

ISSN 2421-4736

# Veritatis Diaconia

*Rivista semestrale  
di scienze religiose e umanistiche*

2015

Anno primo  
Numero uno



ISSN 2421-4736

# Veritatis

ISSN

Direttore

Capo Redattore

Comitato di Redazione

Comitato Scientifico

Direzione ed  
amministrazione

Editore

Progetto grafico

Web editing

«Veritatis Diaconia» is a  
Peer Reviewed Journal



Veritatis Diaconia - Veritatis Diaconia - Veritatis Diaconia - Veritatis Diaconia - Veritatis Diaconia

# Diaconia

2421-4736

Filippo Ramondino

Gianandrea de Antonellis

[gianandrea.de.antonellis@gmail.com](mailto:gianandrea.de.antonellis@gmail.com)

Gianandrea de Antonellis

Concetta Di Bella

Beniamino Di Martino

in corso di formazione

Prof. Mons. Filippo Ramondino

viale Bucciarelli, 48

89900 Vibo Valentia

Tel. 338.2088618

Club di Autori Indipendenti

Corso Garibaldi, 95

82100 Benevento

Attilio Conte

Luigi Aversa

Gli articoli della Rivista sono sottoposti a *referee* cieco: l'accettazione degli articoli è subordinata al parere favorevole della Redazione e di due revisori esterni, esperti della materia.

La documentazione resta agli atti. Per consulenze specifiche ci si avvarrà anche di esperti non inseriti nel comitato scientifico.

Agli autori è richiesto di inviare, insieme all'articolo, un breve sunto in italiano e in inglese.

portate durante la sua ultima predicazione). Ma quelli del frate predicatore e del frate minore sono solo due delle molteplici voci che trattarono l'argomento, creando una notevolissima quantità di scritti, tutti riportati e commentati.

E l'intero studio di Massimo Viglione si basa su una ponderosa ricerca bibliografica (l'apparato delle note, che riportano uno sterminato elenco di pubblicazioni sull'argomento, occupa circa metà dell'intero lavoro), anche se però l'autore è costretto a sottolineare l'assenza di questa mole di studi «dai manuali, dall'interesse mediatico e in buona parte anche scientifico, con la ovvia conseguenza dell'ignoranza che la grande massa dei non addetti ai lavori ha riguardo al fenomeno» (p. 7).

Verso il Quattrocento il problema si spostò dalla riconquista dei luoghi santi alla difesa dell'Europa dai Turchi: il condottiero albanese Giorgio Castriota Scanderbeg (1405-1468) e papa Pio II (1458-1468) furono i principali artefici della difesa delle terre balcaniche. Morto il "pontefice crociato", anche il condottiero «capì che tutto era perduto, ma non smise di combattere e con il suo eroismo mantenne libera l'Albania fino alla sua morte, nel 1468. Ma ora, a parte le ultime gesta di Mattia Corvino, per i Balcani era davvero tutto finito» (p. 81-82).

Sarebbe dovuto passare un altro secolo prima che un grandissimo Papa, anch'egli chiamato Pio, quinto di questo nome, riuscisse a raccogliere le principali bandiere della cristianità per indirizzarle alla guerra contro il Turco, culminata nella battaglia di Lepanto (1571). Ma Viglione non approfondisce questo aspetto, per rispetto del li-

mite temporale che si era preposto. C'è da augurarsi che dedichi ai secoli successivi un lavoro specifico.

*Luigi Vinciguerra*

Francisco Elías de Tejada, *Europa, tradizione, libertà. Saggi di filosofia della politica*, introduzione e cura di Giovanni Turco, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2005

Ciò che immediatamente colpisce in Francisco Elías de Tejada (1917-1978) è l'organicità e l'unitarietà della sua personalità intellettuale. Storico, filosofo, giurista in una unità che è propria della formazione più squisitamente cattolica, tipica della *universitas* medioevale o, meglio, della *universitas* dell'epoca cristiana.

Formazione e cultura illuminate da quella fede cattolica che consente – pur nel rispetto della distinzione degli ambiti – di giudicare secondo un criterio unitario (non ideologicamente "unitaristico") che è, fondamentalmente, quello di attenersi alla realtà.

Bisogna dare merito a Giovanni Turco di aver compendiato questa "universalità" intorno a tre parole-chiave, quali sono: "tradizione", "Europa", "libertà". Innanzitutto, quindi, la "tradizione". L'attenzione alla realtà è ciò che dirige de Tejada alla osservazione ed, innanzitutto, alla osservazione della storia umana. La riflessione filosofica si alimenta della lezione della storia e ne trae insegnamento. Il punto di partenza, pertanto, è la realtà, la sua osservazione e la considerazione della storia soprattutto quando "la storia si fa tradizione". Dall'osservazione della real-

tà, in prospettiva antropologica, nasce la considerazione dell'uomo non astrattamente concepito – genericamente come “umanità” –, ma come ente concreto e storico. Come tale, egli è superiore agli altri viventi, per essere composto sostanziale di anima e corpo, per la caratteristica di proiettare “un'anima nei suoi atti” e nel fatto di essere legato ad una tradizione storica. In de Tejada, la tradizione è intesa come “storia condensata in risultati culturali”: «ogni esistenza umana forgia un tesoro che può essere trasmesso agli uomini che verranno poi, essendo infatti la qualità di eredi del tesoro accumulato dalle generazioni anteriori ciò che distingue l'uomo dagli animali [...] esistiamo grazie a ciò che siamo stati; o, se si vuole, grazie a ciò che sono stati gli altri. [...] Da una simile capacità di trasmissione sociologica del sapere nasce il concetto di tradizione» (*Introduzione* di Turco, p. 25).

La tradizione, così intesa, non è, quindi, qualcosa che riguarda il passato, ma, anzi, connota la vitalità di una comunità, a sua volta depositaria e custode di quanto ebbe forza vitale e validità tale da essere considerata tesoro da trasmettere. Essa è tanto più vitale quanto più consente ad ogni singolo uomo di raggiungere il fine suo proprio, che è fine di felicità. È la tradizione, la memoria storica vitale, il criterio e il principio specificatore per la personalità storica di un popolo, per la sua vitalità, ciò che consente, ad ogni suo membro, di godere dell'appartenenza ad esso.

Dalle considerazioni sulla tradizione e la sua efficacia, nasce il concetto di “ispanico”, di “Cristianità ispanica”, come civiltà incarnata in popoli diver-

si. Non si tratta di concetti legati alla geografia, ma alla storia: quella cultura cristiana, che ha reso unite realtà diverse, non omologandole, ma rispettandone le peculiarità (Cfr. *Introduzione* di Turco, p. 36s.).

Per questo, de Tejada parla di “Spagne” – al plurale – per indicare una unità di compagine sopra-nazionale; l'universalità di una tradizione che si rivela nelle sue concrete peculiarità, proprio perché rispettosa della realtà e non ideologicamente costruita.

Alla universalità ed unitarietà della civiltà delle Spagne, si contrappone il concetto di “Europa”, categoria astrattamente costruita, nel momento in cui veniva meno la Cristianità.

Di questa si disconosceva la storia e la tradizione – quindi la vita reale – dando luogo ad un nuovo concetto, quello, appunto, di “Europa”.

Per il nostro autore, la categoria di Europa è intesa come “modernità”, col suo mito del mondo nuovo, che crea il distacco doloroso dalle radici concrete dell'uomo, dal suo retaggio costitutivo. Per de Tejada, se si vuole delucidare che cosa sia Europa, bisogna intendere «la separazione tra la geografia e la storia d'Europa» (*Introduzione* di Turco, p. 42) che affonda le sue radici nella frantumazione dell'unità politico-religiosa del medioevo, della civiltà cristiana. «La Cristianità muore perché nasca l'Europa, quando questo perfetto organismo si infrange dal 1517 al 1648 con cinque fratture successive [...]: la frattura religiosa del protestantesimo luterano, la frattura etica con Machiavelli, la frattura politica per opera di Bodin, la frattura giuridica con Grozio e Hobbes, e la frattura definitiva del corpo mistico cristiano con i trattati di

Westfalia. Dal 1517 al 1648 l'Europa nasce e cresce, e nella misura in cui nasce e cresce l'Europa, la Cristianità si indebolisce e muore» (*Introduzione* di Turco, p. 43).

La prima frattura è quella apportata da Lutero, con il suo esasperante soggettivismo religioso, che spezza l'unità della fede e lascia l'uomo solo, pessimisticamente e definitivamente macchiato dal peccato originale.

La frattura introdotta dal pensiero di Machiavelli separa l'etica dal suo fondamento, il valore astratto dalla vita, separando l'etica dalla base cristiana. La virtù, pertanto, viene ridotta a capacità tutta mondana di dominare la "fortuna" e la volontà. Non più guidata dalla retta ragione, essa si tramuta in abilità della forza umana di fronte agli avvenimenti.

L'influenza di Bodin nella visione politica, si percepisce nella separazione dell'esercizio dell'autorità politica dal suo fondamento trascendente; il potere politico viene concepito come autoreferenziale, auto-fondato, e, come tale, capace di esigere una obbedienza senza limiti. Ne deriva l'assolutismo, che spezza l'armonica varietà del corpo sociale cristiano, e riduce la vita sociale ad una serie di relazioni rette da un equilibrio di forze meccaniche.

La filosofia giuridica di Grozio e di Hobbes teorizza il concetto di diritto naturale inteso come auto-fondato, un insieme di principi per consentire l'equilibrio tra forze meccanicisticamente contrastanti.

La politica intesa, quindi, come campo di rapporti meccanici tra forze concorrenti, sviluppa la teoria della divisione dei poteri, come attuazione di un equilibrio determinato tra i diversi poteri,

attraverso un sistema di pesi e contrappesi, senza alcun riferimento o criterio fondante, e senza alcun ricordo dell'armonia sociale e politica tipica della civiltà cristiana.

Insomma, per l'autore dei saggi, i «"Padri" dell'Europa sono radicalmente Lutero, Machiavelli, Bodin, Hobbes e Grozio» (*Introduzione* di Turco, p. 44); tutti costoro hanno contribuito alla nascita e alla crescita dell'Europa intesa come "Rivoluzione", come disconoscimento dell'unità dell'uomo e della sua concretezza. Con essa, la ragion di Stato assurge a criterio ultimo dei rapporti tra le nazioni e dal potere legislativo viene esclusa la ricerca di ogni fondamento.

L'europeizzazione si sviluppa secondo diverse tappe segnate dall'assolutismo, dall'illuminismo e dal totalitarismo. Si tratta dell'attuazione dello "spirito europeo": vi è una profonda differenza tra le monarchie tradizionali, oggettivamente limitate e temperate da istanze religiose, morali, giuridiche, sociali e rappresentative, nel quadro di una società organica, e la monarchia assolutistica, con un potere regio libero da ogni limitazione e controllo.

Le diverse tappe nelle quali si dipana l'attuarsi dello spirito europeo trovano il loro punto di snodo nel razionalismo illuministico, dal quale derivano tanto il giacobinismo quanto il socialismo, tanto le teorie di Montesquieu quanto quelle di Rousseau, tanto l'affermazione della libertà astratta quanto quella della astratta uguaglianza in una dialettica che sfocia nella Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789, contenente principi a cui si rifanno tanto il popolarismo quanto il democratismo.

Dal razionalismo illuministico al totalitarismo, il passo è segnato dalla teoria della “volontà generale” di Rousseau, che giunge alla identificazione totalizzante della volontà del popolo con la volontà incarnata nella minoranza al potere. Di fronte alla volontà generale, nessuna libertà e nessun diritto hanno una propria legittimità; la volontà del singolo si fonde in quella generale, fino a scomparire del tutto e l'uomo si annulla nello Stato.

Infine, la libertà. Ancora una volta, è il disconoscimento della realtà, della concretezza dell'uomo e della sua natura, a determinare la devastazione, con la repressione di ogni libertà. Ad ogni diversa concezione dell'uomo e del suo rapporto con Dio, corrisponde una diversa concezione della libertà. De Tejada distingue i concetti di “libertà concreta” e “libertà astratta”, cui corrisponde l'alternativa tra “uomo concreto” e “uomo astratto”, tra storia e utopia. Secondo la filosofia illuminista, l'uomo deriva i suoi diritti inalienabili dal riconoscimento politico (più che da sé e dalla propria condizione di uomo), avendo, di fatto, disconosciuto ogni rapporto della creatura col suo Creatore (il disconoscimento della storia, d'altra parte, non è altro che questo, perché la storia parla dell'intervento divino) e, con ciò, disconosce anche ogni rapporto con la realtà concreta.

Il giusnaturalismo protestante si fonda sulla concezione dell'uomo astratto. La teoria del “buon selvaggio” – per cui, nello stato di natura, l'uomo è perfetto e così dovrebbe essere lasciato – contribuì alla leggenda nera sui soprusi spagnoli tra gli indios, considerati puri, onesti e giusti per antonomasia, contrapposti agli europei, agli occidentali,

corrotti e pervertiti dalle società “civilizzate”. L'uomo astorico, buono per natura, è posto ben al di sopra dell'uomo civilizzato. La trasposizione giuridica di questa concezione, sarà l'uguaglianza, l'equiparazione di tutti gli uomini di fronte alla natura, in contrapposizione alla società civilizzata, figlia della storia, che invece stima gli uomini secondo i meriti di ciascuno. La democrazia elaborata da Rousseau non è altro che l'eliminazione della storia dalla politica e l'esaltazione dell'uomo astratto dello stato di natura sull'uomo concreto; è l'esaltazione della libertà astratta del selvaggio, col disprezzo delle libertà concrete nelle quali si estrinsecano le molteplici attività umane. L'ottimismo antropologico portato fino alle estreme conseguenze, sostituisce il concreto con l'astratto, il reale con il nulla. La logica dell'ottimismo porta, ovviamente, al tradimento proprio di ciò che proclama, come è verificato nella storia, innanzitutto, nella storia della rivoluzione giacobina.

Lo stesso Rousseau, dovette fare i conti con la situazione concreta della Francia reale, e trovare una formula politica – il “contratto sociale” – che permise di conservare la perfezione dello stato ideale della natura, nell'ambito delle strutture istituzionali francesi del XVIII secolo. Nella democrazia rousseauiana i membri della società continuano a godere della loro innata bontà, rinunciando alla libertà di cui godono come individui isolati, ma, come elettori, essi contribuiscono alla “volontà generale”, decidendo della vita collettiva. La “volontà generale” incarna la sovranità inalienabile, al di sopra della quale nulla ha né potere né diritti e pertanto è l'unica deputata ad essere di fronte agli individui.

Nessuna associazione intermedia deve esistere tra Stato e individuo e questo spiega l'accanimento dei giacobini nei confronti dei cosiddetti "corpi intermedi", che avrebbero impedito il nudo dialogo dell'uomo (naturalmente isolato e buono) con lo Stato che incarna la "volontà generale". D'altra parte, i corpi intermedi costituivano una eredità della storia, non della natura: quindi andavano considerati intrinsecamente cattivi. Con la legislazione rivoluzionaria si distrugge il passato, trionfa l'idea dell'uomo astratto, si concepisce solo la libertà con la "L" maiuscola, nel «vuoto solenne e magniloquente di una libertà garantita dalla natura dell'uomo buono propria dell'ottimismo antropologico». Nella concezione cattolica e, più propriamente, nella concezione della filosofia scolastica, invece, si concepisce la libertà concreta, anzi si concepiscono "le" libertà dell'uomo concreto. Ancora una volta, il punto di partenza è la realtà nella sua complessità. E alla realtà in quanto tale si deve aggiungere la osservazione della stessa; in particolare, l'osservazione dell'uomo, che trova la sua perfezione nella realizzazione piena della sua essenza. La realtà dell'intero universo si sostiene secondo la diversità delle varie componenti che esistono e che trovano la loro manifestazione nell'operare. Posto che la natura specifica dell'uomo implica la sua naturale socievolezza, è parte della natura dell'essere umano la costruzione della società nel tempo con la conseguente edificazione della storia. L'uomo si caratterizza per la sua capacità di ricevere e trasmettere la storia, l'esperienza, la tradizione. Risultato della storia e della tradizione sono le libertà concrete e politiche, che si di-

stinguono dalla libertà astratta in diversi punti: 1) esse procedono dalla storia perché l'uomo è un essere concreto, non l'utopistico "buon selvaggio"; 2) si incarnano nei corpi intermedi, baluardi per difenderle nella concretezza della vita sociale; 3) non sono costruzioni sterili e vuote, incapaci di plasmare istituzioni convenienti, ma consistono in dati precisi, reali e vissuti; 4) sono al plurale, perché la storia è iscritta in fatti certi, come sono certe le attività umane.

Si tratta, in sintesi, di quelle concretizzazioni dei diritti, che l'uomo può esercitare nelle diverse circostanze della vita, e che vanno dal suo concepimento quale essere vivente concreto, alla sua famiglia, all'istruzione, all'esercizio dell'attività lavorativa, ai rapporti sociali e religiosi.

Su tali fondamenti fu edificata la serie di libertà concrete che chiamiamo *fueros*, proiezioni delle istituzioni politiche della visione dell'uomo concreto, figlia del giusnaturalismo cattolico, di cui la figura più grande fu san Tommaso d'Aquino. Il sistema dei *fueros* resistette in Spagna per molto tempo, nonostante l'imperversare degli assolutismi nelle varie "Spagne"; e dove resisteva, i popoli dimostrarono di comprendere la differenza tra "la" *liberté* propugnata dai giacobini e "le" libertà concrete cattolicamente intese e difese, spesso, con il sangue. Si trattava di leggi di origine consuetudinaria, tali da consentire una effettiva autonomia delle diverse comunità storiche, garanzia di libertà nei confronti dello Stato. Tra queste comunità vi sono le associazioni intermedie formate nel tempo e costituenti l'alveo nel quale l'uomo trovava

sia la sua libertà sia il modo con cui tutelare questa.

La parola castigliana *fuero* deriva da quella latina *forum*, luogo dove si amministra la giustizia, passando poi a designare le sentenze e, più tardi, le leggi speciali, particolari, di determinate città o di un ramo del corpo legislativo. Sono concretissime norme, che suppongono la visione dell'uomo concreto, con le sue libertà concretissime, che si esplicano nelle sue specifiche attività. I *fueros* sono la garanzia di libertà, cioè della sfera di azione dei diritti di ciascun uomo, secondo le proprie circostanze, e si inquadrano nell'ambito delle tradizioni del popolo. Questo sistema, che si fonda sulla concreta realtà degli uomini, tiene presente, appunto, la persona per quello che è e non l'uomo astratto della concezione ideologica e della concezione totalitaria. La prima vede l'uomo come individuo isolato dotato di una libertà astratta, che non trova difesa concreta perché nega la necessità di un alveo protettivo. Per quanto l'uomo ideologico

goda dell'uguaglianza con gli altri uomini, questa si risolve nel magro valore di essere elettori, nella ridicola facoltà di poter votare dopo aver perso ogni protezione reale di fronte al potere.

La seconda concezione – quella totalitaria – prevede l'uomo astratto, uguale a tutti gli altri nella comune omologazione; l'uomo astratto dotato di una volontà che, per essere accettata, deve integrarsi nella "volontà generale", esserne assorbita e, infine, scomparire. Così come è condannata a scomparire la sua libertà. Ad una visione dell'uomo ancorata alla realtà, corrisponde una politica che garantisce, effettivamente, l'esercizio delle libertà, perché non pretende di essere la salvezza per l'uomo, non pretende di definire e regolamentare tutti gli ambiti della vita umana, ma si limita a consentire, con le sue istituzioni spontanee, che ognuno eserciti le sue naturali libertà.

*Beniamino Di Martino*