la *condicio sine qua non* della libertà. Di quale libertà? [si chiede giustamente Danilo Castellano (nda)]. Di quella negativa, ovviamente, che si ritroverebbe nella società in forma ‘reale’ e potenziata” (Castellano, D. *La verità della politica*. Ob. cit., 123).

26 È noto che secondo Locke “lo stato in cui tutti gli uomini si trovano naturalmente [...] è uno stato (nda) di perfetta libertà di regolare le proprie azioni e di disporre dei propri beni e senza chiedere permesso o dipendere dalla volontà di un altro” [Locke, J. (2013). *Secondo trattato sul governo*. Milano. BUR, 65] e che “la ragione per cui gli uomini [medesimi (nda)] entrano in società è la conservazione della loro proprietà e il fine in vista del quale essi [...] conferiscono autorità al legislativo è che possano essere emanate leggi [...] per la custodia e la difesa della proprietà di tutti i membri” (*Ivi*, 363).

Ciò detto, però, rilevano due elementi da considerarsi. *In primis* rileva che anche questo bene privato, in realtà, è, sotto un certo profilo... pubblico in quanto dipendente dallo Stato: esso, infatti, si riduce alla e deriva dalla conformazione dei confini che l'Ordinamento medesimo traccia tra le varie *properties* lockianamente intese. Il bene comune quale bene privato, invero, in questo caso, non è il bene dei privati –il *bonum* che è garantito dallo *ius privatorum*²⁷–, ma è il bene inteso come frazione di libertà negativa che sopra di loro si riflette, per effetto delle norme conformatrici il diritto di proprietà *lato sensu* considerato. *In secundis* rileva che anche il bene comune come bene privato (cioè degli individui) non è un bene in sé, un valore del bene che s'impone nella sua oggettività razionale, ma, come il bene pubblico di prima, anch'esso si sostanzia in una forma di benessere,

27 Il problema del diritto privato è ampio e complesso. Esso non può essere nemmeno enunziato in una nota, meritando un'ampia trattazione. Giova segnalare, però, in estrema sintesi, che altro è considerare il diritto privato alla stregua di un sistema di norme funzionale a garantire ai singoli individui uno spettro di *privacy* nell'ambito del quale è loro concesso di attuare la propria libertà negativa, coi soli limiti esterni del c.d. ordine pubblico, cioè coi soli limiti esterni del Sistema normativo-positivo di riferimento e altro –tutt'altro– è considerare il diritto privato quale diritto dei privati, quale diritto, cioè, che regola giuridicamente, informandole ai principii della giustizia, le relazioni intersoggettive e i rapporti che da queste nascono *sub iure*. In questo secondo caso, infatti, lo *ius privatorum* non si limita a un apparato amministrativo-geografico di presidio esterno alla libertà negativa dei singoli, ma regola l'esercizio delle private libertà nell'ordine proprio della ragione e della giustizia che deve presiedere e informare, sempre, l'attività dell'uomo in quanto tale. Per esempio: altro è dire che per contratto le parti consenzienti possano pattuire qualunque cosa e in qualsiasi modo, salvi i citati limiti esteri del c.d. ordine pubblico e altro è dire che per contratto, ovverosia per il diritto dei contratti, le parti consenzienti possano solo dare luogo a un rapporto veramente giuridico, cioè a un rapporto sì dispositivo dei rispettivi interessi, secondo le rispettive volontà, ma nondimeno necessariamente informato, nella sua stessa disciplina convenzionale, secondo i principii proprii del giure per quanto attiene alla causa, all'oggetto, alla struttura del vincolo sinallagmatico e al modo di adempimento delle prestazioni. Nel primo caso, invero, il diritto privato-contrattuale sarebbe un "diritto α -nomico", cioè sarebbe un "diritto" il quale si ridurrebbe a un insieme di norme poste a tutela della libertà negativa dei singoli e della di loro autodeterminazione del *velle*; nel secondo caso, *viceversa*, il diritto privato dei contratti sarebbe veramente giuridico poiché esso darebbe luogo a un insieme di norme funzionali alla regolamentazione dei privati rapporti secondo l'ordine proprio della loro natura di rapporti *in se* giuridici. Ciò significa, allora, che le discipline codicistiche relative alla rescissione *sub artt.* 1447 e ss. c.c., alla riduzione della penale manifestamente eccessiva *sub art.* 1384 c.c., al divieto di compiere atti dispositivi del proprio corpo, i quali "cagionino una diminuzione permanente della integrità fisica" *sub art.* 5 c.c. (i riferimenti sono al Codice civile italiano) *et coetera* –per portare solo alcuni esempi– sarebbero illegittime e assurde secondo il primo modo di intendere il diritto privato, inquantocché esse da un lato lederebbero la *privacy* individuale e dall'altro limiterebbero l'autodeterminazione del *velle subiecti*, mentre sono pienamente coerenti con il secondo, dacché esse medesime regolano il rapporto contrattuale ovvero la condotta della persona sopra il proprio corpo, in modo conforme al principio oggettivamente proprio del diritto il cui fondamento è nella giustizia.

cioè in un'opzione soggettiva ritenuta soddisfacente *hic et nunc* e integrante il proprio modello vitalistico-relativistico di “bene-per-sé”²⁸. Questo benessere privato, però, palesa una più complessa struttura rispetto a quella del benessere pubblico proprio della c.d. modernità forte: esso dipende, infatti, solo in parte “interna” dall'opzione individuale, cioè dall'attualizzazione della libertà negativa dell'individuo entro gli spazi propri della sua *property*, ma in parte “esterna” –si badi– dipende sempre dal *quantum* e dal *quomodo* dell'opzione sovrano-statuale che punto ne tratteggia confini e limiti²⁹. Sicché, anche in questo caso è la Gorgone della libertà negativa a riempire di contenuto e a dare struttura al bene comune in quanto bene privato, sol che... se il bene comune quale bene pubblico realizza compiutamente, almeno *in thesis*, le premesse dalle quali parte, dato che la libertà negativa dello Stato è per definizione sovrana, il bene comune quale bene privato già nella sua teorizzazione concettuale rinunzia al proprio compimento, dacché la libertà negativa che lo inverte e che, in fondo, ne dà sostanza, si struttura

28 In un certo senso qui si può richiamare il discorso di Kant secondo il quale “nessuno mi può costringere ad essere felice a suo modo (come, cioè, egli si immagina il benessere degli altri uomini), ma ognuno può ricercare la sua felicità per la via che a lui sembra buona” [Kant, I. (1995). “Sopra il detto comune: questo può essere giusto in teoria ma non vale per la pratica”. In Kant, I. *Scritti politici*. Torino. UTET, 255] e nondimeno può anche riprendersi la coerente impostazione milliana, a mente della quale “la sola libertà che meriti questo nome è quella di perseguire il nostro bene [inteso come sensazione/percezione di benessere (nda)] a nostro modo, purché non cerchiamo di privare gli altri del loro o li ostacoliamo nella loro ricerca” [Stuard Mill, J. (1993). *Saggio sulla libertà*. Milano. Il Saggiatore, 25 e s.). Ciò significa, allora, che l'Ordinamento giuridico positivo –rappresentando il diritto stesso un “insieme delle condizioni per mezzo delle quali l'arbitrio dell'uno può accordarsi con l'arbitrio di un altro secondo una legge universale di libertà” [Kant, I. (1970). *Metafisica dei costumi*. Bari. Laterza, 34 e s.]– dovrebbe consentire agli individui, nel modo più ampio possibile, di disporre in termini assoluti di quanto rientri nella loro *property*. Per esempio dovrebbe consentire, senza limitazione alcuna, di disporre del proprio corpo e della propria vita: dovrebbe consentire, quindi, non solo il suicidio *manu propria*, ma anche le condotte di terzi, ausiliarie rispetto al proponimento suicidiario dell'interessato (penalmente perseguite, invece, *ex art.* 580 c.p.); dovrebbe consentire le forme di mutilazione corporea per finalità di comodo e la compra-vendita degli organi umani (invece vietate dall'art. 5 c.c.); la c.d. locazione dell'utero o surrogazione di maternità (già vietata *ex art.* 12 co. VI L. 40/2004); l'omicidio del consenziente (punito *ex art.* 579 c.p.); l'appalto del proprio corpo per iscopi di sperimentazione farmacologica e clinica (vietato dal D.P.R. 211/2003) *et coetera*.

29 Non a caso –come è noto– lo stesso Locke è costretto ad affermare pur attraverso il ricorso al meccanismo della c.d. rappresentanza politica, che il Sovrano, in ultima istanza e salva la preservazione “formale” dei cc.dd. diritti positivi, si fa ed è interprete del loro contenuto e dunque che egli dice, per norma, in che cosa la titolarità di loro consista circa il *quantum* e il *quomodo* del loro esercizio. Diversamente, peraltro, Locke stesso avrebbe dovuto escludere –per esempio– qualsiasi forma di prelievo fiscale e qualsiasi vincolo o limite alla proprietà fondiaria e non solo (cfr. Locke, J. *Secondo trattato sul governo*. Ob. cit., *passim*, in particolare cap. XI, § 140, 255).

nella libertà del proprietario lockiano, nella di lui possibilità, cioè, di disporre di quanto gli compete per norma e nei limiti delle norme medesime; nella libertà, finalmente, che è data sì dal godimento dei cc.dd. diritti civili, ma che nel contempo è limitata dalla conformazione positiva delle loro fattispecie³⁰.

Ed è qui, allora, che proprio si comprendono le ragioni della “neutralità includente” –per usare le efficaci categorie di Danilo Castellano³¹– le quali informano la teoria (α -)politica della c.d. modernità debole, sia essa declinata secondo gli schemi del liberalismo o secondo quelli del socialismo. Data, infatti, l'identificazione del bene comune con il benessere privato e questo con la libertà negativa dei singoli (la quale sia garantita – secondo il liberalismo – e/o promossa – secondo il socialismo – dallo Stato), è evidente che la massimizzazione di essa, ottenuta per via di normazione e di deregolamentazione (per esempio per via di depenalizzazione di certune fattispecie di reato), coincida con la massimizzazione del primo ed è altrettanto evidente che essa implichi, di fatto, una certa neutralità di Stato, cioè una certa indifferenza dello Stato rispetto a quanto lo Stato medesimo ritiene appartenere al privato. La qualcosa, evidentemente, non può che tradursi, ai fini della legittimazione dello stesso Ordinamento giuridico rispetto all'*a priori* del bene comune quale benessere privato e rispetto al suo fine di renderlo il più ampio possibile, nella ricerca “democraticistica” del consenso circa lo “spartiacque” tra ciò che deve riguardare il pubblico *lato sensu* inteso³² e ciò che, invece, deve concernere il binomio *privacy-property*, cioè il “recinto” individuale all'interno del quale l'Ordinamento non deve andare. Come a dire che lo Stato, allora, per non tradire il suo scopo operativo, deve rendersi garante rispetto a un processo endo-istituzionale di composizione degli interessi, il

30 Per esempio, la *Déclaration des droits et devoirs de l'homme et du citoyen* del 22 agosto 1795 (premessa alla c.d. *Constitution du 5 Fructidor An III*), all'art. 1, dopo avere detto che “les droits de l'homme en société sont la liberté, l'égalité, la sûreté, la propriété” precisa che “la liberté consiste à pouvoir faire ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui”.

31 Facciamo riferimento alla terminologia che Danilo Castellano ha efficacemente usata con riguardo al tema della laicità: egli, infatti, osserva che la laicità escludente “implica [indicativo nostro (nda)], da una parte, l'esclusione del fenomeno religioso dall'ordinamento giuridico; dall'altra, essa pretende [indicativo nostro (nda)] di regolamentare la coesistenza senza interferenze, né dirette né indirette, dal potere religioso [... mentre la laicità includente (nda)] considera e include il fenomeno religioso ma come diritto all'esercizio della libertà negativa” [Castellano, D. (2011). *Ordine etico e diritto*. Napoli. Edizioni Scientifiche Italiane, 31].

32 Non a caso è stato rilevato che “el orden jurídico positivo es el resultado, o así se dice, del juego de la deliberación, de la participación, de manera que el hecho de participar en la construcción de este modelo de sociedad equivale ya a ser un medio útil para el sistema y equivale [...] a prescindir de la perfección personal, que es el punto de encuentro del bien común, para convertirse por el contrario en un necesario engranaje que mantiene la virtualidad de la ideología nihilista imperante” (Martínez, C. - Sicluna y Sepúlveda. “Las falsificaciones ideológicas del bien común”. In Ayuso, M. (a cura di). *El bien común*. Ob. cit., 61).

quale è proprio –come osserva per esempio Zagrebelsky³³– delle varie teorie politologiche e dal quale deve derivare, in forma sempre provvisoria, la “mappa geografica” delle libertà individuali.

4. Verità, ordine e razionalità del bene comune. La sua ontologia

Altro, ovviamente, tutt'altro, è il bene comune in sé, il bene comune –se vogliamo– del quale parla Aristotele, per esempio, nel primo Libro dell' *Ética a Nicómaco*³⁴ e che viene ivi opportunamente indicato come fine dell'*ars politica*. Esso –possiamo dire– è un bene in senso metafisico ed è metafisicamente comune, cioè esso è un bene il quale ha valore nella sua oggettività ontologica ed è un bene il quale rappresenta l'ordine proprio di ciascuna persona, pertanto, esso è naturalmente comune a tutte le persone³⁵ ed è coesenziale al consorzio civile nel quale esse vivono *ut natura*³⁶.

33 Gustavo Zagrebelsky ben descrive il c.d. Stato politologico quale stato nel cui sistema “l'atto creativo di diritto legislativo è l'esito di un processo politico nel quale operano numerosi soggetti sociali particolari (gruppi di pressione, sindacati, partiti)” [Zagrebelsky, G. (1992). *Il diritto mite*. Torino. Einaudi, 44]. Carlo Cereti –per fare un altro esempio– nota che “la sovranità dello Stato [...] non può mai prescindere dalle finalità determinate e volute dalle forze politiche” [Cereti, C. (1963). *Diritto costituzionale italiano*. Torino. UTET, 247] prevalenti nelle istituzioni e nei processi formativi delle istituzioni, tant'è che “il carattere elettivo e rappresentativo dei supremi organi costituzionali è garanzia che quelli e non altri fini [...] saranno perseguiti e attuati” (*Ivi*, pp. 247 e s.).

34 Cfr. Aristotele (2000). *Ética a Nicómaco*. Milano. Bompiani, 53 - 1094 b. È noto, infatti, che per Aristotele “se anche il bene è il medesimo per il singolo e per la città, è manifestamente qualcosa di più grande e di più perfetto perseguire e salvaguardare quello della città: infatti, ci si può, sì, contentare anche del bene di un solo individuo, ma è più bello e più divino il bene di un popolo, cioè di intere città. La nostra ricerca mi appunto a questo, dal momento che è una ricerca politica”. Lo stesso concetto, *mutatis mutandis*, viene anche espresso dall'Autore con riferimento al fine della comunità politica; egli, infatti, osserva che “ogni stato è una comunità e ogni comunità si costituisce in vista di un bene (perché proprio in grazia di quel che pare bene tutti compiono tutto) è evidente che tutte tendano a un bene, e particolarmente al bene più importante tra tutti quella che è di tutte la più importante e tutte le altre comprende: questa è il cosiddetto 'stato' e cioè la comunità statale” [Aristotele (2005). *Politica*. Roma-Bari. Laterza, 3 - 1252 a].

35 Correttamente è stato osservato –per esempio da parte di Ramirez– che il bene comune “es de todos y de cada uno, pero no lo es total ni igualmente con absoluta igualdad [...] el bien común inmanente de la sociedad política es de todos y de cada uno de sus miembros según la totalidad de su esencia, pero no según la totalidad de su virtud y de su valor, que se miden según la capacidad y la aptitud funcional de tipo social de los mismos” (R. P. S. Ramírez. *Pueblo y gobernantes al servicio del bien comun*. Ob. cit., 47 e s.).

36 Per esempio De Koninck opportunamente ha fatto rilevare che “el bien común no es un bien tal que no sería el bien de los particulares, y que no sería más que el bien de la colectividad tomada como cierta suerte de singular. En este caso, sería común por accidente nada más, y propiamente singular [...]. Así, cuando distinguimos el bien común del bien particular,

Si tratta, invero, di un bene che, in quanto tale, è portatore di un valore oggettivo e normativo dipendente dalla sua stessa fondazione ontologica, esso, dunque, non è soggetto né al mutare del tempo, né al cambiamento dei costumi, né all'evolversi delle varie forme di governo, né ai movimenti della volontà, sia questa individuale, collettiva, maggioritario-democratica, lobbistica, statuale *et coetera*³⁷.

Per capire, allora, che cosa rappresenti in concreto il bene comune e per intendere le ragioni per le quali esso sia veramente bene e sia veramente comune, occorre preliminarmente dire quale sia la natura della persona e quale sia la natura della comunità politica. Ebbene, senza entrare troppo a fondo nelle questioni *de quibus*, possiamo immediatamente rilevare che la persona, come insegna Severino Boezio, è “*naturae rationalis individua substantia*”³⁸; il suo *proprium* ontologico, dunque, è dato dalla razionalità. Questa, ovviamente, non potendosi e non dovendosi ridurre né al calcolo hobbesiano, né alla capacità vitalistica di affermare l'auto-progettualità mounieriana³⁹, si sostanzia –diremo sinteticamente– nella “attitudine” della persona medesima a cogliere l'essere in sé delle cose, avendone inte-

no entendemos que aquél no sea el bien de los particulares, porque si no fuese el bien de los particulares no sería verdaderamente común” (De Koninck, C. *De la primacia del bien común contra los personalistas*. Ob. cit., 27 e s.).

37 *Viceversa* –lo abbiamo cennato *supra*–, il bene pubblico è per sua stessa definizione dipendente dalla volontà dello Stato; esso, in altri termini, deriva e dipende dal contenuto delle cc.dd. fonti del diritto e muta col mutare di queste. Invero “per lo ‘statualismo’ [cioè –potremmo dire– per la c.d. modernità forte di matrice rousseauiana (nda)] è ‘bene pubblico’ tutto ciò che va a vantaggio dello Stato in quanto tale (il diritto si confonde così con la ‘ragion di Stato’)” [Kojève, A. (1989). *Linee di una fenomenologia del diritto*. Milano. Jaca Book, 115].

38 Boezio, S. (1882-1891). “*Liber contra Eutichen et Nestorium* (De persona et duabus naturis)”, c. 4. In Migne, G. P. (a cura di). *Patrologia latina*. Parigi. Garnier, LXIV, 1343.

39 È noto, infatti, che per Mounier “la persona è un attività [anziché un ente in sé (nda)] vissuta come autocreazione, comunicazione e adesione che si coglie e si conosce nel suo atto, come movimento di personalizzazione” [Mounier, E. (1952). *Il personalismo*. Milano. Garzanti, 8]. Danilo Castellano, criticando la *Weltanschauung* (liberal-radical) personalista propria della *post-modernità* politico-giuridica, opportunamente rileva che il personalismo contemporaneo “va sì oltre la dottrina liberale (che lascia tutto nelle mani dell'individuo, garantendogli la possibilità d'iniziativa e alcuni diritti essenziali), ma per consentire la sua effettiva, piena e universale realizzazione. Il personalismo contemporaneo propone, infatti, di assicurare alla persona la realizzazione dei suoi desideri e dei suoi progetti, di tutti i desideri e di tutti i progetti, per mezzo dello Stato [...]: l'ordinamento giuridico [che in questo caso non sarebbe affatto ordinato, né, tantomeno ordinante, men che meno ordinato secondo i principii del giure e ordinante gli stessi (nda)] deve, in questa prospettiva, garantire le condizioni formali e sostanziali dell'eguaglianza nella diversità e alla diversità delle opzioni, ritenute tutte legittime [anzi... proprio insindacabili, ben oltre, quindi, rispetto alla c.d. eguaglianza illuministica (nda)], perché tutte consentirebbero alla persona il suo sviluppo e la sua piena realizzazione” [Castellano, D. (2007). *L'ordine politico-giuridico “modulare” del personalismo contemporaneo*. Napoli. Edizioni Scientifiche Italiane, 11].

lligenza del fine, e ad adeguare la propria condotta secondo una volontà sempre cosciente e consapevole.

La natura razionale dell'essere umano, la quale punto lo discerne da ogni altro ente e la quale ne fonda la soggettività propriamente detta, pertanto, dà contenuto al di lui bene sul piano ontologico (dell'essere): il bene della persona, infatti, è rappresentato *ex se* dall'ordine proprio della sua natura, eppertanto esso è rappresentato dall'ordine razionale, quale ordine colto dalla ragione intesa in senso contemplativo⁴⁰. Ciò non significa –si badi– che la persona umana sia deterministicamente necessitata, per natura, ad agire razionalmente: essa, infatti –salvo i casi di c.d. incapacità naturale– proprio perché dotata di ragione, è libera nel senso del libero arbitrio, è –diremo– *compos sui et suorum*, sicché essa stessa può anche agire –come spesso accade– contro ragione, cioè contro la sua stessa natura, ma questo –ecco il punto– non incide sulla verità del suo bene, sulla verità, cioè, del bene della ragione, onde la persona che si comporti irrazionalmente, per quanto lo faccia “nella libertà (negativa)”, fa il male, fa il suo male, fa ciò che è contrario alla sua essenza ontologica (natura), fa, infine, ciò che la deprime rendendola peggiore rispetto agli stessi animali, i quali, invece, sono sempre come devono essere, essendo guidati dall'istinto ed essendo privi di libero arbitrio.

Da questo, allora, si può evincere –pur nella assoluta brevità del discorso– la natura della comunità politica, la quale è –come insegna Aristotele– “comunità di [uomini (nda)] liberi”⁴¹, essa è –si può aggiungere– “comunanza di famiglie e di stirpi nel vivere bene [e (nda)] il suo oggetto è un'esistenza pienamente realizzata”⁴². È chiaro, infatti, che la comunità politica, essendo comunità di uomini, sia comunità di soggetti che condividono la medesima natura, onde il “vivere bene” di essi, come anche la di loro piena realizzazione, altro non è e altro non può essere, se non il vivere secondo la natura che è comune a tutti loro, la quale natura, come abbiamo testé detto, è proprio quella razionale, quella, cioè, che consente l'intelligenza dell'essere in sé delle cose e il responsabile adeguamento della condotta

40 Scrive opportunamente Ramirez che “la sociedad politica es una sociedad humana perfecta. Sociedad de hombres, no rebaño, no piara, no manada de bestias. La sociedad humana no debe contradecir a la naturaleza del hombre, sino que debe fundarse en ella y serle en todo conforme [...] filosóficamente hablando, el hombre es un animal racional: un animal que entiende, que discurre, que razona [...] un animal que posee una alma racional, es decir, dotada de razón e inteligencia por la cual es capaz de trascender lo singular y particular” (R. P. S. Ramírez. *Pueblo y gobernantes al servicio del bien comun*. Ob. cit., 13 e s.).

41 Aristotele. *Politica*. Ob. cit., p. 84 (1279 a).

42 *Ivi*, pp. 88 e s. (1280 b – 1281 a). L'Autore prosegue affermando che “è questo [*id est*, quello propriamente politico (nda) ...] il vivere in modo felice e bello. E proprio in grazia delle opere belle [...] si deve ammettere l'esistenza della comunità politica” (*ibidem*).

(*rectius*, del libero arbitrio) alla natura di esse. Il fine quindi della comunità politica e con esso il suo bene oggettivo non possono dipendere da un'opzione sovrana –nemmeno se questa derivi dai processi algebrici della moderna democrazia⁴³– il fine e il bene della comunità politica, infatti, in altro non si palesano, se non nel “consentire” e se necessario imporre agli uomini di vivere nell'ordine proprio della loro natura, di vivere, dunque, nell'ordine della ragione, adeguando la loro condotta al dovere-essere espresso dalla loro stessa essenza. Ecco dunque che il bene comune qui veramente si esprime in tutto il suo valore normativo e regolativo del consorzio umano e in tutta la sua sostanza di bene, che, essendo proprio di ciascun uomo, è comune a tutti gli uomini ed è coesenziale sotto il profilo ontologico e teleologico alla comunità politica⁴⁴.

5. Personalità o “animalità”?

L'ultima e più ambigua declinazione del bene comune che abbiamo *supra* citata, facendo sempre riferimento all'analisi proposta da Danilo Castellano, è quella “offerta” dal Catechismo della Chiesa Cattolica, il quale, a sua volta, riprende *in parte qua* il testo della Costituzione apostolica *Gaudium et spes*⁴⁵.

Tale definizione –come è noto– considera il bene comune alla stregua dello “insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono ai grup-

43 *Id est* della democrazia intesa –come insegna Castellano– come fondamento e non solo come forma del Governo politico. Danilo Castellano, infatti, ebbe modo di precisare che “la democrazia come forma di governo ritiene che la libertà sia valore in quanto mezzo; la democrazia come fondamento del governo ritiene, invece, che la libertà [negativa (nda)] sia valore in quanto fine. La democrazia come forma di governo antepone il bene alla libertà; la democrazia come fondamento del governo fa della libertà il bene supremo. La prima, poi, deve ritenere che criterio della libertà sia la verità [oggettiva (nda)]; la seconda che la libertà, per essere tale, non debba avere alcun criterio che vincoli la volontà” [Castellano, D. (2010). *La politica tra Scilla e Cariddi. Augusto Del Noce un filosofo della politica attraverso la storia. Un dialogo mai interrotto*. Napoli. Edizioni Scientifiche Italiane, 71], infatti “lo spartiacque è dato dalla grande divisione tra democrazia come forma di governo in vista del bene comune e democrazia come fondamento del governo che, sulla base del consenso (inteso come mera adesione senza razionale giustificazione a un progetto qualsiasi) legittima qualsiasi fine” (cfr. Castellano, D. *Costituzione e costituzionalismo*. Ob. cit., 88 e s.).

44 Infatti: “[...] compito della politica [intesa, ovviamente, come *ars politica* (nda)] è la ricerca del bene comune, cioè del bene proprio di ogni uomo in quanto uomo e in quanto bene proprio di ogni uomo, comune a tutti gli uomini. Il che impone al politico il dovere di conoscere chi è l'uomo, il suo ordine metafisico ed etico, i suoi doveri e i suoi diritti” (Castellano, D. *La politica tra Scilla e Cariddi. Augusto Del Noce un filosofo della politica attraverso la storia. Un dialogo mai interrotto*. Ob. cit., 48).

45 Cfr. Concilio Vaticano II, Cost. past. *Gaudium et spes*, 26: AAS 58 (1966) 1046.

pi, come ai singoli membri, di raggiungere la propria perfezione⁴⁶, in altri termini si potrebbe anche dire, rimanendo nella “possibile ambiguità” del testo, che il bene comune sarebbe dato dalle condizioni socio-politico-giuridiche, le quali consentano all’essere umano il libero sviluppo della sua personalità.

Il problema, però e con esso l’ambiguità cui facevamo cenno, sono legati al significato che assume il termine “perfezione”, o, se si preferisce, al significato che assume l’espressione “libero sviluppo della personalità”.

È chiaro –lo precisiamo subito per evitare equivoci– che al di là di “silenzii e [...] indicazioni operative discutibili”⁴⁷, il magistero della Chiesa, in continuità (faticosa) con la propria Tradizione, intenda il significato teleologico della perfezione nel senso della natura umana, nel senso, cioè, del compimento attuale e concreto dell’essere-in-sé del soggetto(-ens) umano, quindi nel senso “dell’ordine inscritto da Dio anche nella persona”⁴⁸, di talché le condizioni cui si riferisce il testo citato, altro non potrebbero essere che quelle proprie della comunità politica classicamente intesa, quelle, infine, che consentono e che impongono all’uomo di vivere... umanamente, di condurre una vita ordinata secondo il fine che gli è ontologicamente proprio. Sicché il c.d. libero sviluppo della personalità, in questo caso, non sarebbe quello volontaristico-mounieriano proprio del personalismo moderno, quello che concepisce la libertà come negativa⁴⁹ e la personalità come (auto-) progetto, ma sarebbe quello ontologico, quello, cioè, che consente al soggetto *compos sui* l’esercizio del diritto all’autodeterminazione dell’*esse*, cioè l’esercizio del diritto all’autodeterminazione della propria volontà, sì libera, ma non negativamente libera; cioè libera in quanto sostanziantesi nell’esercizio di un’opzione, ma nel contempo qualificata dall’umanità propria dell’autore di essa sul piano metafisico, eppertanto qualificata dall’essere *in se* razionale; dall’essere, finalmente, un’opzione *in se* legittima⁵⁰.

46 *Catechismo della Chiesa Cattolica*, § 1906. Riportiamo il testo originale in latino “*summam earum vitae socialis conditionum, quae tum coetibus, tum singulis membris permittunt ut propriam perfectionem plenius atque expeditius consequantur*”.

47 Castellano, D. (2017). “Il bene comune e le sue contraffazioni”. In *Bollettino di dottrina sociale della Chiesa – Le ragioni del bene comune*. Siena. Cantagalli, 18.

48 *Ibidem*.

49 *Ergo* il diritto di autodeterminazione come “diritto” all’assoluta autodeterminazione del *velle* [cfr. Di Marco, R. (2017). *Autodeterminazione e diritto*. Napoli. Edizioni Scientifiche Italiane] e la libertà come libertà negativa, cioè, in termini hegeliani, come libertà-liberantesi “determinata in sé e per sé, perché essa non è altro che l’autodeterminarsi” [Hegel, G. W. F. (1965). *Lezioni sulla filosofia della storia*. Firenze. La Nuova Italia, 197 e s.].

50 Il già citato Ramírez, per esempio, correttamente scrive che “la sociedad política perfecta es postulada por la misma naturaleza del hombre para el completo desarrollo de su personalidad. Nace de las más íntimas exigencias de nuestra naturaleza racional y culmina en el bien común de los hombres asociados, que en ella encuentran las posibilidades y las facili-

Tuttavia, una distorta lettura di questa “definizione” e una sua interpretazione in senso *πάν*-liberale, se non addirittura radical-liberale, porta a intendere il bene comune in una forma ancora più nihilistica e ancora più vitalistica rispetto a quella che sottostà alla dommatica del bene privato (vetero-liberalista) e che abbiamo identificata con la libertà negativa dei singoli individui di operare entro i limiti della loro *property* lockiana⁵¹.

Qualora, infatti, le condizioni per raggiungere la “perfezione” e dunque per liberamente sviluppare la propria “personalità” venissero intese al modo –per esempio– di *von Hayek*, come “ordine astratto che in una società libera [...] lascia (nda) indeterminato il grado in cui i molteplici bisogni particolari saranno soddisfatti”⁵², ciò porta *tout-court* alla modularità (e al disordine) strutturale del personalismo contemporaneo⁵³, il quale punto concepisce la perfezione del soggetto come piena e compiuta realizzazione della di lui volontà negativamente libera e la personalità di esso come autenticità (del volere) heideggerianamente intesa⁵⁴, come pulsione vitalistica, come –potremmo dire– felicità kantiana che egli esprime, per sé, nell’*hic et nunc* del suo

dades, esto es, los medios necesarios y convenientes, para conseguir el completo desarrollo de su personalidad natural de hombres y, por tanto, su felicidad terrestre y temporal de la vida presente” (R. P. S. Ramírez. *Pueblo y gobernantes al servicio del bien comun*. Ob. cit., 53).

51 È stato opportunamente rilevato, in merito, che “la desintegración del bien común está directamente relacionada con el desconocimiento de su primacía sobre un concepto distorsionado de bien individual o de ‘no interferencia’ sobre el individuo, el cual a su vez implica entender a la persona como un todo, como una totalidad, que se basta a sí, y en cuya existencia se agota su bien” (Ordóñez Maldonado, A. “Personalismo, libre desarrollo de la personalidad y disolución del bien común”. In Ayuso, M. (a cura di). *El bien común*. Ob. cit., 100 e s.).

52 F. A. von Hayek (1986). *Legge, legislazione, libertà*. Milano. Il Saggiatore, 323.

53 Infatti “il personalismo contemporaneo è fortemente ipotecato dalla cultura di origine protestante che ha generato la soggettività moderna, vale a dire il soggettivismo nihilistico [...] così la persona della modernità ‘debole’, come lo Stato della modernità ‘forte’, si è eretta a sovrano nel senso bodiniano del termine: essa ‘riconosce’ esclusivamente la propria ‘signoria’ e afferma il proprio potere, ritenuto costitutivo del diritto [...]. L’ordine politico-giuridico ‘modulare’ del personalismo contemporaneo si rivela un surrogato del vero ordine, indispensabile a ogni persona e a ogni società [...]. L’ordinamento giuridico [allora (nda)] altro non sarebbe che un provvisorio ‘regolamento’ subordinato alle sempre mutevoli ‘decisioni’ della persona e, quindi, delle persone” (Castellano, D. *L’ordine politico-giuridico “modulare” del personalismo contemporaneo*. Ob. cit., 13 e ss).

54 È stato opportunamente osservato che per Heidegger “essere autentico significa essere autentico nel mondo, accettare le cose nel mondo come meramente fattuali e il proprio essere come meramente fattuale [...] siamo, in ultima analisi, di fronte alla mera fatticità o contingenza” [Strauss, L. (1998). “Introduzione all’esistenzialismo di Heidegger”. In Volpi, F. (a cura di). *Su Heidegger, cinque voci ebraiche*. Roma. Donzelli, 12], infatti –scrive Heidegger stesso– “l’esserci per essenza è via via la propria possibilità [onde (nda)] questo ente può nel suo essere ‘scegliere’ sé stesso, conquistarsi, perdersi, o conquistarsi solo ‘in apparenza’. Esso può essersi perso o non ancora conquistato, solo in quanto è per sua essenza possibilità di essere autentico, cioè a sé proprio” [Heidegger, M. (2011). *Essere e tempo*. Milano. Mondadori, 69].

atto volitivo. Sicché, in un tale contesto, viene proprio a mancare in termini radicali e assoluti –come implicitamente afferma Taylor, per esempio– uno spazio concettuale, il quale consenta anche solo di tratteggiare il contenuto del bene comune, o, per meglio dire, il contenuto comune del concetto di bene (o anche soltanto del paradigma del benessere)⁵⁵.

Il personalismo contemporaneo, invero, il quale permea gli Ordinamenti giuridici del nostro, soprattutto attraverso le strutture concettuali del costituzionalismo, intende il bene comune non alla stregua di un bene che ha in sé stesso una sostanza ontologica determinata dall'essere-in-sé della persona e dal suo ordine metafisico, quanto piuttosto alla stregua di un accordo socio-politico-giuridico sui meri mezzi che lo Stato stesso deve predisporre per gli individui, al fine di consentire a ciascuno di loro la realizzazione contingente del proprio auto-progetto⁵⁶, in altre parole... l'esercizio attuale del proprio diritto all'assoluta autodeterminazione del *velle*. Vero è, infatti, che se –come afferma Kant– “ognuno può ricercare la sua felicità per la via che a lui sembra buona”⁵⁷, in quanto la felicità dell'uomo è slegata dalla sua natura e dipende solo dalla sua volontà autodeterminatesi, la condotta umana deve ritenersi “conforme al diritto” non quando essa sia in sé giuridica, in sé razionale, in sé buona, bensì “quando, per mezzo di essa [...] la libertà dell'arbitrio di ognuno può coesistere con la libertà di ogni altro”⁵⁸, la qualcosa –è evidente– impone proprio di considerare il diritto stesso e l'Ordinamento giuridico nel suo complesso come un mero “insieme

55 Taylor, infatti, sostiene che “una società liberale debba [congiuntivo nostro (nda)] rimanere neutrale [*id est*, indifferente sul piano sostanziale (nda)] riguardo alla vita buona [...] poiché in essa (nda)] non c'è posto per una nozione pubblica del bene” (Taylor, C. “La politica del riconoscimento”. In Habermas, J. - Taylor, C. *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*. Ob. cit., 44 e s.), *ergo* –ricaviamo noi, parafrasando l'Autore– non c'è posto per una nozione né di bene comune *in se*, né di bene ↔ benessere privato, quale obiettivo operativo dello Stato-ordinamento che sia diverso dal mero “piano formale” di conformazione delle *properties* individuali, ovverosia dalla mera definizione esterna dei limiti della c.d. *privacy* soggettiva. Questo, ovviamente, porta –come osserva Castellano– “all'indifferentismo che, sul piano politico-giuridico, è costretto a sua volta a individuare il criterio di [e della (nda)] legittimità nel consenso modernamente inteso” (Castellano, D. *La verità della politica*. Ob. cit., 74); esso, infatti, proprio serve a rendere “legittima” (ovviamente solo sotto il profilo operativo) la normazione amministrativo-geografica che definisce gli ambiti del “privato”, o, per meglio dire, con le parole dell'art. 8 C.E.D.U., gli ambiti della “*privée et familiale*”.

56 Ciò significa, allora, che in siffatto contesto “el ordenamiento jurídico, para legitimarse, habría debido encontrar el consenso [...] de los ciudadanos [...] giacché (nda) lo público no debe tener opinión alguna acerca de la vida buena, sino que al contrario debe ser absolutamente indiferente” (Castellano, D. “¿Qué es el bien común?”. In Ayuso, M. (a cura di). *El bien común*. Ob. cit., 18 e s.).

57 Kant, I. “Sopra il detto comune: questo può essere giusto in teoria ma non vale per la pratica”. In Kant, I. *Scritti politici*. Ob. cit., 255.

58 Kant, I. *Metafisica dei costumi*. Ob. cit., 34 e s.

delle condizioni per mezzo delle quali l'arbitrio dell'uno può accordarsi con l'arbitrio dell'altro"⁵⁹. E in ciò risiede –com'è evidente– la dissoluzione totale e radicale e della comunità politica e della convivenza civile, tutto riducendosi a una mera vicinanza geografica tra ἄτομοι.

In questo senso, allora e cioè nel senso di un Ordinamento strutturato e concepito per favorire quello che Ordóñez-Maldonado acutamente chiama “el libre desarrollo de nuestra animalidad”⁶⁰ e che, con altra espressione, potrebbe anche definirsi diritto all'assoluta autodeterminazione del *velle*, va letta e intesa proprio la dottrina costituzionalistica del nostro tempo e la sua costante evoluzione⁶¹. Essa, infatti, esplicitamente (come per esempio nell'art. 16 della Costituzione colombiana, nell'art. 10 della Costituzione spagnola *et coetera*) o implicitamente (come, sempre per esempio, nell'art. 2 della Costituzione italiana⁶²), si caratterizza e si qualifica segnatamente per la sua vocazione a consentire e a promuovere, nel massimo grado possibile, i “diritti soggettivi” modernamente intesi –si pensi ai cc.dd. diritti civili e alle varie “generazioni” di essi, secondo l'analisi bobbiana– i quali siano funzionali al libero sviluppo vitalistico di una personalità orba dello statuto ontologico suo proprio, in quanto riducendosi al mero compimento dei progetti che la persona medesima ha confezionato per sé e per sé intende realizzare⁶³.

59 *Ibidem*.

60 Ordóñez Maldonado, A. (2003). *Hacia el libre desarrollo de nuestra animalidad*. Bucaramanga. Universidad Santo Tomás.

61 Invero nell'ambito dei moderni Ordinamenti giuridici “prevale [presente nostro (nda)] la linea *lato sensu* ‘liberale’ che assume [presente nostro (nda)] la libertà come indifferenza garantita [proprio (nda)] dall'ordinamento giuridico positivo [... talché si arriva alla concezione della libertà (nda)] in termini adalativi” (Castellano, D. *Ordine etico e diritto*. Ob. cit., 58).

62 È oramai consolidato l'orientamento della Corte costituzionale, secondo il quale la disposizione *sub* art. 2 Cost. dev'essere intesa, come detto nel testo, in guisa di norma a “fattispecie aperta”, vale a dire alla stregua di una norma sotto il cui spettro di protezione abbiano a ricadere, a seconda delle interpretazioni del Dettato costituzionale, di volta in volta date dalla Corte stessa, tutti i vari diritti subiettivi che l'Ordinamento contempli in sé e che siano anche latamente riconducibili alla *ratio tutelae* della *Weltanschauung* costituzionale. I Giudici costituzionali (italiani), invero, con riguardo all'art. 2 Cost., hanno riaffermato “il carattere di detto parametro quale norma a fattispecie aperta, diretta a recepire e garantire le nuove esigenze di tutela della persona” (6 Febbraio 2006, Corte Costituzionale, Sentenza N° 61, Presidente Marini, Redattore Finocchiaro). Conformemente la Corte costituzionale si era espressa già con le Sentenze N° 561/1987 (sulla c.d. libertà/identità sessuale); N° 139/1990 (sul c.d. diritto alla *privacy*); N° 346/1989 (sui cc.dd. diritti degli invalidi/disabili); N° 559/1989 (sul c.d. diritto all'abitazione).

63 È stato opportunamente rilevato, infatti, che “el bien público ha terminado por consistir más que en la conservación del Estado, en la configuración del orden en todos los niveles y en todos los grupos sociales, de manera que el caos de valores, de principios, de fines y de medios sea también un valor en sí mismo que el Estado ha de preservar” (C. Martínez-Sicluna

Bibliografía

- Aristotele (2000). *Etica nicomachea*. Milano. Bompiani, p. 53 – 1094 b.
- Aristotele. *Politica*. Roma-Bari, Laterza, 20057.
- M. Ayuso Torres (2004). *L'Àgora e la piramide*. Torino. Giappichelli, pp. 42 et 63.
- D. Castellano (1993). *La razionalità della politica*. Napoli. Edizioni Scientifiche Italiane.
- D. Castellano (1997). *L'ordine della politica*. Napoli. Edizioni Scientifiche Italiane.
- D. Castellano (2011). *Ordine etico e diritto*. Napoli. Edizioni Scientifiche Italiane, p. 31.
- D. Castellano (2002). *La verità della politica*. Napoli. Edizioni Scientifiche Italiane.
- D. Castellano (2013). “¿Qué es el bien común?”, in M. Ayuso (a cura di). *El bien común*. Madrid. Itinerarios – Fundación Elías de Tejada, pp. 13 – 25.
- A. Kojève (1989), *Linee di una fenomenologia del diritto*. Milano. Jaca Book, p. 115 .
- C. De Koninck (1952). *De la primacia del bien común contra los personalistas*. Madrid. Ediciones Cultura Hispanica, pp. 26 e s.
- R. Di Marco (2018). “Le paradoxe du bien-être contre le bien”, in *Catholica*. Parigi. *Catholica 140*, pp. 88 e ss.
- F. Galgano (2007). *La forza del numero e la legge della ragione*. Bologna. Il Mulino, pp. 7 e s.
- J. Habermas (2002). *Il futuro della natura umana*. Torino. Einaudi, p. 6.
- Martínez-Sicluna y Sepúlveda. “Las falsificaciones ideológicas del bien común”, in M. Ayuso (a cura di). *El bien común*, cit., p. 61.
- B. Montejano (2014), “Reportaje a Danilo Castellano”. in Centuriòn, Octubre – Noviembre 2014. Buenos Aires. Marcelo H. Loberto, p. 18.
- R. Pizzorni (2006). *Diritto, etica e religione*. Bologna. Edizioni Studio Domenicano, p. 557.
- J. J. Rousseau (2005). *Il contratto sociale*. Milano. Rizzoli, pp. 80 e s.
- C. Taylor (1998). “La politica del riconoscimento”. in J. Habermas – C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*. Milano. Feltrinelli, p. 51.
- San Tommaso. *De malo*. Art. I. Responsio.

y Sepúlveda. “Las falsificaciones ideológicas del bien común”. In Ayuso, M. (a cura di). *El bien común*. Ob. cit., 59).