

F. ELÍAS DE TEJADA: *Europa, Tradizione, Libertà*, a cura di Giovanni Turco, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2005.

Le Edizioni Scientifiche Italiane offrono al lettore di lingua italiana sette saggi del filosofo spagnolo Francisco Elías de Tejada (Madrid 1917-1978) tradotti, curati e introdotti da Giovanni Turco nel volume *Europa, Tradizione, Libertà* (Napoli 2005, págs. 264), edito per la collana *De re publica* diretta dal prof. Danilo Castellano.

Gli scritti del filosofo carlista raccolti nel citato volume, pur nella loro singola tematicità, dipingono il quadro complessivo d'un pensiero giusfilosofico e politico cattolico, fedele alla tradizione spagnola e attualissimo nella sua perennità tradizionale. Concetto cardine del sistema tejadiano, la tradizione è dal Nostro posta a fondamento d'ogni realtà umana avendo riconosciuto proprio la tradizione quale specifico umano («se l'uomo non fosse tradizionalista, sarebbe semplicemente un animale» pág. 129). Ci è caro sottolineare come il de Tejada affermi la tradizione quale trasmissione sociologica del sapere selezionato secondo i criteri della proiezione storica e dell'ordine etico rifiutando tanto lo storicismo quanto l'idea della tradizione quale scienza esoterica data all'umanità da una supposta Rivelazione primordiale scimmiettamento della Sacra Tradizione, essa sì vera Rivelazione divina. Condizione necessaria per ogni autentico progresso anzi per l'esprimersi dell'umano in sé, la tradizione è dal de Tejada accolta nella sua forma ispanica riconosciuta paradigmatica nella sua universalità cattolica. L'A. contrappone la tradizione alla Rivoluzione, Cristianità a Europa, le Spagne alla modernità.

Nel primo cap., dedicato a famiglia e municipio quali basi dell'organizzazione politica, de Tejada vuole dimostrare il «carattere naturale delle entità inferiori (...) e quello del carattere derivato del potere dello Stato» (págs. 103-4). Per far ciò argomenta chiamando a testimone la storia —«le funzioni politiche dello Stato sono state molte volte assunte pienamente dalle entità sociali, mentre al contrario, lo Stato non ha mai assunto (...) pienamente le funzioni che competono alle entità sociali» (pág. 104)— e immaginando una protostoria senza Stato: «Lo Stato, al contrario, appare in un momento posteriore» (pág. 111). La riflessione dell'A. si colloca nella temperie antistatualista e, come tale, risulta trasparente nella sua generosa finalità, ciò non di meno

dobbiamo denunciare la tesi tejadiana come errata o, quanto meno, pericolosamente ambigua; errata se con Stato intende la comunità politica, ambigua se si riferisce alla creatura moderna. La comunità politica (e con essa la *regalis potestas*) non deriva né dall'evoluzione della famiglia e della autorità paterna, né dall'unione contrattuale di realtà sociali preesistenti e autarchiche, non vi fu età senza «Stato» ovvero la comunità politica è società naturale voluta da Dio, in quanto richiesta dalla natura umana, prima ancora del peccato originale. Sin dall'Eden l'umanità costituì una res publica ed Adamo fu re. Al tempo dei Progenitori le tre società naturali (famiglia, società civile e comunità politica) coincisero nei membri, non nei fini propri di ciascuna, Adamo fu marito, padre e re senza che la *patria* e *regalis potestas* si identificassero tra loro. E' peraltro quantomeno discutibile il riferimento ad una supposta preistoria più vicina alle suggestioni evoluzioniste che non alla lettera biblica.

Apprezzabile l'erudita trattazione antiquaria dei legami tra famiglia, etnia e suolo così come il richiamo ai doveri verso la patria e la tradizione avita formulato con Cicerone e l'Angelico Dottore. Opinabile l'implicita identificazione tra municipio e patria che consente al Nostro di chiamare naturale la realtà municipale: se la patria è realtà naturale in quanto nessun uomo nasce senza degli antenati e una comunità d'origine, è azzardato far coincidere tale realtà con il municipio sulla cui naturalità è lecito dubitare. Complessivamente il saggio, validissimo nella valorizzazione della famiglia, soffre una certa ambiguità resa tale dalla mancata distinzione tra comunità politica e Stato moderno. Ciò conduce l'A. a una battaglia contro lo Stato in nome dei corpi intermedi.

Il secondo cap. «Libertà astratta e libertà concrete» brilla per vigore argomentativo e rigore dottrinale; la *liberté* moderna, coniugata con *l'egalité*, è magistralmente contrapposta alle *libertates* tradizionali fondate sulla disegualianza ovvero su immunità, giurisdizioni particolari, privilegi, *privatae leges*, etc. L'A. rivendica il proprio carlismo, al di là della questione dinastica, come alfiere delle *libertades* forali fiorite nella storia sulle terre di Spagna rese patria di popoli diversi da millenari legami tra quei popoli e quelle terre. Una ricca pluralità di ordinamenti tanto storicamente modellati quanto giusnaturalisticamente fondati. Solo la tabula rasa rivoluzionaria poté contenere gli astratti diritti dell'89 vergati sul nulla con sangue misto a fiele da novatori divorati dall'odio gnostico per l'uomo reale-storico e fascinati dal mito rousseauiano del buon selvaggio astorico. Quanto mai interessante la notazione storica sulla risposta euskera al dualismo assolutismo-rivoluzione trovata nella tradizione delle *libertades* forali. Il popolo può cedere alle lusinghe rivoluzionarie solo se dimentico delle *libertates* tradizionali a causa d'un assolutismo figlio del pensiero moderno e, in quanto tale, consanguineo alla Rivoluzione. A conferma di ciò —de Tejada, in nome della *hispanidad*, contrappone i Fueros spagnoli alla *liberté* francese facendone anche questione nazionale— si può ricordare la stes-

sa storia francese: la Rivoluzione dell'89 fu preceduta dalle rivolte parigine del 1750 correttamente interpretate da Farge e Revel (1) come eroica resistenza popolare al nascente Stato di polizia. Di fronte all'assolutismo regio e all'invadenza dello Stato moderno, il popolo di Parigi insorse esigendo il ritorno alle antiche *libertates*, solo la negazione di queste permise agli ideologi di trascinare il popolo alla Bastiglia invocando la moderna *liberté*.

Nel terzo cap. l'A. dimostra la necessità delle associazioni intermedie (il termine «associazione» appare tecnicamente inesatto essendo ad es. la famiglia tutt'altro che un'associazione) per la costruzione della pace partendo dalla definizione agostiniana di questa (*De civ. Dei*, XIX, 13) così come interpretata da san Tommaso (*S.Th.* II II, q. 29, a. 1, ad. 1). La *pax, tranquillitas ordinis*, richiede tanto la libertà quanto la giustizia, è convivenza giusta e libera. Affinché ciò sia possibile, argomenta il Nostro, gli uomini devono essere «inseriti in una gerarchia che li collochi in contesti graduati» (pág. 140) e la società «deve essere stimata in maniera organica» (pág. 140). La dignità personale dell'uomo richiede la libertà quale condizione della pace, non la libertà negativa (2), la libertà non dalla legge (3) o dal tiranno (4) bensì la «libertà nel diritto» (5) ovvero *sub legem et secundum legem* per il cui concreto esercizio i corpi intermedi sono indispensabili quali «alveo della libera azione individuale (...) barriera contro gli abusi degli altri (...) fonte di un ordine stabile e pacifico» (pág. 146). Al mostruoso parto della Rivoluzione, de Tejada contrappone la società d'antico regime, giusta proprio perché gerarchicamente ordinata, pacifica perché intessuta di autentiche libertà positive.

Contro la democrazia moderna di «una testa, un voto» l'A. ripropone saggiamente l'immagine d'una società organica, qualitativamente strutturata, fatta di famiglie, municipi, corporazioni, ceti, etc.

L'antitesi tra libertà e ordine, libertà e giustizia (6) è figlia dell'errore moderno e, in ultima istanza, rimanda all'antitesi tra libertà negativa ed eguaglianza (per la modernità identica a giustizia). Segue una interessante ricostruzione storica della lotta tra libertà borghese e democrazia partendo dagli articolo 2 e 6 della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e del cittadino, condotta

---

(1) *La logica della folla. Il caso dei rapimenti di bambini nella Parigi del 1750*, Laterza, Roma-Bari 1989

(2) J. Bodin, *Six Livres*, VI, 4

(3) «Il diritto di fare tutto ciò che le leggi permettono» Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, XI, 3

(4) Machiavelli, *Discorsi*, I, 16

(5) Danilo Castellano, *L'ordine della politica*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1997, pág. 157; la lingua latina impiega l'endiade *iura et libertas* per significare la libertà politica.

(6) Scrive Max Horkheimer in *La nostalgia del totalmente Altro*: «Giustizia e libertà sono in realtà concetti dialettici. Quanto più giustizia, tanto meno libertà; quanto più libertà, tanto meno giustizia»

attraverso i diversi tentativi di composizione, dal meccanicismo di Montesquieu, alle diverse Costituzioni francesi successive alla Rivoluzione, sino al trionfo definitivo della democrazia il 5 marzo 1848. «La libertà liberale è morta divorata da se stessa» (pág. 157). Ultimo spazio di libertà moderna resta il mercato ma l'egalité rivendica già quel terreno conducendo inevitabilmente all'ugualitarismo sociale negatore dell'ultima disuguaglianza consentita: quella economica. La uguaglianza politico-giuridica coerentemente pretende di sostanzarsi nella uguaglianza socio-economica, così la distopia comunista incombe. Le considerazioni del de Tejada, benché il socialismo reale sia ormai imploso, restano attuali se è chiamata ingiustizia la disuguaglianza sociale e fa scandalo, soprattutto tra i cristiani, l'esistenza di ricchi e poveri. Se si chiama giustizia sociale la redistribuzione del reddito operata dallo Stato attraverso il *Welfare State* finanziato con esosi prelievi fiscali, l'ideale comunista non è morto ma solo rimandato all'infinito.

Accanto alla ricostruzione storica, si affaccia la lettura dialettica del conflitto tra individuo e Stato: entrata in crisi la società ordinata del medioevo cristiano, si afferma la tesi della sovranità dello Stato-persona alla quale si contrappone l'antitesi della libertà individuale; se, stante il conflitto, la soluzione transitoria è data dal costituzionalismo, la vera e necessaria sintesi è la sovranità popolare (Rousseau) ove «l'individuo inghiotte lo Stato (...) e l'autorità (...) si risolve senza residuo nella libertà» (7) o, il che è lo stesso, lo Stato inghiotte l'individuo e la libertà si risolve in obbedienza alla volontà generale incarnata dallo Stato. L'individuo si dissolve e i suoi diritti sussistono unicamente nella misura in cui non si oppongono alla volontà potenzialmente totalitaria del popolo sovrano. La democrazia moderna non può mai garantire la pace; infatti non vi è libertà personale (assorbita nella sovranità) e neppure giustizia mancando ordine gerarchico. La democrazia moderna è in se stessa un totalitarismo benché non sempre si manifesti come tale. Possiamo così concludere con de Tejada affermando che «la prospettiva tradizionalista è l'unica idonea ad assicurare la pace» (pág. 167) ovvero la giustizia e la libertà positiva.

Da questa convinzione parte il quarto cap. dedicato ai Fueros «intesi come sistemi giuridici storici di libertà politiche concrete» (pág. 168), libertà di o meglio per, libertà di operare concretamente per attualizzare pienamente la propria umanità. La tradizione conosce solo libertà teleologicamente determinate, è sempre il fine a dare ragione dell'atto libero. Se l'ideologia democratica vuole «uguali gli uomini nati disuguali e disugualmente sviluppati» (pág. 173), la tradizione nega l'isonomia alla radice affermando che «il nobile e il servo non son subordinati alla stessa legge» (8) o, più precisamente, che ogni

---

(7) Giovanni Gentile, *Genesi e struttura della società*, 1946

(8) Adalberone vescovo di Laon, *Carmen ad Robertum regem*.

ordo, ogni etnia, ogni regione e città ha norme proprie che, conformi alla rispettiva tradizione e dignità, ne garantiscono le libertà positive. Per de Tejada quest'ordine fu rotto dalle agitazioni del XV sec. che, specie nell'Italia delle signorie, videro nascere il concetto di partito politico. Alla ripartizione organica della società (pluralità sociale) si sovrappose così la divisione in fazioni politiche «interclassiste». Oggi l'Europa, constata il Nostro, rifiuta con sdegno la realtà naturale della strutturazione gerarchica elevando a segno di libertà il pluralismo ideologico esprimendosi nella ideologizzazione della società ad opera di partiti politici tra loro contrapposti.

Se la Rivoluzione assolutizza la libertà negativa (anarchia in potenza) per poi fagocitarla nella sovranità popolare «in ossequio all'uguaglianza» (pág. 182), l'ordinamento tradizionale, partendo dall'uomo reale di cui conosce natura e ferita, è «garanzia nell'uso e impedimento dell'abuso della libertà umana» (pág. 181); questo regime tradizionale è da de Tejada individuato nei Fueros.

Probabilmente ispirato da Juan de Mariana, de Tejada esalta le autonomie regionali tradizionali contrapponendole poi al modello centralista francese importato in Spagna dai Borbone. La storia spagnola mostra un legame fortissimo tra regionalismo forale e Cristianità medioevale, ciò non di meno è illegittimo assolutizzare tale prospettiva sino a far coincidere centralismo con Stato moderno. Il regionalismo forale rientra nel novero delle realtà auspicabili in quanto convenienti, non delle condizioni necessarie di legittimità. Le considerazioni tejadiane riguardo al legame tra ordinamenti positivi e *mores maiorum* ovvero tra legge ed etnia, oltre al regionalismo indicato dall'A. (prospettiva territoriale), pongono le basi per e giustificano una rivalutazione della personalità del diritto ovvero per una pluralità di ordinamenti su base etnica.

Interessante la esposizione (cap. V) del pensiero dei teologi giuristi spagnoli dei secoli XVI e XVII (Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Francisco Suarez) circa il bene comune anche se viziata dalla lente patriottica che fa evidenziare al de Tejada la continuità tra i dottori spagnoli e san Tommaso dimenticando come la Seconda Scolastica abbia indebolito, in taluni punti, la dottrina politica-giuridica tradizionale aprendo pericolosi spiragli alla modernità.

Il sesto cap. si apre con la denuncia delle tre famose «erre» (Rinascimento, Riforma e Rivoluzione) quali tappe della crisi moderna caricata di pathos dalla profezia del *sicherer Diagnostiker* Juan Donoso Cortés nella quale si evidenzia la proporzionalità inversa tra religione e tirannia: «Quando il termometro religioso è basso (...) la tirannia sale». Il Nostro dilata il binomio in autorità e potere: «nella misura in cui l'autorità decresce il potere si (...) inasprisce (...) fino alla tirannia» (pág. 219). Tutto il cap. è ora dedicato all'analisi del potere, dell'autorità e del loro legame. De Tejada, il quale identifica potere e *potes-tas*, vede nel potere «la forza esistente prima che sia fondato l'ordinamento giu-

ridico e il punto di partenza (...) per modificare l'ordinamento giuridico vigente» (pág. 219), «il diritto riconosce la *potestas*, ma mai la crea. È la forza che esiste per se stessa» (pág. 219). L'errore del de Tejada sta nell'identificare la *potestas* con la *Macht* quando la prima è sì potere ma potere legittimo ovvero anteriore all'ordinamento positivo, non al *ius naturale* sul quale anzi fonda le proprie pretese. Volendo esemplificare diremmo che la *patria potestas* spetta al *paterfamilias* non per volontà dei familiari né, tanto meno, in virtù di una «relazione di forze» (pág. 220) bensì per quel diritto naturale che prevede e regola la naturale società domestica. Affermare che la *potestas* è «mera forza» (pág. 221), «una forza che è primariamente e fundamentalmente fisica» (pág. 221), «è la forza fisica che si impone da sé, per la superiorità nel caso di uno scontro violento» (pág. 221) significa, a nostro avviso, avvicinarsi molto alla tesi LX del Sillabo condannata dal beato Pio IX nell'Alloc. *Maxima quidem* del 9 giugno 1862 e cedere a una visione materialista del potere confligente con la Divina Rivelazione che dice derivare da Dio ogni potestas (Rm 13, 1). È vero, de Tejada scrive che «la forza, che è il potere, deve giustificarsi dal fine per il quale viene impiegata» (pág. 223) ovvero riconosce la legittimità d'esercizio dimenticando però la legittimità d'origine. Altrettanto discutibile la definizione di autorità come terza rispetto a potere e diritto, «il cui carattere è sociologico» (pág. 225) dato da «un riconoscimento collettivo» (pág. 226). Con grande onestà intellettuale de Tejada cita l'episodio d'un capo zulu colto da sconfinata ammirazione per Hitler (in quanto grande guerriero) quale dimostrazione *ab exemplis* della indipendenza dell'*auctoritas* da qualsivoglia considerazione etica. Siccome per de Tejada «l'autorità è ciò che giustifica il potere dinanzi ai sudditi» (pág. 229) si cade in una visione irrazionale del potere politico fondato sulla forza materiale e giustificato dal sentimento collettivo.

Le considerazioni storiche del de Tejada in merito allo sforzo compiuto dai regimi per procacciarsi «il consenso dei popoli che governano» (pág. 230) pertengono al piano fattuale ove un generale dissenso conduce alla ribellione o a disobbedienza diffusa e, dunque, è, come tale, temuto dai governanti, non già alla natura dell'*auctoritas* la quale è tale anche se disconosciuta dalle masse. Un re ingiustamente detronizzato conserva, *de iure*, la regia potestà, anche se privo della forza materiale necessaria ad esercitarla, e la connessa *auctoritas principis*, benché dimenticato dal suo popolo.

Meritevole di plauso l'acuta osservazione riguardo la *potestas* politica in Roma riconosciuta dal de Tejada come derivante «dal re, non dal popolo» (pág. 219). Consoli e pretori sono eredi del re dal quale ereditano la *majestas atque imperium*, i *comitia curiata* si limitano a designarli in virtù della propria *auctoritas* derivante loro dall'essere assemblea delle *gentes* originariamente ordinata a consigliare il re. Uguale ragione fonda l'*auctoritas* del Senato supremo consiglio «nell'età arcaica, del *rex in persona*» (pág. 227).

Il cap. conclusivo (VII) tratta la *pietas* in san Tommaso partendo dal concetto di bene e dalle sue distinzioni in bene comune/particolare, bene sovranaturale/naturale. Per l'Angelico il bene comune è superiore al bene particolare pertanto la *res publica* è «distinta e superiore agli individui definiti secondo i rispettivi loro fini terreni particolari» (pág. 246) ma il fine della salvezza personale è superiore allo stesso bene comune così che si coniugano la lezione aristotelica sulla società perfetta e la verità cristiana «sul destino trascendente individuale di ogni uomo» (pág. 250). Date queste premesse de Tejada espone il pensiero tomista sulla *pietas* presentata come dovere imposto dalla giustizia legale perfezionata dalla carità. De Tejada riafferma, con Tommaso e Cicerone, il dovere alla *pietas* verso i genitori e la patria superiore «ai nostri interessi particolari nell'ordine dei beni terreni» (pág. 255). Il saggio si conclude con un interrogativo; riconosciuta la cattolicità quale essenza della *hispanidad* e la scandalosità eretica di certe norme positive, de Tejada si domanda: «Posso io, spagnolo, in coscienza e in diritto, osservare alcune norme di diritto positivo che contraddicono ciò che mi impone il diritto naturale?» (pág. 256). Non sarebbe forse come tradire la propria Patria? La domanda è quanto mai attuale considerata la svolta impressa alla Spagna post Franco ora culminata in Zapatero.

La distanza dalla vulgata egemone e la statura dell'A. fanno dell'opera un testo degno delle migliori biblioteche. Complessivamente il pensiero di de Tejada appare conforme alla ortodossia cattolica, ciò non di meno, come speriamo d'aver dimostrato, presenta elementi di ambiguità se non veri e propri cedimenti rispetto alla sana dottrina.

Di de Tejada è nota la distanza dai grandi reazionari francesi (il visconte de Bonald, il conte de Maistre, l'abate de La Mennais primo periodo) e, non a caso dunque, proprio dove lo spagnolo si offre alle maggiori critiche, là la scuola francese dà il meglio di sé. I cedimenti del Nostro riguardo origine e natura di comunità politica e *regalis potestas* (polemica anti statualista) trovano nella Regalità sacra dei tradizionalisti d'oltralpe la giusta correzione, per tale ragione invitiamo a leggere il de Tejada avendo presente l'opera del senatore di Savoia ed entrambi con la mente rivolta alla dottrina dei grandi giuristi classici e medioevali sui quali tutti domina la cattedra di san Tommaso.

SAMUELE CECOTTI

