

Más allá de la retórica. ¿Qué queda en pie del *bonum commune*?¹

Beyond rethorics. Is there anything left from the concept of *bonum commune*?

Ermanno Vitale
Dipartimento di Scienze Economiche e Politiche
Università della Valle d'Aosta (Italia)

Fecha de recepción 23/06/2021 | De aceptación: 11/10/2021 | De publicación: 23/12/2021

RESUMEN.

En el artículo se propone un recorrido a través de algunos clásicos de la filosofía política que dedicaron una especial atención al tema tradicional del *bonum commune* –desde los clásicos griegos hasta Schumpeter–, con el fin de dilucidar qué sentido podría tener hoy el «bien común» (en singular). Antes de ello, a la vista del debate sobre el tema relativamente reciente de los «bienes comunes» (en plural), el artículo propone distinguir, e intenta buscar terrenos de compatibilidad posible, entre bien común y bienes comunes, no sin antes hacer alguna observación crítica sobre estos últimos. En conclusión, parece necesario admitir que la destrucción schumpeteriana de la idea de bien común todavía resulta desafiante en la actualidad. Sin embargo, se sostendrá que la reivindicación del bien común como horizonte de la política y, al mismo tiempo, como terreno de confrontación y compatibilidad con las formas actuales de «benecomunismo», se puede entrelazar adecuadamente en los desarrollos más recientes del pensamiento de Luigi Ferrajoli.

PALABRAS CLAVE.

Bienes comunes; bien común; derechos humanos; democracia representativa; república.

ABSTRACT.

The article proposes an outlook over some classics of political philosophy, which payed a special attention to the traditional topic of *bonum commune*, from the Greeks to Schumpeter. The aim is to elucidate the sense that the concept of «common good» (in singular) might still have for us. Before that, in sight of the recent debate about «common goods» (in plural), the article proposes to distinguish –and tries to seek for possible compatibilities– between common good and common goods, and draws a critical view of the latter. In conclusion, the article states that Schumpeter's destruction of the very idea of common good remains a challenge for today's politics. Nonetheless, it will be argued that the claim for common good as an horizon for politics, as well as a field of confrontation and compatibility with the various contemporary trends of «benecomunismo», might be adequately framed within the recent theoretical contributions of Luigi Ferrajoli.

KEY WORDS.

Commons; common good; human rights; representative democracy; republic.

¹ Traducción de Luis Lloredo Alix (Universidad Autónoma de Madrid).

Sumario: 1. El bien común: ¿pura propaganda? 2. Bien común y bienes comunes («benecomunismo»). 3. El *bonum commune* en la filosofía política antigua. 4. El *bonum commune* en la filosofía política moderna. 5. *Bonum commune* y Constitución de la Tierra. 6. Bibliografía.

1. El bien común: ¿pura propaganda?

La investigación sobre el así llamado *bonum commune* es tan vieja como la política y como la reflexión acerca de la misma. En lo que atañe a la política práctica, o si se quiere a la política de los políticos (hoy rebautizados como profesionales de la política), basta observar que todos apelan con frecuencia al bien común. No hay ni un solo político que no se auto-erija en paladín del bien común y que no trate de defenderlo ante sus adversarios, a quienes suele descalificar como personas motivadas por mezquinos intereses privados. Obviamente, habría que definir qué puede considerarse como un «bien» para una colectividad en su conjunto o, mejor aún, para una comunidad, más allá y por encima de los conflictos que la atraviesan, ya sea de forma subterránea o a plena luz del día; además, cabría preguntarse acerca de para quién es verdaderamente común ese bien que se aspira encontrar. En definitiva, se trataría de saber a quién se incluye y a quién se excluye de la colectividad/comunidad cuyo *bonum commune* se está persiguiendo. Pero no podemos pretender que la comunicación política –los *spin doctor* que organizan las campañas electorales y que no son sino las grises eminencias de los políticos profesionales– tenga preocupaciones teóricas y escrúpulos morales. De lo que se trata, más bien, es de persuadir para vencer en el juego, cínico y sin escrúpulos, de la democracia «efectiva», tal y como la habían descrito Schumpeter y, antes aún, Bernays².

Ahora bien, si echamos una mirada de conjunto a la bimilenaria reflexión sobre la política, la pregunta respecto al *bonum commune* es, seguramente –por emplear las palabras de Bobbio– un tema recurrente, que normalmente se sitúa en el marco de otro tema recurrente, a saber: el problema de si hay y, en su caso, cuál es o cuál debería ser, la relación entre la ética –la ética pública– y la política.

² Las páginas de Schumpeter son archiconocidas. Un poco menos conocidas, pero no menos fulgurantes, son las de Edward Bernays: «El buen gobierno se puede vender a una comunidad como puede venderse cualquier otro bien de consumo. A menudo me pregunto si los políticos del futuro, como responsables de conservar el prestigio y la efectividad de sus partidos, no deberían procurar formar políticos que sean al mismo tiempo propagandistas». (BERNAYS, E., *Propaganda*, Sta. Cruz de Tenerife, Melusina, 2008, p. 130). La cita continúa afirmando que sería oportuno seleccionar a los jóvenes más brillantes y ponerlos «a trabajar en las producciones teatrales de Broadway», antes de encauzarlos a la carrera política. Es decir: la política como un bien de consumo que un vendedor avezado es capaz de colocar como cualquier otro producto, asimilándolo, además, a un género frívolo, el teatro ligero de Broadway: no creo que haya una forma más explícita para decir que el buen gobierno, es decir, el gobierno inspirado en el bien común, no existe, sino que es una ilusión.

Quizá un buen punto de partida podría ser el tercer libro de las *Historias* de Heródoto, en aquel pasaje (§§ 80-82) en el que se narraban las tribulaciones de tres dignatarios persas que, a la muerte de Cambises –cuyo reino había sido despótico y nefasto–, en un momento de incertidumbre política particularmente propicio para un momento constituyente, se preguntaban cuál podía ser la mejor forma de gobierno para Persia³. Y es que, en el fondo, la búsqueda de la mejor forma de gobierno no es sino la búsqueda de las instituciones más eficientes, más capaces de reconocer y promover el *bonum commune* de la colectividad o comunidad política.

2. Bien común y bienes comunes («benecomunismo»⁴)

Ahora bien, antes de proponerles –de proponerles– un *excursus* razonado sobre algunos clásicos de la filosofía política que dedicaron una especial atención al tema del *bonum commune*, y antes de intentar indicar qué es lo que podría considerarse como «bien común» (en singular) en un Estado democrático de derecho, me parece oportuno disipar un posible equívoco. Quizá mis intervenciones de los últimos años sobre el tema de los «bienes comunes» –en clave radicalmente crítica con las diversas doctrinas «benecomunistas»⁵– hayan podido generar la expectativa de que en esta ocasión va a retomarse la discusión –la polémica– una vez más. A decir verdad, tengo la impresión de que el interés por el tema de los «bienes comunes» ha mermado ya notablemente, lo cual podría ser una razón suficiente para no abordarlo otra vez más. Y, sin embargo, creo que conviene hacer un par de consideraciones al respecto,

³ Sobre este tema, el análisis de Bobbio sigue siendo iluminador: BOBBIO, N., *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Torino, Giappichelli, 1976, pp. 9-15.

⁴ N. del T.: La expresión «benecomunismo» ya ha alcanzado carta de naturaleza en el debate jurídico-político italiano. Dada la semejanza de las dos lenguas, considero preferible mantener el término en italiano, antes que buscar una perífrasis innecesariamente larga y compleja. Vid. *infra*.

⁵ En Italia el debate nació en 2007 a partir de los trabajos de la Comisión sobre Bienes Públicos, presidida por Stefano Rodotà (razón por la que se la conoce sintéticamente como Comisión Rodotà), instituida por el Ministerio de Justicia, con el objetivo de preparar un borrador de decreto legislativo para la modificación de las normas del código civil en materia de bienes públicos. Se trataba de proteger mejor algunos bienes públicos, que se consideraban funcionalmente necesarios para la garantía de los derechos fundamentales de la persona, y de repensar así la misma idea de propiedad pública. Pero a este objetivo enseguida se le agregó otro mucho más exigente, que probablemente terminó sustituyendo al anterior: el de diseñar una alternativa, una tercera vía que aspiraba a ir más allá de lo público y lo privado, superando tanto el modelo capitalista como el socialista. En esta empresa se aventuraron, entre otros, Ugo Mattei, Paolo Maddalena o Antonio Negri. Lamentablemente, en mi opinión, los frutos teóricos han sido decepcionantes. Para una discusión más amplia y mayores indicaciones bibliográficas, me permito reenviar a alguno de mis trabajos anteriores: VITALE, E., *Contro i beni comuni. Una critica illuminista*, Roma-Bari, Laterza, 2013; VITALE, E., «Distinguendo. Un'applicazione alla dottrina dei beni comuni», *Diritto e società*, n. 3, 2016, pp. 399-414. Vale la pena mencionar un libro no académico, cuyo título testimonia mejor que cualquier otro un anhelo revolucionario que, a falta de fundamentos teóricos adecuados, se transforma a su pesar en una pura ilusión propagandística: BERNOCCHI, P., *Benicomunismo. Fuori dal capitalismo e dal «comunismo» del Novecento*, Viterbo, Massari, 2012.

aunque sea brevemente, porque resultan útiles para distinguir entre «bienes comunes» y *bonum commune*.

La primera consideración es que los interrogantes que he formulado durante estos años a los defensores de los bienes comunes me parecen todavía actuales y pertinentes, además de totalmente eludidos. Los recupero aquí sucintamente, indicando sus puntos esenciales: en primer lugar, mientras que en economía está razonablemente claro qué son los *commons*⁶, ¿existe en el ámbito político-jurídico –más allá de los títulos más o menos fantasiosos o mesiánicos (más allá de lo público y lo privado, tiempo de bienes comunes...)– una definición mínima, pero convincente, de los bienes comunes? Creo que tal definición es necesaria, si tenemos en cuenta que éstos parecen abarcar desde los teatros hasta el agua, desde las antiguas costumbres de los usos cívicos hasta la Red, desde lo material a lo inmaterial. En segundo lugar, ¿para quién deben ser comunes los bienes comunes? ¿Cuál debe ser el «pueblo», la multitud, el colectivo o la comunidad de referencia? En tercer lugar, ¿quién administra tales bienes en nombre y por cuenta del colectivo/comunidad de referencia? ¿Y cómo se elegirán sus «administradores»? En cuarto lugar, la doctrina de los bienes comunes, así como la reformulación de la teoría de la propiedad que implica, ¿es compatible con el orden constituido por las constituciones democráticas de la segunda mitad del siglo XX –en especial la italiana–, o bien pretende ser una superación revolucionaria de las mismas? En quinto lugar, y por último: ¿acaso sustraer espacios y bienes a lo «público» (a los ayuntamientos, a las regiones, al Estado, quizá algún día a la Unión Europea...) para transferirlos a lo «común» no se traduce, en algunos casos, en una especie de «privatización»? Pensemos, por ejemplo, en un bien que originalmente pertenecía al ayuntamiento de Roma y que de repente pasa a pertenecer a una *parte* de los ciudadanos, por mucho que esta parte sea grande y que esté animada por las mejores intenciones; una parte que se convertirá entonces en la comunidad de referencia que cuida, posee o gestiona dicho bien⁷.

La segunda consideración que vale la pena subrayar es que los dos temas, bienes comunes y *bonum commune*, tienen poco o nada... en común. He intentado sugerirlo en los dos capítulos finales, de índole propositiva, de mi librito *Contro i beni comuni* (vid. *supra*, nota 5), lamentablemente sin mucho éxito. Todo el interés se dirigió a la *pars destruens*, que además se interpretó, erróneamente, como un

⁶ En la ciencia económica estándar, común es aquel bien que responde a los principios de «no rivalidad» y «no exclusividad».

⁷ Es el caso concreto del teatro Valle de Roma, que fue ocupado y erigido en símbolo de la lucha para llevar a cabo una «sociedad de los bienes comunes». El hecho de que esta aventura, ya concluida, tratase de adoptar la forma de la gestión privada de un bien público –cosa ya regulada por el derecho italiano, por otra parte– queda plenamente atestiguado en la propia idea de la «Fundación Teatro Valle».

enfrentamiento personal con Ugo Mattei. En la *pars construens*, completamente ignorada, intenté bosquejar –por supuesto a grandes líneas– una idea de *bonum commune* distinta de la doctrina de los bienes comunes, así como un programa político capaz de realizar, dentro de ciertos límites, la idea de *bonum commune*. Dicho de forma enormemente sintética, se trataba de tomar en serio el constitucionalismo de los derechos fundamentales. Era, además, el enésimo intento de dirigirse a la «izquierda», o a lo que quedaba de la izquierda, con propuestas útiles para que ésta pudiera repensarse, o quizá incluso para que reencontrase la brújula, que a mi juicio había perdido por completo. Siempre en mi opinión, por supuesto, las diversas doctrinas de los bienes comunes –reformistas o revolucionarias, es decir, más o menos radicales (desde Rodotà hasta Mattei, para llegar finalmente a Negri)– representaban, al contrario, la enésima ilusión de salvación y resurrección⁸.

Pero ya he escrito demasiado sobre mí y no me gustaría caer en divagaciones. La razón fundamental que distingue la reflexión sobre el *bonum commune* de la reflexión sobre los bienes comunes consiste en la diferente densidad histórica y teórica de la primera respecto de la segunda. Por un lado, está la investigación en torno al *bonum commune* –la pregunta sobre en qué consiste tal cosa y, antes aún, la incógnita respecto a si acaso existe algo semejante– que es, para decirlo al modo de Bobbio, un tema recurrente de la filosofía política, una suerte de horizonte permanente del pensamiento político occidental que, en buena medida, coincide con la pregunta sobre cuál es la mejor forma de gobierno para una colectividad o comunidad política. No importa la forma en que la declinemos: la idea de *bonum commune* siempre tiene que ver con la dimensión pública, con las instituciones políticas de una comunidad o colectividad organizada, en la que «común» es sinónimo de «público», como resulta evidente en la célebre definición ciceroniana de «res publica»: «Est igitur [...] res publica res populi; populus autem non omnis hominum coetus quoque modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione consociatus»⁹. Común es sinónimo de público y de político; es algo distinto de –y fundamentalmente opuesto a– lo privado y a lo corporativo, es decir, a los intereses particulares, tanto si éstos son estrictamente individuales como si son la expresión de grupos o cuerpos intermedios.

⁸ Cfr., a título de ejemplo, MATTEI, U., *Beni comuni. Un manifesto*, Roma-Bari, Laterza, 2011; HARDT, M., NEGRI, A., *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Milano, Rizzoli, 2010; RODOTÀ, S., «Beni comuni, una strategia globale contro lo human divide», en MARELLA, M. R. (a cura di), *Oltre il pubblico e il privato. Per un diritto dei beni comuni*, Verona, Ombre corte, 2012, pp. 311-32.

⁹ CICERÓN, M. T., *De republica*, libro I, § 39. Trad. castellana: «pues bien, república [...] significa 'cosa del pueblo', siendo 'el pueblo' no cualquier conjunto de hombres reunidos de cualquier manera, sino una asociación numerosa de individuos, agrupados en virtud de un derecho por todos aceptado y de una comunidad de intereses» (CICERÓN, M. T., *La República. Las leyes*, ed. De Juan M^a Núñez González, Madrid, Akal, 2012, p. 62).

La doctrina de los bienes comunes, en cambio, surge como una elaboración muy reciente y, desde muchos puntos de vista, políticamente balbuceante, institucionalmente inconsistente o por lo menos incompleta, carente de una teoría del poder y del conflicto articulada, o bien de una teoría de la obligación política y de sus eventuales límites. Es, además, y de forma paradójica, una doctrina profundamente deudora de quien estaría llamada a ser su adversaria irreductible: la ciencia económica estándar, el único ámbito en el que los «bienes comunes» encuentran, lo reitero, una definición que resulta clara. Mientras que existe una teoría consistente de los derechos fundamentales, no existe una teoría jurídico-política autónoma y consistente del «benecomunismo». Éste parece expresar, ante todo, un malestar difuso entre quienes han sido defraudados por el derrumbe (no importa si por implosión o por vaciamiento) de lo público, de su capacidad regulativa y redistributiva. El problema radica en el desmoronamiento del Estado social y de la democracia de partidos, que parecen impotentes frente al desmesurado poder del mercado y del ámbito de lo privado, donde por privado deben entenderse las grandes corporaciones, las enormes concentraciones económicas y financieras que se imponen sobre lo público, a menudo aniquilándolo o sustituyéndolo *in toto*, hasta el punto de que, a veces, el Estado ni siquiera logra ejercer un mero papel de gendarme. Y éste es un problema del que la doctrina de los bienes comunes no sería más que una manifestación, un síntoma, pero solo en apariencia una solución.

Contraoponer lo público y lo común, vaciar y debilitar el primero a favor del segundo (un segundo que, por otra parte, tiene contornos poco definidos y quizá un tanto impracticables) únicamente contribuye al juego del gran capital privado: en el mejor de los casos lo deja indiferente. La operación deseable, indudablemente ardua, consistiría en recualificar, en restituir la densidad y la credibilidad del ámbito de lo público, en desvincularlo de los abrazos letales del mercado, en hacer renacer con plenitud su función reguladora y redistributiva, porque ése es el único dique plausible frente a la desregulación de la *lex mercatoria*. Pese a ser consciente de la enorme dificultad de invertir o, al menos, de modificar el curso de un proceso aparentemente ineluctable, éste es el «contramovimiento» sobre el que nos invitaba a pensar (y a actuar) el final del lúcido y despiadado análisis de *Finanzcapitalismo*, de Luciano Gallino¹⁰.

Ocupar el Teatro Valle y gestionarlo durante algunos años, dando vida a un programa cultural, con independencia de si éste es de mayor o menor valor, no es una «restitución» al «pueblo» (¿a cuál?), sino, de hecho, una tentativa de «privatización» de un bien público, por mucho que nos pueda parecer mejor

¹⁰ GALLINO, L. *Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi*, Torino, Einaudi, 2011, en especial pp. 229-324.

que la alternativa existente, si ésta consistía en la transformación del teatro en una casa de apuestas o en un centro comercial¹¹.

Por otra parte, el derecho privado ya conoce formas mediante las cuales puede concederse el uso de un bien público a asociaciones de ciudadanos. Así pues, ¿dónde radicaría la gran novedad? En lo que se refiere a los así llamados bienes comunes inmateriales y/o de alcance planetario –a partir de la red–, hay cuestiones altamente problemáticas que crecen de forma exponencial, en proporciones similares a la retórica vacía que las acompaña. Por ejemplo, ¿quién debería conducir la lucha contra el oligopolio de la red? ¿Multitudes mitológicas o comunidades de base esparcidas a lo largo del planeta, que no pueden prescindir de las grandes plataformas para entablar contacto entre sí e intentar actuar de común acuerdo? Me parece que sería como si un prisionero pidiese una lima para cortar los barrotes de su celda y pretendiese huir gracias a la ayuda de su propio carcelero...

3. El *bonum commune* en la filosofía política antigua

Pero regresemos al tema del *bonum commune*, tal y como lo conocemos en la tradición de la filosofía política, es decir, como una suerte de faro del buen gobierno, como su criterio rector, sobre todo en el pensamiento político antiguo, caracterizado por el organicismo de Platón y Aristóteles, pero no sólo. También entre los modernos, cuando los vientos soplaron a favor del individualismo y el artificialismo contractualista, la idea de que la acción política está –o debería estar– enderezada a la realización del bien común estuvo bien presente. De entre las grandes figuras de los clásicos del pensamiento político que escribieron entre el humanismo y la edad moderna, quizá la única excepción es la del Maquiavelo del *Príncipe*, para quien la acción política parece instrumental a la adquisición y al mantenimiento del poder por parte del príncipe. Sin embargo, en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, es evidente el elogio de la tradición republicana, a saber, la anteposición del bien público respecto a los intereses particulares. Además, la corrupción de las costumbres se identifica en dicha obra como la primera causa de la decadencia de Roma; decadencia de la que la península itálica no se habría recuperado jamás, al menos hasta inicios del siglo XVI.

¹¹ Con el fin de celebrar aquella experiencia generosa y romántica, pero a la vez carente de fundamentos teóricos consistentes –ahora ya concluida–, apareció un librito, mientras la aventura todavía estaba en marcha, que merece ser recordado aquí: en el fondo explica, mejor que cualquier posicionamiento crítico, su muerte anunciada y su incapacidad de convertirse en modelo o en una concepción completa de la sociedad: AA. VV, *Teatro Valle occupato. La rivolta culturale dei beni comuni*, Roma, DeriveApprodi, 2012.

Volvamos a Platón. La *República* estaba enteramente encaminada, en el fondo, a refutar la solución de Trasímaco al problema de la justicia de la *polis*, una solución que identificaba el bien común con el bien de quien gobierna, sencillamente porque éste es el más fuerte y pretende orientar su actividad legislativa al mantenimiento de esta posición de superioridad: «y así, cada gobierno establece las leyes según su conveniencia: la democracia, leyes democráticas; la tiranía, tiránicas, y del mismo modo los demás. Al establecerlas, muestran los que mandan que es justo para los gobernados lo que a ellos les conviene, y al que se sale de esto lo castigan como violador de las leyes y de la justicia»¹². Sócrates trata de defender la causa del bien común, insinuando que el político es similar al médico, al capitán de una nave o a un pastor, cuya misión es cuidar del bien de quienes se encuentran subordinados. Pero Trasímaco le rebate: «porque piensas que los pastores y los vaqueros atienden al bien de las ovejas y de las vacas, y las ceban y cuidan mirando a otra cosa que al bien de sus dueños o de sí mismos»¹³; la realidad, en cambio, muestra que, exactamente al igual que los pastores, aquellos que de verdad ostentan el poder en una ciudad no lo ejercen en favor del rebaño o de los súbditos, sino en beneficio propio. La tiranía es la forma de gobierno en la que la teoría de Trasímaco se manifiesta de manera más acabada.

Es inútil perseguir a Trasímaco, intentando encontrar los puntos débiles, las tensiones y las aporías de su razonamiento. Se puede vencer alguna batalla, pero la guerra terminará perdida. Platón, por boca de Sócrates, sabe que, para derrotarlo, debe oponer a Trasímaco otro punto de vista, otra mirada acerca del valor y la esencia de la *polis*, de la vida comunitaria. Ésa es la concepción platónica de la justicia, la *oikeopragía* (438c8), la definición de *polis* justa como aquella en la que cada uno de sus componentes hace lo que le es propio, según aquella precisa «división del trabajo» que reproduce la división del alma individual entre reproductores de los recursos materiales (campesinos, artesanos, comerciantes), guerreros y gobernantes. A los gobernantes les compete un papel, que en realidad desearían declinar, derivado de su suma sabiduría, que les permite ver el orden cósmico y reproducirlo en el interior de la ciudad. La *kallipolis* –la buena ciudad– se orienta, por definición, a la realización del bien común, no a la utilidad del más fuerte, independientemente de quién sea éste en cada momento: el pueblo, los aristócratas o el tirano. Esta unidad armónica es tan indispensable que los individuos o los grupos disidentes, de cualquier título, terminan siendo eliminados o alejados; cercenados, en cualquier caso, del

¹² 338e del libro I de la *República*: PLATÓN, *La República*, introd. de Manuel Fernández-Galiano, trad. de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Madrid, Alianza, 1988, p. 78.

¹³ 343b del libro I de la *República*: PLATÓN, *La República*, cit., p. 85.

cuerpo sano de la comunidad: «¿tenemos, pues, mal mayor para una ciudad que aquello que la disgregue y haga de ella muchas en vez de una sola? ¿O bien mayor que aquello que la agrupe y aúne?»¹⁴.

La búsqueda del *bonum commune* exige, en la versión platónica, una extrema disciplina, tanto individual como colectiva, y una aceptación indiscutible de la jerarquía. La duración y la estabilidad de la *polis*, así como el bienestar individual que se desprende de la pertenencia a la propia clase «natural», dependen de la capacidad de reconocer e imponer en la *polis* la justicia como *oikeioprágia*. El alejamiento de este orden justo que, mediante alteraciones rápidas y sucesivas –timocracia, oligarquía, democracia– conduce hasta la abyección completa de la tiranía, o a la degeneración de la *kallipolis* en un orden político absolutamente injusto y criminal, pasa por la progresiva disolución del principio de la *oikeioprágia*. Y así, poco a poco, esta *oikeoprágia* termina siendo reemplazada por el orden de Trasímaco, según el cual lo justo es la utilidad del más fuerte; una utilidad que, sin embargo, en el medio y en el largo plazo, debilita de forma irreversible a la *polis*, condenándola a la locura auto-destructiva del régimen tiránico.

Las críticas de Aristóteles a Platón, que se encuentran en el segundo libro de la *Política* (1260b-1262b), son bien conocidas: apuntan directamente a la desarticulación del organicismo platónico, conjugándolo con unas ciertas dosis de pluralismo político y social. La *polis* no debe pensarse como una familia que impone una ética orientada a eliminar completamente la distinción entre público y privado, terminando por destruir la familia como institución; más bien, la *polis* se compone de familias y de comunidades parciales que representan perspectivas e intereses diversos y a veces divergentes; perspectivas e intereses que un buen régimen político no está llamado a aniquilar, sino más bien a sintetizar. El *bonum commune* es, en el fondo, la búsqueda política de esta síntesis, que pasa a través de la teoría de las formas de gobierno. En primer lugar, distinguiendo las formas virtuosas de las corruptas, precisamente sobre la base del interés particular de quien gobierna –típico de las formas corruptas–, que se contrapone al interés común que inspira la acción política en las formas virtuosas de gobierno. En segundo lugar, diseñando la arquitectura constitucional de la mejor forma de gobierno, que consiste, como es sabido, en una oportuna combinación de elementos –sociales, políticos, institucionales– extraídos de la constitución oligárquica y de la democrática. Se trata de dos constituciones que son malas por sí mismas, pero que Aristóteles asume, de forma realista, como las más difundidas, como aquellas entre las que oscilan las ciudades griegas, porque en el fondo se corresponden con la distinción fundamental entre ricos y pobres,

¹⁴ 462a-b del libro V de la *República*: PLATÓN, *La República*, cit.

que da pie al conflicto social y que se traduce en una inestabilidad político-institucional susceptible, en última instancia, de desencadenar la guerra civil, el auténtico mal a conjurar.

La *politeia*, como llama Aristóteles a la séptima y mejor constitución, nacida de la mezcla entre democracia y oligarquía, estaba precisamente pensada para realizar el *bonum commune*, entendido como un artificio constitucional o, mejor dicho, como un conjunto de arreglos institucionales que combinan el principio aristocrático-oligárquico de la elección de cargos, con el principio democrático de la participación y de la inclusión cívica (con excepción de los marginados, esa suerte de sub-proletariado que se consideraba sedicioso por naturaleza); un artificio constitucional, por cierto, que entiende el papel de la clase media como determinante para la duración y la estabilidad de la *polis*.

En todo caso, el bien común no consiste, ni para Platón ni para Aristóteles, en una clase distinta de bienes o en un conjunto de disposiciones a adoptar, sino en una arquitectura constitucional que debe diseñarse, ya sea mediante una utopía que confía a los sabios desinteresados la guía de la *kallipolis*, ya sea mediante una combinación ingeniosa de instituciones democráticas y oligárquicas, que genera paz y seguridad gracias al compromiso entre las dos ciudades, la de los ricos y la de los pobres.

4. El *bonum commune* en la filosofía política moderna

La modernidad política tiene origen, o por lo menos se puede explicar, como una inversión de paradigma: en el contractualismo de los siglos XVII y XVIII, el modelo individualista y artificialista toma el lugar del modelo organicista y naturalista preeminente en la filosofía política antigua. Desde Hobbes hasta Kant, aunque de formas y con ramificaciones muy diversas, el punto de partida de la reflexión es el individuo singular, que como tal es portador de intereses egoístas, o al menos privados. Sin embargo, esta mutación de paradigma no invalida la posibilidad de pensar la *res publica*, la *commonwealth*, en términos de bien común. El mismo Hobbes, que abría el *De Cive* desmontando la imagen aristotélica del hombre como animal social (o político), contraponiendo un individuo dedicado exclusivamente a la búsqueda de ventajas y honores, construye una teoría política que tiende a la búsqueda del bien común. La misma sociedad civil, o sea el Leviatán, es el bien común que el pacto de unión permite construir. La constitución del Estado como un sólido edificio que no se cierne sobre la cabeza de sus artífices y que es capaz de garantizar a los ciudadanos paz y seguridad es, por sí mismo, el *bonum commune*. Para darse cuenta de esto, observa Hobbes, basta comparar la sociedad civil con la condición precedente, con aquella ausencia de normas capaces de obligar más allá del fuero interno, característica del estado de naturaleza.

La comparación, que ocupa todo el primer apartado del capítulo décimo, termina así: «fuera de la sociedad civil dominan las pasiones, la guerra, el miedo, la pobreza, el abandono, la soledad, la barbarie, la ignorancia, la crueldad; dentro, las cosas que dominan son la razón, la paz, la seguridad, la prosperidad, la decencia, la convivencia, la elegancia, las ciencias y la benevolencia»¹⁵.

Un movimiento análogo –en el que, sin embargo, se sustituye la declarada necesidad del poder absoluto del soberano mediante una teoría de los límites de la obligación política– se encuentra en Locke y en Kant. Ahora bien, sin lugar a dudas, quien más alto cantó las alabanzas del *bonum commune* entre los contractualistas modernos fue Rousseau, que propuso la versión democrática del contractualismo en el *Contrato social*. Según el ginebrino, la voluntad general expresa el interés general y debe distinguirse con claridad de la simple voluntad de todos, que expresa la suma de las voluntades particulares. «La voluntad general es siempre recta y tiende siempre a la utilidad pública [...]; hay con frecuencia gran diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general; ésta se refiere sólo al interés común, la otra al interés privado, y no es más que una suma de voluntades particulares»¹⁶. Los intereses individuales, particulares, no son en sí mismos un mal, pero deben estar subordinados al interés general. Los ciudadanos concienciados en el espíritu del republicanismo lo saben a la perfección y, por lo tanto, encuentran con facilidad un acuerdo casi espontáneo en lo que atañe a los temas de interés colectivo: «si cuando el pueblo suficientemente informado delibera, no tuvieran los ciudadanos ninguna comunicación entre ellos, del gran número de pequeñas diferencias resultaría siempre la voluntad general, y la deliberación sería siempre buena. Pero cuando se forman facciones, asociaciones parciales a expensas de la grande, la voluntad de cada una de esas asociaciones resulta general en relación a sus miembros, y particular en relación al Estado»¹⁷.

Rousseau no era tan ingenuo como para infravalorar la potencia de los intereses y de las pasiones particulares. Cuando se dedica a discutir acerca del gobierno, es decir, sobre el papel del ejecutivo en su república ideal, aclara muy bien que la fuerza de las cosas propende a la disolución del espíritu republicano. Los intereses corporativos y personales de los magistrados, poco a poco, se van sobreponiendo al interés general: «así como la voluntad particular obra continuamente contra la voluntad

¹⁵ HOBBS, T., *De Cive*, capítulo 10, §1, trad. de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza, 2000, p. 174.

¹⁶ ROUSSEAU, J.-J., *El contrato social*, trad. de Consuelo Berges, introd. de Antonio Rodríguez Huéscar, Madrid, Orbis, 1984, p. 176 (libro II, capítulo III).

¹⁷ *Ibidem*, p. 176 (libro II, capítulo III).

general, el gobierno actúa continuamente contra la soberanía. Cuanto más intensamente lo hace, más se altera la constitución, y como no hay aquí otra voluntad de cuerpo que, resistiendo a la del príncipe, la equilibre, tarde o temprano ha de ocurrir que el príncipe termine por oprimir al soberano y rompa el tratado social»¹⁸.

Y así, como observará Kelsen al corregir los rasgos utópicos de la democracia roussoniana –con el fin de hacer de ella una hipótesis política y jurídicamente practicable–, habrá que resignarse al hecho de que, como el Estado representa el interés común, por encima de los intereses de los cuerpos intermedios y de los partidos políticos, tal interés expresa simplemente «la comunión de los intereses materiales»¹⁹, es decir, una especie de mínimo común denominador de las voluntades particulares en razón de su poder y de su influencia económica e ideológica. De hecho, agrega Kelsen, «los Estados históricos representan casi siempre, bajo la aureola ideológica de que se rodea todo poder, organizaciones puestas al servicio de los intereses del grupo gobernante. Su pretensión de obrar como instrumentos del interés colectivo de una comunidad solidaria significaría en el mejor caso tomar el ideal por la realidad; pero, por regla general, no pasan de idealizar la realidad por motivos políticos, o sea de pretender justificarla»²⁰.

Si el proyecto kelseniano de democracia representativa se mueve en las coordenadas –rectificadas– de la utopía roussoniana, el elitismo democrático o, si se quiere, la teoría económica de la democracia de Schumpeter, aspira a barrer el suelo bajo los pies del *Contrato social*, a vaciarlo de sus fundamentos; fundamentos que estaban constituidos, precisamente, por la afirmación de que existe, o debe existir, un yo común y una voluntad general axiológicamente superiores a los intereses particulares. Según Schumpeter, la doctrina clásica de la democracia, basada en la alianza de bien común y voluntad popular, no sólo deberá revisarse mediante el paso de la participación directa a la representación, sino que deberá ceder el paso, decididamente, a «otra doctrina de la democracia» más realista.

Se cierra así el círculo y vuelve a presentarse ante nuestros ojos, si bien en modalidades y tiempos dilatados –y en orden inverso– el viejo pero siempre potente y actual desafío que Trasímaco lanzó a Sócrates en la República platónica. El bien común, como la justicia, no existe sino como representación

¹⁸ *Ibidem*, pp. 218-219 (libro III, capítulo X).

¹⁹ KELSEN, H., *Esencia y valor de la democracia*, trad. de la 2ª ed. alemana por Rafael Luengo Tapia y Luis Legaz y Lacambra, Barcelona-Buenos Aires, Labor, 1934, cap. 2.

²⁰ *Ibidem*, p. 42.

de la utilidad del más fuerte, de la élite en el poder: éste es también, en el fondo, el desafío que Schumpeter planteó tanto a Rousseau como a los utilitaristas, así como a sus seguidores (más o menos radicales, más o menos tibios) en el siglo XX.

La argumentación schumpeteriana es compleja. Ocupa todo el capítulo veintiuno de *Capitalismo, sociedad y democracia*, y se basa en destruir la idea de que es posible transitar desde la (micro)economía a la política mediante la figura del actor racional –ficticia desde todos los puntos de vista–, que es sustituida por las pulsiones irracionales que dominan a los individuos, a medida que nos movemos desde las decisiones en la esfera privada a las que integran la esfera pública o colectiva. En su núcleo duro, la oración fúnebre del bien común se contiene en un par de frases lapidarias, similares a las que Platón puso en boca de Trasímaco en su día: «no hay tal bien común, unívocamente determinado, en el que todo el mundo pueda estar de acuerdo o pueda hacerse estar de acuerdo en virtud de una argumentación racional. Esto no se debe primordialmente al hecho de que algunos puedan querer cosas distintas del bien común, sino al hecho mucho más fundamental de que, para los distintos individuos y grupos, el bien común ha de significar necesariamente cosas diferentes»²¹. Una colectividad política, en última instancia, no puede expresar una voluntad general, sino sólo una suma, una agregación de voluntades particulares, que además son absolutamente dispares en cuanto a su potencia. La deconstrucción teórica de la ilusión metafísica que representa el interés general de la que hablaba Kelsen, que sin embargo dejaba abierto un resquicio para el compromiso honesto de realizar el bien común en sede política, en concreto en sede parlamentaria –compromiso en el que, en el fondo, podía reconocerse una especie de interés general descafeinado, liberado de su dimensión trascendente, totémica– se ha llevado así hasta sus últimas consecuencias. Para Schumpeter, también ese «compromiso honesto» de matriz kelseniana era una ficción; se trataba del último intento por salvar, bajo el ropaje del compromiso entre mayoría y minoría parlamentarias, el venerable concepto del *bonum commune*.

Naturalmente, Schumpeter no niega que exista un manojito de reglas del juego incluso en la doctrina realista de la democracia; un manojito de reglas que, precisamente, podría constituir el bien común de una colectividad. Pero se ha reducido verdaderamente al mínimo. El recambio de las élites debe tener lugar mediante el voto popular, que se conquista sin hacer uso de la violencia, pero los maquiavelismos, los fraudes y los engaños son elementos que se reconocen explícitamente como parte fisiológica de la

²¹ SCHUMPETER, J. A., *Capitalismo, socialismo y democracia*, Barcelona, Folio, 1996, tomo II, cap. 21, § 1, p. 321.

propaganda; son la sal de la lucha política. En definitiva –aparte de un contradictorio elemento ético: el presunto sentido de Estado de los políticos profesionales, muchas veces mencionado por Schumpeter y por Bernays–, no hay gran cosa sobre derechos de la persona y del ciudadano en la limitación y la constitucionalización del poder y de la lucha para adquirirlo.

5. *Bonum commune* y Constitución de la Tierra

Tratemos de concluir. ¿Qué es lo que queda del *bonum commune*, si es que algo queda, después de que Trasímaco y Schumpeter –pero en realidad toda la bimilenaria tradición del realismo político– hayan demolido la retórica que le es propia?

Quizá, entre la *polis* orgánica que desde Platón en adelante ha sido objeto de todo tipo de anhelos – aunque diversos–, y las teorías comunitaristas contemporáneas –que también el «benecomunismo» ve con buenos ojos–, pasando por la reducción atomística, o thatcheriana, de la sociedad entendida como un agregado de intereses parciales de grupos e individuos, el auténtico «tertium datur» del *bonum commune* nos viene dado –perdón por la redundancia– por el constitucionalismo de los derechos fundamentales en sus distintos niveles: nacional, europeo, global. Un núcleo fuerte formado por derechos de la persona y del ciudadano –derechos de libertad, políticos y sociales– cuyo significado no sólo es poner límites a los poderes políticos, económicos e ideológicos, sino también asegurar ese bien tanpreciado que es la cohesión social. Tal vez aquí sea donde descansa el sentido institucional y laico, vacío de toda retórica, de lo que a veces definimos como *bonum commune*. En sociedades que se han vuelto vertiginosamente desiguales, una vez concluidas las «tres décadas gloriosas» del compromiso entre capital y trabajo, como se resume en el último informe Oxfam²², este bien ha ido desfigurándose cada vez más, y las consecuencias podrían ser todavía más devastadoras de lo que ya cabe ver ante nuestros ojos.

Las constituciones europeas de la segunda mitad del siglo XX, y la italiana en particular, pese a todos sus defectos y sus titubeos, habían logrado allanar un camino de inclusión y de reducción de las desigualdades, que fue interrumpido hacia el final de los años setenta y que, poco a poco, se ha transformado de hecho en lo contrario. Para tratar de romper de nuevo el círculo vicioso, necesitamos

²² He aquí unos pocos datos del informe anual de Oxfam, a modo de síntesis (20 de enero de 2020): «la riqueza global, que creció entre junio de 2018 y junio de 2019, sigue estando fuertemente concentrada en el vértice de la pirámide distributiva: el 1% más rico, desde el punto de vista patrimonial, ostentaba a mediados de 2019 más del doble de la riqueza neta poseída por 6900 millones de personas. En el mundo, 2153 millonarios ostentaban mayor riqueza que 4600 millones de personas, aproximadamente el 60% de la población global. El patrimonio de las 22 personas más adineradas era superior a la riqueza de todas las mujeres africanas».

retomar ese camino, pero al mismo tiempo necesitamos reforzarlo y globalizarlo, es decir, necesitamos una utopía razonable, que sepa contraponer el realismo del largo plazo frente al realismo del cortoplacismo, por decirlo en términos de Ferrajoli. Porque lo verdaderamente irreal es que las cosas puedan seguir así.

En mi opinión, la utopía razonable podrá tomar forma a partir de la construcción de una esfera pública que recoja el gran desafío antiorganicista y liberal, siguiendo a Mill y a Gobetti, del conflicto no auto-destructivo como motor del progreso moral y civil. Más allá de la retórica, creo que sí podría tener sentido, hoy en día, una expresión como *bonum commune*. Para bosquejarlo, y para concluir, tomo prestada una página de *Principia iuris* del propio Ferrajoli: «sólo se construye una esfera pública cuando se ponen en común y se reivindican, como necesidades y expectativas de todos, intereses que requieren políticas, regulaciones e instituciones supraordenadas y heterónomas respecto de los sujetos singularmente interesados. Se construyó la esfera pública estatal –primero liberal, después política y en fin social– a medida que fue formándose el estado de derecho moderno, a partir de las revoluciones y las luchas de los sujetos excluidos, que en cada caso sometieron e hicieron a las instituciones políticas funcionales a la tutela de nuevas y diversas generaciones de derechos fundamentales. Se ha tratado siempre de movimientos –liberales, socialistas, obreros, feministas, pacifistas, ecologistas, antisegregacionistas– que fundaron su solidaridad interna en la igualdad expresada por el universalismo de los derechos reivindicados y conquistados en cada ocasión. Hoy la lucha por la paz y por los derechos humanos a escala internacional y la emergencia planetaria provocada por la común amenaza de catástrofes ambientales sirven para unir virtualmente a toda la humanidad como actor de la transformación. Es en esta lucha global, bajo la enseña del sentido de la igualdad y de la solidaridad ampliado a todos los seres humanos y a las generaciones futuras, donde residen el sustrato material y cultural y, al mismo tiempo, la condición de efectividad de una esfera pública y una democracia cosmopolita capaz de superar las antiguas desconfianzas y hostilidades generadas por tantos pequeños y mezquinos intereses y por la identidad y las pertenencias excluyentes de tipo nacional o religioso»²³.

Recientemente, Ferrajoli ha vuelto sobre este tema, en el discurso de fundación de la escuela «Constituyente Tierra», que se celebró en Roma el 21 de febrero de 2020 y que ha sido publicado en la

²³ FERRAJOLI, L., *Principia Iuris. Teoría del derecho y de la democracia. Vol. 2: Teoría de la democracia*, trad. española de Perfecto Andrés Ibáñez, Juan Carlos Bayón, Marina Gascón, Luis Prieto y Alfonso Ruiz Miguel, Madrid, Trotta, 2016, p. 587.

revista *Teoría política*. La idea –seguramente utópica, pero bien fundada en sus argumentaciones– de dar pie a una Constitución de la Tierra pretende ser una respuesta culturalmente revolucionaria a la deriva particularista, organicista y comunitarista en la cual se han deslizado las democracias contemporáneas, y que también se halla en la base de la mayor parte de las teorizaciones sobre los bienes comunes. El constitucionalismo mundial es una respuesta, a la altura de nuestros tiempos, frente a la pregunta de si todavía tiene sentido hablar de *bonum commune*. Así escribe Ferrajoli:

«Las políticas nacionales están vinculadas a los tiempos breves, o más bien brevísimos, de las contiendas electorales –o, peor aún, de los sondeos–, así como a los espacios angostos de los territorios nacionales: tiempos breves y espacios angostos que, evidentemente, impiden a los gobiernos estatales –interesados únicamente en el consenso electoral– afrontar los desafíos y los problemas globales con políticas a la altura que les correspondería. Las más graves amenazas al futuro de la humanidad –las catástrofes ambientales, las explosiones nucleares, las tragedias migratorias, la hambruna, la miseria y las enfermedades no atendidas, que cada año provocan la muerte de millones de seres humanos– resultan así ignoradas por nuestras opiniones públicas y por los gobiernos nacionales, que no los introducen en su agenda política, ya que ésta se halla enteramente constreñida por los estrechos márgenes diseñados por los enfrentamientos electorales. Además, a resultas de la práctica cotidiana de los sondeos, únicamente con vistas a las citas electorales, la política está perdiendo también su dimensión temporal: por un lado la amnesia, es decir, la pérdida de la memoria de las guerras mundiales, de los fascismos y del «nunca más» que dio a luz a las constituciones y declaraciones de derechos de la segunda posguerra mundial; por otro lado la miopía y la irresponsabilidad hacia el futuro no inmediato y hacia los problemas globales. Solo así puede explicarse el retorno de la guerra que ha tenido lugar en estos últimos años y la indiferencia inconsciente respecto al expolio del ecosistema y a los infaustos pronósticos acerca del futuro de nuestro planeta. En definitiva, la democracia contemporánea sólo conoce los espacios angostos y los tiempos breves. No recuerda, sino que incluso aparta de sí el pasado, y no se hace cargo del futuro, o sea, de aquello que sucederá más allá de los tiempos y los plazos electorales, y más allá de las fronteras nacionales. Adolece de localismo y de presentismo. Está claro que la óptica miope de los tiempos breves y de los espacios angostos no puede sino permanecer anclada en los intereses inmediatos y nacionales y, por lo tanto, está destinada a excluir toda mirada proyectiva capaz de hacerse cargo de los problemas supranacionales y del futuro. *La democracia entra así en conflicto con la racionalidad política, o sea, con los intereses en el largo plazo de los propios países democráticos* [la cursiva es mía]. Se arriesga así

a su derrumbe también en el interior de los ordenamientos nacionales. Entre otras cosas, porque, en el mundo globalizado de nuestros días, el futuro de cualquier país depende cada vez menos de su política interna y cada vez más de decisiones externas, ya sea de carácter político o de carácter económico»²⁴.

Así las cosas, creo que todavía tiene sentido hablar de *bonum commune*, siempre que esta reflexión no se desvincule del proyecto político de la modernidad que tomó forma con el pensamiento de Hobbes, aunque ahora dirigiéndolo hacia la extensión e implementación de este proyecto en el sentido de la paz y de la justicia social a escala planetaria. Visto que las instituciones que, poco a poco, dieron forma a la modernidad política, tienen dificultades para acoger las reivindicaciones universalistas de las que son herederas, me parece que la ruta sigue siendo la misma. Reconocer y promover eso que Ferrajoli definió como «los intereses de largo plazo de la democracia» es, en mi opinión, el único modo de pensar hoy en día el así llamado *bonum commune*. Desestructurar y debilitar más aún las instituciones políticas de las democracias nacionales, y considerar irreformables las internacionales –prefiriendo imaginar formas de vida alternativas que, directa o indirectamente, implican un regreso a los temas del romanticismo político, o bien, por el lado opuesto, caen en la vieja trampa de la «sociedad sin Estado»– significaría hacer el enésimo favor a esos «poderes salvajes» que trabajan agrestemente en la destrucción de la propia idea del constitucionalismo de los derechos fundamentales. Una idea en cuyo regazo el propio Stefano Rodotà situaba su aspiración de rediseñar los bienes públicos, para definir en su seno los bienes comunes, en tanto que esa serie de bienes públicos que resultan funcionales a la satisfacción y la garantía de los derechos fundamentales²⁵.

²⁴ FERRAJOLI, L., «Per una costituzione della Terra», *Teoria politica*, X, 2020, p. 41. Ferrajoli ha vuelto sobre estos temas en un opúsculo titulado *Perché una costituzione della Terra?*, Torino, Giappichelli, 2021, y más analíticamente en *La costruzione della democrazia. Teoria del garantismo costituzionale*, Laterza, Roma-Bari, 2021, en especial en las pp. 394-450.

²⁵ RODOTÀ, S., «Beni comuni: una strategia globale contro lo human divide», postfazione a MARELLA, M. R. (a cura di), *Oltre il pubblico e il privato. Per un diritto dei beni comuni*, Verona, Ombre corte, 2012.

6. Referencias bibliográficas

- AA. VV., *Teatro Valle occupato. La rivolta culturale dei beni comuni*, Roma, DeriveApprodi, 2012.
- BERNAYS, Edward, *Propaganda*, Sta. Cruz de Tenerife, Melusina, 2008.
- BERNOCCHI, Piero, *Benicomunismo. Fuori dal capitalismo e dal «comunismo» del Novecento*, Viterbo, Massari, 2012.
- BOBBIO, Norberto, *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Torino, Giappichelli, 1976.
- CICERÓN, Marco Tulio, *La República. Las leyes*, ed. De Juan M^a Núñez González, Madrid, Akal, 2012.
- FERRAJOLI, Luigi, *Principia Iuris. Teoría del derecho y de la democracia*, trad. española de Perfecto Andrés Ibáñez, Juan Carlos Bayón, Marina Gascón, Luis Prieto y Alfonso Ruiz Miguel, Madrid, Trotta, 2016.
- FERRAJOLI, Luigi, «Per una costituzione della Terra», *Teoria politica*, X, 2020, pp. 39-57.
- FERRAJOLI, Luigi, *Perché una costituzione della Terra?*, Torino, Giappichelli, 2021.
- FERRAJOLI, Luigi, *La costruzione della democrazia. Teoria del garantismo costituzionale*, Laterza, Roma-Bari, 2021.
- GALLINO, Luciano, *Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi*, Torino, Einaudi, 2011.
- HARDT, M., NEGRI, A., *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Milano, Rizzoli, 2010.
- HOBBS, Thomas, *De Cive*, trad. de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza, 2000.
- KELSEN, Hans, *Esencia y valor de la democracia*, trad. de la 2^a ed. alemana por Rafael Luengo Tapia y Luis Legaz y Lacambra, Barcelona-Buenos Aires, Labor, 1934.
- MARELLA, M. R. (a cura di), *Oltre il pubblico e il privato. Per un diritto dei beni comuni*, Verona, Ombre corte, 2012.
- MATTEI, U., *Beni comuni. Un manifesto*, Roma-Bari, Laterza, 2011.
- PLATÓN, *La República*, introd. de Manuel Fernández-Galiano, trad. de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Madrid, Alianza, 1988.
- RODOTÀ, Stefano, «Beni comuni: una strategia globale contro lo human divide», postfazione a MARELLA, M. R. (a cura di), *Oltre il pubblico e il privato. Per un diritto dei beni comuni*, Verona, Ombre corte, 2012.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *El contrato social*, trad. de Consuelo Berges, introd. de Antonio Rodríguez Huéscar, Madrid, Orbis, 1984.
- SCHUMPETER, Joseph A., *Capitalismo, socialismo y democracia*, Barcelona, Folio, 1996.
- VITALE, Ermanno, *Contro i beni comuni. Una critica illuminista*, Roma-Bari, Laterza, 2013.
- VITALE, Ermanno, «Distinguendo. Un'applicazione alla dottrina dei beni comuni», *Diritto e società*, n. 3, 2016, pp. 399-414.