

All'ombra della Grande Guerra

Incroci fra Italia e Ungheria: storia, letteratura, cultura

a cura di

ROBERTO RUSPANTI

e

ZOLTÁN TURGONYI



CENTRO RICERCHE DI SCIENZE UMANISTICHE
DELL'ACCADEMIA UNGHERESE DELLE SCIENZE
BUDAPEST 2017

- © Authors, 2017
 - © Editors, 2017
 - © Research Centre for the Humanities of the Hungarian Academy of Sciences, 2017
- È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata, con qualsiasi mezzo effettuata.

ISBN 978-963-416-075-5

Sommario

Prefazione (Roberto Ruspanti, Zoltán Turgonyi)	7
ROBERTO RUSPANTI	
All'ombra della Grande Guerra: incontri, incroci e scontri fra Italia e Ungheria nelle rispettive culture e letterature	21
FERENC HÖRCHER	
Arte e guerra nell'Europa Centrale all'inizio del ventesimo secolo: Lajos Fülep a Firenze	45
FERENC HÖRCHER	
Art and War in early 20 th century Central Europe: Lajos Fülep in Florence	61
GIULIO D'ANGELO	
L'universo sonoro intorno alla Prima guerra mondiale: musica e silenzio	77
BEATRICE TÖTTÖSSY	
La Grande Guerra e la cultura ungherese. Spunti per una "Public (Literary) History"	85
IVÁN BERTÉNYI JR.	
L'entrata dell'Italia in guerra alla luce dei diari editi e inediti degli uomini politici ungheresi	101

ALESSANDRO GALLO	
Il mare Adriatico nella Prima Guerra Mondiale: scenari di guerra e confronto geopolitico in un'area nodale	129
DÁVID TURBUCZ	
Miklós Horthy sull'Adriatico (maggio 1915). Valutazioni dei contemporanei e della posterità	153
VITO PAOLETIĆ	
L'imperiale e regia Biblioteca della Marina austro-ungarica a Pola: il fondo librario di interesse ungherese	167
IMRE MADARÁSZ	
Un grande poeta nella Grande Guerra. La fortuna di Ungaretti in Ungheria	181
ZOLTÁN FRENÝÓ	
Spirito romano, social-cristianesimo, realtà ungherese. Il pensiero di Ottokár Prohászka durante la Grande Guerra	207
KRISZTIÁN CSAPLÁR-DEGOVICS	
La rivalità fra l'Italia e l'Impero austro-ungarico concernente l'Albania (1878-1912)	221
CARLA CORRADI MUSI	
L'Ungheria e gli ungheresi negli scritti dei soldati trentini della Grande Guerra	249
FRANCESCO GUIDA	
Ungheria e Italia alla fine della Grande guerra, un rapporto ambiguo	271
PASQUALE FORNARO	
Cronache e propaganda di guerra di un'italiana dal sangue magiaro: Stefania Türr	283
GIANLUCA VOLPI	
L'epopea della sconfitta. Le memorie dell'arciduca Giuseppe sul fronte dell'Isonzo	307

ZOLTÁN TURGONYI

«Lo schiaffo wilsoniano alle leggi naturali».

Diritto di autodeterminazione e principio di nazionalità

nel pensiero cattolico alla fine della Grande Guerra 331

CINZIA FRANCHI

Mihály Babits e gli intellettuali ungheresi ‘italomani’

dinanzi all’entrata in guerra dell’Italia contro l’Austria-Ungheria 351

Elenco dei partecipanti al convegno 367

«Lo schiaffo wilsoniano alle leggi naturali»

Diritto di autodeterminazione e principio di nazionalità nel pensiero cattolico alla fine della Grande Guerra



ZOLTÁN TURGONYI

Secondo un'opinione abbastanza diffusa il cattolicesimo è – a causa del suo universalismo – una religione insensibile alle differenze nazionali, al valore delle culture particolari. Per di più, le circostanze speciali storiche, sia in Italia, sia in Ungheria, fecero sorgere contro la Chiesa l'accusa di antinazionalità: in Italia a causa dei problemi ben conosciuti durante e dopo il Risorgimento, in Ungheria invece nel segno di un mito nazionale secondo il quale «gli ungheresi veri» sarebbero stati sempre i protestanti, in particolare i calvinisti, mentre i cattolici avrebbero aiutato piuttosto gli Asburgo, «oppressori» della nazione. Per questo è forse interessante esaminare che valore attribuisce la Chiesa alle differenze culturali, etniche, linguistiche, che cosa pensa della nazionalità, e qual è la posizione cattolica di fronte alla questione nazionale e ai principi in base ai quali la sovranità di un popolo e le frontiere del suo Stato vengono determinati.

Il problema è interessante in particolare se lo studiamo in rapporto alla prima guerra mondiale, poiché, a proposito dei piani di pace e delle aspirazioni delle potenze belligeranti durante e dopo la Grande Guerra vennero spesso menzionate le espressioni 'principio di nazionalità', 'autodeterminazione (o autodecisione) dei popoli', 'Stato-nazione', ecc., e anche durante le trattative servivano dei punti di riferimento, insomma erano fortemente presenti nel discorso pubblico dell'epoca, e tutt'e due i paesi che ora ci interessano, avevano (anzi, hanno anche oggi) una popolazione prevalentemente cattolica, tramite la quale la Chiesa poteva influenzare le idee dominanti della politica.

La citazione nel titolo della mia relazione è tratta da un opuscolo del pensatore cattolico ungherese Sándor Horváth O. P. (1884-1956), scritto quattro

anni dopo la Grande Guerra¹. Però l'espressione potrebbe trovarsi anche nel suo studio del 1918, che è uno dei principali testi da me esaminati², perché egli anche in quell'anno aveva già respinto il diritto di autodeterminazione dei popoli, a cui la citazione allude, e che fu una base di riferimento frequente per le rivendicazioni territoriali durante e dopo la guerra. Secondo Horváth il diritto all'autodeterminazione (inteso nel senso con cui ne veniva richiesta l'applicazione dal presidente americano Wilson e da molti altri uomini politici in quell'epoca) significa che la situazione ideale sarebbe la coincidenza dei confini statali con quelli nazionali (nel senso etnico) e che tutte le nazioni avrebbero il diritto di realizzarla, senza rispetto per il bene comune degli Stati già esistenti: applicando tale diritto ogni minoranza nazionale nel quadro di uno Stato sovrano può dunque decidere della sua appartenenza statale, ha il diritto di unirsi ad un'altra nazione apparentata, dando la precedenza ai propri scopi nazionali rispetto a tutti gli altri punti di vista possibili, ivi compresi gli interessi delle altre nazioni con le quali coesiste fra i quadri dello Stato³. Detto altrimenti per il pensatore ungherese praticamente questo diritto sta a significare l'applicazione del principio di nazionalità. Un tale diritto – come vedremo fra poco – è inaccettabile per Horváth e, in generale, per il pensiero giusnaturalista del cattolicesimo di allora, perlomeno in forma astratta, a livello teoretico: secondo la posizione cattolica ufficiale l'appartenenza etnica non è il punto di vista più importante nel determinare le frontiere degli Stati.

A livello pratico, però, la situazione era più complessa, sia in Italia che in Ungheria. In Italia, da una parte, l'esistenza della questione romana motivava la Santa Sede a rifiutare il principio di nazionalità, perché l'accettazione di quest'ultimo avrebbe potuto significare implicitamente il riconoscimento dell'abolizione dello Stato Pontificio nel 1870; inoltre, l'esistenza dell'Impero austro-ungarico multinazionale sembrava corrispondere agli interessi della Chiesa, dal momento che la monarchia degli Asburgo era tradizionalmente un bastione forte del cattolicesimo; dall'altra parte, però, il Papa doveva prendere in considerazione (in qualche modo) anche il punto di vista di quei cattolici italiani, che volevano essere buoni fedeli e allo stesso tempo cittadini leali, in particolare quando, durante la guerra, nonostante il neutralismo ufficiale della Chiesa, una parte considerevole dei cattolici italiani divenne

1 S. HORVÁTH, *A haza és a hazaszeretet bölcseleti alapjai* [I fondamenti filosofici della patria e del patriottismo], Budapest, Stephaneum Nyomda R. T. 1922, p. 4.

2 *Id.*, *Állameszme és a népek önrendelkezési joga* [Idea di Stato e il diritto d'autodeterminazione dei popoli], Budapest, Stephaneum Nyomda R. T. 1918.

3 *Ivi*, pp. 43-51.

interventista, accettando anche il nazionalismo, anzi fra di loro molti condivisero l'opinione irredentista concernente le rivendicazioni territoriali italiane su certe parti della Monarchia dualista⁴.

Anche nel caso dell'Ungheria si può parlare di un conflitto fra il cattolicesimo e il sentimento nazionale. I cattolici (come ho già detto) vengono spesso accusati d'essere antinazionali o perlomeno anazionali⁵. Però, paradossalmente, nel 1918 proprio l'atteggiamento cattolico antinazionalista avrebbe potuto essere utile dal punto di vista degli interessi dell'Ungheria, perché – come vedremo – poteva fornire ottimi argomenti per la conservazione di un Regno ungherese multinazionale. Nello stesso tempo c'era anche la possibilità di un altro paradosso: il rifiuto cattolico del principio di nazionalità era favorevole per l'Ungheria prima di Trianon, ma dopo il trattato di pace lo stesso rifiuto poteva essere utile soltanto nel caso eventuale della cosiddetta «revisione integrale» (cioè della restaurazione territoriale completa dell'antico Regno d'Ungheria), la quale era, però, improbabile, mentre la soluzione più modesta ma anche più realizzabile, la revisione etnica (cioè il recupero delle sole zone dove c'era una maggioranza ungherese) avrebbe richiesto come argomento teorico proprio il principio di nazionalità, respinto dal cattolicesimo.

Queste ambiguità della situazione, come vedremo, si riflettono un po' anche nei testi da noi esaminati, benché essi siano, in grandi linee, fedeli alla posizione tradizionale antinazionalista della Chiesa.

Del resto, la nazione (nel senso moderno) divenne un tema nel pensiero cattolico in tempi abbastanza recenti. Il cattolicesimo nell'epoca premoderna e nei primi secoli della modernità prendeva in esame innanzitutto la famiglia e lo Stato fra le diverse entità sociali secolari. Dal punto di vista ecclesiastico, fra queste formazioni profane la più importante era forse lo Stato (essendo esso sempre un potenziale rivale della Chiesa). L'esistenza della pluralità di culture, etnie, lingue era conosciuta come un dato di fatto da tenere in considerazione, ma non come un valore in sé; anzi, in particolare nel caso della diversità delle lingue, era vista piuttosto come un difetto e una punizione divina a causa della torre di Babele. Non dimentichiamo che, per esempio, anche Dante, pur facendo propaganda per la lingua volgare, è ancora fautore di quest'ultima idea, secondo la quale, la mera esistenza di differenti lingue

4 Su questo complesso di problemi vedi, per esempio: MÁTÉ GÁRDONYI, *A Szentszék és az I. világháború* [La Santa Sede e la prima guerra mondiale], in «Vigilia», 5 (2015), pp. 322-328.

5 Anche Horváth si riferisce a queste accuse: HORVÁTH, *Katolikus hazafiság* [Patriottismo cattolico], in ID., *Katolikus közélet. Erkölcsbölcséleti tanulmányok* [Vita pubblica cattolica. Studi di filosofia morale], Budapest, Credo 1928, p. 3.

volgari fosse dovuta ad un peccato⁶. E quando esprime esplicitamente il suo amore per Firenze, subito aggiunge che se facciamo astrazione dai sentimenti, pensando ragionevolmente, dobbiamo riconoscere che ci sono nel mondo parecchi luoghi più belli della Toscana e di Firenze, ed esistono anche lingue più belle e più utilizzabili dell'italiano⁷. È dunque molto lontano dal prototipo del patriota moderno. Nel tomismo classico la pietà per la patria è una virtù, annessa alla giustizia (è una delle *partes potentiales iustitiae*, insieme con la pietà per i genitori e la religione), ma non ha niente a che fare con il nazionalismo moderno: è semplicemente una specie di gratitudine verso una delle fonti del nostro essere⁸, proprio come lo è anche la pietà per i genitori: sia all'amore per la patria, sia a quello per i genitori manca l'assolutizzazione dell'oggetto amato. (Inoltre, la patria nel senso tomistico sembra un'unità spaziale molto più piccola di un territorio nazionale nel senso moderno.) Poi, quando all'indomani della rivoluzione francese la Chiesa dovette incontrarsi con il nazionalismo moderno, le sue prime esperienze furono abbastanza negative: questo nazionalismo minacciava la mera esistenza stessa dello Stato Pontificio (la sovranità del quale, però, sembrava avere un'importanza vitale per i papi, dal punto di vista religioso⁹), per non parlare dell'idolatria della nazione, incompatibile con il cristianesimo autentico. Così la Chiesa era poco motivata per poter apprezzare l'esistenza delle differenze nazionali. Il cattolicesimo ufficiale del XIX secolo metteva l'accento soprattutto sull'universalità della Chiesa; per i Papi di allora il nazionalismo si collegava agli attacchi anticlericali e liberali contro l'autorità della Chiesa, e pertanto, naturalmente, le era poco simpatico¹⁰. La nazionalità come tema da studiare nella dottrina

6 DANTE, *De vulgari eloquentia* VI. 5.

7 *Ivi*, VI. 3.

8 Cfr. SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica*, II-II, q. 101, aa. 1 e 3.

9 Come Pio IX dice: «Noi non siamo mossi da alcuna cupidigia di dominio o da alcun desiderio di potere temporale. [...] Peraltro il Nostro dovere richiede che nel difendere il civile principato della Sede Apostolica difendiamo con tutte le forze i diritti ed i possedimenti della Santa Romana Chiesa, e la libertà della Sede stessa, che è intimamente congiunta con la libertà ed utilità di tutta la Chiesa. [...] Infatti nessuno ignora che i fedeli, i popoli, le nazioni ed i regni non presterebbero mai piena fiducia e rispetto al Romano Pontefice se lo vedessero soggetto al dominio di qualche Principe o Governo, e non già pienamente libero. Ed invero i fedeli, i popoli ed i regni non cesserebbero mai dal sospettare e temere assai che il Pontefice medesimo non conformasse i suoi atti al volere di quel Principe o Governo nel cui Stato si trovasse, e perciò, con questo pretesto, sovente non avrebbero scrupolo di opporsi agli stessi atti.» PIO IX, Allocuzione *Quibus, quantisque*, 20 aprile 1849. <http://www.totustuustools.net/magistero/p9quibus.htm> (Ultima consultazione: 1 maggio 2015.)

10 DORIAN LLYWELYN, S. J., *Toward a Catholic Theology of Nationality*, Lanham – Boulder – New

sociale cattolica si presentò più intensamente soltanto nella prima metà del XX. secolo¹¹. Nei documenti papali di quell'epoca il nazionalismo si presenta innanzitutto come un pericolo, dovuto alla «cupidigia» e all'esagerazione dell'amore della patria (e di quello della nazione, perchè, come vedremo, nella terminologia tradizionale la *natio* significa la popolazione di una *patria*), benché quell'amore in sé sia giusto. Un buon esempio di quest'atteggiamento è il passo seguente, scritto dal papa Pio XI nel 1922:

Ed è questa esorbitanza di desideri, questa cupidigia di beni materiali, che diviene pure fonte di lotte e di rivalità internazionali, quando si presenta palliata e quasi giustificata da più alte ragioni di Stato o di pubblico bene, dall'amore cioè di patria e di nazione. Poiché anche questo amore, che è per sé incitamento di molte virtù ed anche di mirabili eroismi, quando sia regolato dalla legge cristiana, diviene occasione ed incentivo di gravi ingiustizie, quando, da giusto amor di patria, diventa immoderato nazionalismo; quando dimentica che tutti i popoli sono fratelli nella grande famiglia dell'umanità, che anche le altre nazioni hanno diritto a vivere e prosperare, che non è mai né lecito né savio disgiungere l'utile dall'onesto.¹²

Così i documenti ufficiali della Chiesa nei primi decenni del secolo scorso ammonivano invitando alla cautela per quanto riguardava il concetto di nazione, e i veri cambiamenti nell'atteggiamento ufficiale cattolico verso il valore della nazionalità si ebbero solo dopo la seconda guerra mondiale. Tuttavia i primi passi in questa direzione sono già visibili anche nelle opere di autori cattolici di parecchi decenni prima, tra l'altro proprio nei testi che esamineremo adesso.

Esaminiamo però prima alcuni elementi generali presenti nelle opere di molti autori contemporanei cattolici (non soltanto in Italia o in Ungheria, ma anche in altri paesi). Un tratto comune è che questi autori generalmente preferiscono il popolo (come risultato di legami *politici*) alla nazione (nel senso etnico). La nazione è un prodotto quasi spontaneo della natura, mentre il popolo nasce da un'attività cosciente (per motivi differenti dal mero fatto che i

York – Toronto – Plymouth, U. K., Lexington Books. A division of Rowman and Littlefield Publishers, Inc. 2010, p. 11.

11 *Ibidem*.

12 Enciclica *Ubi arcano Dei consilio* di Pio XI, 1922; http://w2.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19221223_ubi-arcano-dei-consilio.html (Ultima consultazione: 4 giugno 2015.)

membri del gruppo in questione hanno comuni radici etniche). A ciò corrisponde, secondo alcuni autori, anche il fatto che l'aspirazione delle nazioni alla coincidenza delle frontiere etniche e politiche non è così naturale, come alcuni pensavano (anzi, può essere controbilanciata da fattori politici e storici). Come scrive Amato Masново nel 1918,

la comunanza di nazionalità è, di per sé, un fatto puramente *fisico*, e come tale, non può porre in verun modo l'esigenza di una nuova comunanza *politica* (quindi d'ordine morale) e, molto meno, fare di questa una condizione indispensabile di pace. Che se fra genti di uguale nazionalità soggette a Stati diversi la comunanza politica è talvolta effettivamente richiesta nel nome stesso della pace, ciò avviene in quanto la comunanza di nazionalità si connette per ragioni storiche con la comunanza delle legittime aspirazioni. Basta gettare uno sguardo sulla carta d'Europa per avere l'illustrazione del fin qui detto. Le tre nazionalità che vivono da secoli sul suolo della confederazione svizzera non provarono affatto fin qui il bisogno di staccarsi politicamente l'una dall'altra per aggregarsi politicamente a quello Stato con cui ciascuna ha comunanza di nazionalità. Pertanto la nazionalità, considerata in sé e assolutamente, cioè astrazione fatta da particolari circostanze storiche, non può essere legittimo criterio né per limitare né per allargare lo Stato¹³.

In un dato spazio alla nazione corrisponde la patria, al popolo invece corrisponde il territorio di uno Stato. Quest'ultimo spesso comprende più patrie, cioè più nazioni, e i loro interessi particolari sono subordinati al bene comune del popolo. I tratti speciali dell'identità nazionale devono essere misurati dalla legge naturale morale, e i tratti opposti a quest'ultima sono da rifiutare. E, in generale, sono ugualmente da respingere tutte le sorgenti potenziali di discordia interna, perché bisogna conservare la pace e la tranquillità¹⁴.

Prendiamo ora in esame un testo concreto, un articolo della «Civiltà Cattolica» intitolato *Le «giuste aspirazioni dei popoli»* in tre parti, pubblicate in tre momenti successivi (l'8 marzo, il 26 aprile e il 7 giugno) della prima metà

13 A. MASNOVO, *La pace secondo S. Tommaso*, <http://musicasacra.forumfree.it/?t=14350432> (Ultima consultazione: 4 giugno 2015.) Edizione originale: «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 4 (1918)

14 A questo proposito vedi, per esempio, il famoso manuale tomista di Joseph Gredt (1863-1940), molto autorevole alla prima metà del ventesimo secolo (comparso la prima volta in due volumi, nel 1899 e nel 1901 rispettivamente): IOSEPHUS GREDET O. S. B., *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, Friburgi Brisgoviae – Barcinone, Herder 1956, vol. II., pp. 421-440 (nn. 1027-1046).

del 1918¹⁵. Purtroppo non ne conosciamo l'autore, perché «La Civiltà Cattolica» fino al 1933 pubblicava di solito soltanto articoli anonimi. Però sappiamo che la rivista, pur non essendo in senso stretto un organo della Santa Sede, esprimeva ed esprime più o meno la posizione teoretica ufficiale della Chiesa, in quel caso sul principio di nazionalità e sul diritto di autodeterminazione dei popoli. Ciò dà un'importanza peculiare all'articolo in questione. L'articolo (come anche il testo di Horváth) reagisce evidentemente ai punti di Wilson dichiarati all'inizio dello stesso anno (l'8 gennaio 1918), benché lo faccia su un livello teoretico, senza toccare i conflitti concreti dei paesi belligeranti, offrendo un'analisi profonda del problema, analisi che, naturalmente, manca nel breve testo del presidente americano.

Anche in questo articolo troviamo la solita accentuazione della subordinazione degli elementi spontanei e, per così dire «fisici» a quelli coscienti, spirituali, e, in ultima analisi, alla legge naturale morale: le società umane,

essendo composte di esseri ragionevoli e liberi, soggetti a doveri e capaci di diritti, devono giudicare del valore e della estensione di essi non attenendosi ad elementi puramente fisici, quali sono propriamente i caratteri etnici, ma sopra tutto a norma dei valori spirituali delle cose, che è quanto dire secondo la legge morale¹⁶.

Secondo l'autore «gli elementi che costituiscono la felicità temporale di un popolo» si dividono in due classi: quelli della prima sono «la pace interna» e «il tranquillo possesso di un territorio»; alla seconda classe, invece, appartengono «i caratteri distintivi»: «la comunanza dell'origine», la cultura, la lingua, le istituzioni. Senza gli elementi della prima classe il vero benessere di un popolo è impossibile. Gli altri elementi sono normalmente mutevoli, e non si può dire che la loro conservazione in una certa forma data in un momento storico sia la *conditio sine qua non* per il benessere dei popoli. Per parlare soltanto della nazione: è una cosa normale che ci siano dei «connubi fra popoli di diversa origine», tanto che si verificano anche fusioni.¹⁷ Così possiamo dire che certe nazioni «muoiono» in questo senso, altre «nascono».

Quanto al principio di nazionalità, questo, secondo l'anonimo autore, sta a significare che «ogni nazione esige, come un territorio distinto e una lingua

15 *Le «giuste aspirazioni dei popoli»*, «La Civiltà Cattolica», 1 (1918) [vol. 1., fasc. 1626 (8 marzo)], pp. 481-492; 2 (1918) [vol. 2., fasc. 1629 (26 aprile) e fasc. 1632 (7 giugno)], pp. 193-201 e 490-502.

16 *Ivi*, parte II (26 aprile), p. 196.

17 *Ivi*, parte II (26 aprile), pp. 197 sgg.

sua propria, così un regime politico unico, distinto e separato dagli altri»¹⁸. Quindi si domanda se questo principio sia giusto, cioè se i confini degli Stati debbano coincidere con i limiti delle nazioni (nel senso etnico)¹⁹. Secondo l'autore

al *principio di nazionalità*, quale è invocato dai moderni nazionalisti, contraddice la storia; non suffraga il diritto naturale. Vi sono sempre state e vi sono nazioni diverse costituenti un medesimo Stato politico; e questo si è formato, almeno in certi casi, o per la necessità e utilità delle stesse nazioni, o per loro libera elezione, o anche come conseguenza di guerre giuste: dunque in piena conformità col diritto delle genti²⁰.

[D]eve considerarsi come diritto acquisito a dominare su di un popolo, quello che nasce da qualsiasi atto che gli abbia legittimamente fatto perdere la sua autonomia, e ciò può essere avvenuto o pel regolare e lento sviluppo delle vicende dei popoli; o per qualche subitaneo accordo o patto fra popoli diversi; o, in fine, per vittoria in una guerra giusta. In qualsiasi di queste ipotesi, il tentare di ribellarsi al legittimo potere costituito è una lesione del diritto naturale²¹.

Oltre i casi enumerati qui sopra anche l'immigrazione di un gruppo sul territorio di uno Stato già esistente può fornire una buona illustrazione: in questo caso l'atto stesso dell'immigrare significa il riconoscimento dell'autorità dello Stato in questione. Qui l'autore si riferisce all'esempio degli italiani immigrati in Brasile ed in Argentina²². Cioè secondo l'autore il mero fatto della subordinazione di un gruppo a un altro, appartenente a un'altra nazione non è in sé contrario al diritto naturale.

Inoltre, la coesistenza di diverse nazioni nello stesso Stato può essere anche utile per esse: si completano mutuamente, il che è vantaggioso per il loro sviluppo; mentre la separazione secondo il principio di nazionalità causerebbe nuove discordie, perché quel principio non è abbastanza consistente e chiaro: «l'elemento che chiamiamo 'nazionalità', sebbene sia naturale, è però in con-

18 *Ivi*, parte I (8 marzo), p. 491.

19 Secondo l'autore la nazione nel senso etnico è «quella moltitudine di uomini, che oltre la comunanza di origine, ha vicende storiche sue proprie, comunanza di tradizioni, di fisionomia, di lingua, e anche di territorio», mentre nel senso politico la nazione è uno Stato indipendente. *Ivi*, parte I (8 marzo), p. 484.

20 *Ivi*, parte III (7 giugno), p. 501.

21 *Ivi*, parte III (7 giugno), pp. 490-491.

22 *Ivi*, parte II (26 aprile), pp. 193-194.

tinua mutazione, e quindi non può da solo essere criterio sicuro, molto meno fisso a stabilire le relazioni fra le società umane»²³. A questo proposito l'autore cita un libro di Agostino Gemelli (*Il principio di nazionalità*, comparso nel 1917), secondo il quale «il principio di nazionalità [...] manca [...] di quella consistenza, di quella chiarezza, che solo possono renderne l'applicazione sicura»²⁴.

Viene accentuato anche il fatto, che le nazioni attualmente esistenti sono prodotti storici, con radici molto differenti:

La più gran parte delle nazioni che oggi si gloriano della loro unità, della loro lingua, dei loro confini, della loro storia, sorsero dalla varietà di genti diversissime di stirpe, di lingua, di carattere, di tradizioni. Il primo incontro fu violento; [...] Poi la comune utilità, o la necessità di unirsi contro un comune nemico; la prevalenza di un individuo celebre, di una famiglia più illustre, di una città più importante; le parentele, e sopra tutto il beneficio influsso della religione, condussero a fondersi le varie genti in una, allo scopo comune della tranquillità, della pace, del benessere sociale²⁵.

Questi scopi morali, peculiarmente umani (a differenza delle etnie, prodotte in parte da forze naturali spontanee) sono favorevoli, però, anche alla conservazione del carattere nazionale originale (nel senso etnico):

Non si vuole certo negare il fatto storico, che popoli di diversa origine, pur conservando caratteri etnici loro propri, hanno finito col fondersi in una sola nazione politicamente intesa, e così, in qualche senso, sono morte, sebbene la loro vita fisica e morale possa essersi anzi scolta e corroborata, sopra quanto avesse potuto sperare, ricordando le umili origini. Molto meno [Dio] potrebbe volere [...] che dove si sono formate queste provvidenziali unioni di diverse nazionalità, vengano a scindersi²⁶.

Anche i sopradetti (cioè i vantaggi dell'unione) costituiscono un motivo per mantenere lo *statu quo*:

23 *Ivi*, parte II (26 aprile), 196.

24 *Ivi*, parte I (8 marzo), p. 488, nota 2.

25 *Ivi*, parte II (26 aprile), p. 195.

26 *Ivi*, parte I (8 marzo), pp. 484-485.

Non si tratta di rivedere tutta la carta geografica, anche perché questo non farebbe che porre nuovi semi di discordia, e i popoli sentono invece un urgente bisogno di pace e di tranquillità²⁷.

È importante, però, che l'unione delle diverse etnie non si realizzi nella forma dell'oppressione:

L'unione è possibile, è spesso utile, è desiderabile anche fra popoli di diversa stirpe, quando non si mantiene fra essi distinzione di cittadini e di iloti; di liberi e di schiavi!²⁸

Ma quello che importa, è il bene della nazione e non la sua indipendenza politica. «Non basta per chiamare una nazione 'oppressa' il solo fatto d'esser dipendente da un potere estraneo»²⁹, «finché questo la ordina al bene sociale di lei, conservandole l'esser suo, la sua lingua, le sue istituzioni»³⁰. Ma se uno Stato tiene ingiustamente in uno stato d'inferiorità una nazione e l'opprime, bisogna fare «giustizia agli oppressi: o siano messi in condizione di vivere fraternamente con eguali diritti, accanto ai loro cittadini, o si lasci loro la libertà di reggersi da se stessi»³¹. Così l'autore pone già un elemento soggettivo fra i criteri secondo i quali si può decidere se una situazione corrisponda o meno alla legge naturale. (Chi potrebbe dire, per esempio, che significa 'conservare la lingua' di una minoranza nazionale? È sufficiente permettere l'uso di questa lingua nella vita quotidiana, o bisogna dare la possibilità di usarla in *qualsiasi* situazione, nella politica, nel diritto, nell'insegnamento ecc., non prescrivendo *in alcuna parte* la preferenza obbligatoria della lingua del gruppo 'dominante'?)

Questa incertezza sui criteri della realizzazione pratica delle norme teoretiche cresce ulteriormente nel leggere le seguenti righe (scritte nel segno del principio del male minore) sulla difesa dei diritti che in sé sono conformi alla legge naturale:

Si capisce che altro è il diritto, altro l'esercizio del diritto. Qui pure si dovrà tener presente il principio [...] della necessità di evitare alla nazione mali maggiori³².

27 *Ivi*, parte I (8 marzo), pp. 485-486.

28 *Ivi*, parte I (8 marzo), p. 486.

29 *Ivi*, parte III (7 giugno), p. 493.

30 *Ivi*, parte III (7 giugno), p. 494. [Questo passo è una citazione dal *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto* di Luigi Taparelli d'Azeglio.]

31 *Ibidem*.

32 *Ivi*, parte III (7 giugno), pp. 494-495.

Si adoperino i mezzi di difesa dei propri beni, e quelli necessari a riacquistarli, nei limiti della possibilità; vale a dire senza procurare alla nazione danni maggiori dei beni, a cui si avrebbe diritto, e sopra tutto senza mettere in pericolo la esistenza stessa della nazione³³.

Per questo secondo l'autore bisogna distinguere

il principio di nazionalità, inteso in senso teorico e assoluto, dal principio medesimo preso in un senso pratico. Anche il più irriducibile contraddittore di quello non ha sempre motivo di escludere questo nei casi particolari, come norma pratica di sapienza politica. Sia pure che certe «aspirazioni di popoli» siano frutto più dell'educazione civile, che non di veri bisogni, e nemmeno di loro vera utilità. Ma si tratta, anche in questo caso, di eleggere il minor male, e di dimenticare, pel bene stesso degli Stati, il loro *summum jus*³⁴.

Tuttavia l'anonimo articolista della «Civiltà Cattolica», pur respingendo il riferimento alla nazionalità come un argomento in sé sufficiente per cambiamenti di territorio e di sovranità sul livello teoretico, riconosce che sul livello pratico possono darsi delle situazioni, in cui è necessario praticamente concedere l'indipendenza a popoli «che l'esperienza mostra incapaci o insofferenti di altra forma di governo»³⁵; in tali casi bisogna applicare il principio del male minore, che, del resto, si usa anche in direzione opposta: può infatti darsi che una nazione veramente oppressa debba piuttosto accettare l'oppressione e rinunciare alla separazione, qualora la ribellione causasse danni più gravi di quelli che la nazione soffre nella sua situazione attuale. Cioè, bisogna seguire più o meno la regola proposta da San Tommaso nel caso della ribellione contro il tiranno³⁶.

Un testo ungherese contemporaneo, quello di Sándor Horváth, menzionato all'inizio del presente saggio (che fu presentato in forma di una conferenza in occasione della riunione della Società San Tommaso d'Aquino ungherese l'11 marzo 1918, poi pubblicato nel giugno dello stesso anno), da un lato comprende parecchi dei soliti elementi della posizione cattolica sulla nazione, ma, dall'altro lato, contiene anche qualche novità.

33 *Ivi*, parte I (8 marzo), p. 201.

34 *Ivi*, parte III (7 giugno), p. 497.

35 *Ivi*, parte III (7 giugno), p. 501.

36 Cfr. *Summa Theologica*, II-II, q. 42., a. 2, ad 3.

Secondo Horváth l'uomo è, conformemente ai principi tradizionali del pensiero aristotelico-tomista, un animale sociale. Benché l'individuo dal punto di vista cronologico sia anteriore allo Stato come istituzione, l'uomo senza società è, per così dire, una impossibilità fisica. L'uomo, a causa della sua natura, ha bisogno di un completamento da parte della società. L'istinto di conservazione della specie costringe l'uomo alla vita domestica (che è già una forma di vita sociale), poi la necessità della perfezione e dell'incivilimento della specie funziona come una forza irresistibile per motivarlo a formare delle unità sociali più estese³⁷.

La società non serve soltanto l'interesse degli individui, invece – e soprattutto – serve quello della specie umana, che Horváth definisce come «la realizzazione dell'uomo generale» o «l'uomo ideale» per mezzo della moltitudine³⁸.

Orbene, all'infuori della famiglia, ci sono anche altri gruppi intermedi fra l'individuo e lo Stato. Questi gruppi intermedi sono ancora manchevoli (come lo è anche l'individuo) in confronto allo Stato (rappresentante della *societas perfecta* o *communitas perfecta* nel senso tomistico), che nell'ordine naturale può assicurare completamente il bene comune. Così la differenza fra questi gruppi intermedi (ivi compresa anche la nazione, della quale parleremo fra poco) e la famiglia è soltanto una differenza di grado, ma non di qualità e anch'essi richiedono qualche ulteriore completamento (che fornisce, poi, lo Stato)³⁹.

Se gli individui sono connessi dai soli legami di sangue, di consuetudini, e forse da quelli della coscienza d'appartenere alla stessa comunità, il gruppo in questione in sé è soltanto l'estensione della famiglia. Questi sono forti legami, fisiologici e psicologici, ma in sé non bastano per formare una nazione. Questa nasce soltanto per mezzo di legami ulteriori: un tale legame può essere formato dal passato comune (dalla storia vissuta insieme, dalla cultura comune), un altro legame possibile è, invece, il bene comune, servito dallo Stato. Nel secondo caso il popolo⁴⁰ e la nazione coincidono, se, invece, esiste soltanto il legame della storia e della cultura comuni, la nazione è soltanto una parte di

37 HORVÁTH, *Állameszme...* cit., pp. 8-9.

38 *Ivi*, p. 10.

39 *Ivi*, 11-12.

40 Per 'popolo' Horváth intende «coetus multitudinis, iuris consensu et utilitatis communione sociatus» (*Ivi*, p. 28), cioè accetta la classica definizione, in ultima analisi ciceroniana, usata anche da San Tommaso (*Summa Theologica* I-II. q. 105. a. 2.). Cfr. anche SANT'AGOSTINO, *De Civitate Dei*, II. 21.

un popolo⁴¹. Nello spazio geografico alla nazione corrisponde la patria, al popolo invece il territorio statale. Uno Stato può comprendere più patrie, mentre una patria appartiene sempre a un solo Stato⁴².

Lo Stato è una persona morale e un organismo, la cui causa materiale è il popolo⁴³, mentre la causa formale ne è il potere statale⁴⁴. Lo Stato, in quanto unificatore, deve «temperare» ed «informare» (nel senso scolastico) i suoi elementi costitutivi (gli individui e i gruppi intermedi), cioè, da un lato, moderare le loro proprie aspirazioni e, dall'altro lato, integrarli nell'unità più alta (dunque nella società politica), subordinarli al servizio del bene comune⁴⁵. Questi elementi costitutivi non sono tutti uguali. Certe persone, famiglie o nazioni possono essere privilegiate e distinte, se hanno una capacità particolarmente forte di creare e sostenere lo Stato. È anzitutto loro compito quel lavoro, prima menzionato, di «temperare» le inclinazioni degli elementi eterogenei⁴⁶. Così spesso accade che una delle nazioni differenti di un popolo diviene dominante⁴⁷. Essa realizza l'unificazione e l'organizzazione degli elementi e imprime il suo segno caratteristico all'insieme organico prodotto, così tutti gli elementi costitutivi del popolo in questione portano il segno della nazione dominante (pur mantenendo, come abbiamo visto, dei tratti propri particolari), e solo in questo senso si può parlare di uno Stato nazionale, perché nel senso fisiologico non esistono Stati nazionali «di puro sangue» [telivér]. Un insieme di nazioni, «temperato» da una di loro alla maniera sopraddetta è una nazione politica, la quale coincide con il popolo dello Stato in questione, e contiene più nazione «etniche». Secondo Horváth in questo (ma solo in questo) senso il popolo ungherese e la nazione ungherese sono la stessa cosa⁴⁸.

Dall'altro lato, questa azione di «temperamento» non significa un'assimilazione totale degli elementi costitutivi, un'omogenizzazione di tutti quelli che formano la società. Gli elementi devono subordinarsi all'unità dello Stato pur mantenendo le loro differenze. Questa concessione fatta alla molteplicità non

41 HORVÁTH, *Allameszme...* cit., pp. 28-30.

42 HORVÁTH, *A haza...* cit., p. 5.

43 Il popolo in questo senso consiste non soltanto di individui, ma anche di tutti i gruppi intermedi sopra menzionati.

44 HORVÁTH, *Allameszme...* cit., p. 19.

45 *Ivi*, pp. 21 e 24-25.

46 *Ivi*, p. 22.

47 *Ibidem*.

48 *Ivi*, p. 30.

è un mero compromesso pratico, invece ha un fondamento metafisico nella teoria del pensatore ungherese.

È proprio questo fondamento che costituisce una delle specialità nel pensiero di Horváth. Gli autori cattolici generalmente riconoscono l'esistenza degli elementi dell'identità nazionale solo come un fatto che, dal punto di vista pratico, bisogna prendere in considerazione perchè l'identità particolare ha un'importanza soggettiva per gli abitanti dello Stato, è uno degli elementi del loro benessere, e la lesione di questi elementi minaccia la tranquillità; inoltre, la molteplicità culturale può avere, al massimo, un valore strumentale come fattore del progresso della civiltà. Per Horváth, invece, la molteplicità riceve un valore anche indipendentemente da questo livello pratico. Horváth si basa sulla questione 47 della *Prima Pars* della *Summa Theologica* di San Tommaso. Qui, nell'articolo primo, il Dottore Angelico dice che Dio, essendo la bontà infinita stessa, non potrebbe essere rappresentato sufficientemente da una sola creatura finita, per questo esiste una molteplicità di creature differenti, e ciascuna di queste rappresenta per un certo aspetto concreto la bontà divina, così quest'ultima è espressa meglio per mezzo del loro insieme. Si tratta di qualcosa di simile anche nel caso degli esseri viventi: nell'articolo successivo San Tommaso scrive che mentre nel mondo degli angeli un individuo è sufficiente per conservare una specie intera, fra gli esseri generabili e corruttibili la permanenza della specie è assicurata da una serie di individui che nascono e muoiono. Horváth, estendendo questo pensiero di San Tommaso, dice che la vera bellezza della natura non è rappresentata dagli individui, ma dalle specie. L'idea perpetua di una specie, oppure la sua perfezione massima viene realizzata in una maniera approssimativa dalla più grande moltitudine possibile di varianti individuali, l'insieme delle quali riflette, in qualche modo, le possibilità quasi inesauribili della specie in questione. Ora, nel caso dell'uomo non esistono specie nel senso biologico. Invece di esse ci sono diversi gruppi sociali con caratteri peculiari, e anche le nazioni fanno parte di questi gruppi. La ricchezza totale dell'insieme dei gruppi si approssima all'uomo come tale, all'idea dell'uomo. Così la molteplicità e la diversità, l'esistenza delle classi peculiari di esseri, sia nell'universo in generale, sia nella società, hanno un valore ontologico. In questa cosmovisione viene inserita anche la coesistenza delle nazioni diverse, la quale deve essere mantenuta (pur essendo subordinata al bene comune dello Stato)⁴⁹.

49 HORVÁTH, *A haza...* cit., pp. 6-7. Dunque l'esposizione dettagliata di questa concezione si trova nel testo scritto nel 1922. Però il germe di questo pensiero esiste già nell'opuscolo del

Ma questa molteplicità è, del resto, utile per lo Stato anche dal punto di vista pratico: la coesistenza e l'interazione degli elementi eterogenei è favorevole per il bene comune, dal momento che ogni nazione ha qualche «eccellenza» speciale, per mezzo della quale può servire il Tutto alla maniera sua peculiare⁵⁰.

Però, benchè la molteplicità come tale a livello delle differenze culturali ed etniche sia un valore in generale, i caratteri nazionali concreti non possono avere qualsiasi contenuto senza limiti: devono adattarsi all'ordine dell'Universo e in particolare alla legge naturale morale; così gli elementi dell'identità nazionale non sono da conservare ad ogni costo, invece bisogna respingerli se contraddicono le norme di validità universale⁵¹.

Un altro elemento peculiare nella teoria di Horváth è un'argomentazione contro il separatismo nazionale fondata sulla sua teoria del diritto di proprietà. Benchè questa teoria venisse elaborata in forma definitiva soltanto più tardi nel suo libro più famoso⁵² pubblicato nel 1929, nel pensiero di Horváth del 1918 essa è già presente in forma embrionale. Secondo il pensatore ungherese il diritto di proprietà si fonda sul lavoro, e non soltanto nel caso degli individui, ma anche in quello delle entità collettive, ivi compreso anche lo Stato. Il «lavoro» dello Stato è l'attività organizzatrice, civilizzatrice e difensiva con la quale esso dà una forma nuova a un pezzo della natura, a un territorio, ma in un certo senso «produce» anche le nazioni ivi esistenti, perché anche la forma definitiva del loro essere è dovuta alla detta attività statale. (Anzi, anche la loro mera esistenza è spesso il risultato della tranquillità e della pace assicurate tramite la difesa che ricevono da parte dello Stato.) Così queste nazioni, secondo il diritto naturale, sono proprietà dello Stato⁵³.

Ora vediamo, alla luce di quanto ora detto, che cosa pensa Horváth del diritto di autodeterminazione dei popoli. Secondo lui questa espressione può significare due cose differenti: in un certo senso possiamo usarla per indicare l'indipendenza dello Stato costituito dal popolo, e in questo caso il diritto di

1918: abbiamo visto (nel capoverso a cui si riferisce la nota 38) che qui Horváth definisce lo scopo della società come la realizzazione (o piuttosto l'approssimazione) dell'idea dell'uomo tramite la molteplicità dei membri della moltitudine.

50 HORVÁTH, *Allameszme...* cit., p. 23.

51 In un articolo scritto più tardi Horváth fa la critica della «morale nazionale» e della «religione nazionale»: ID., *Nemzeti erkölcs – keresztény erkölcs* [Morale nazionale – morale cristiana], in «Jelenkor», 1 maggio 1940. Cfr. anche ID., *Katolikus hazafiság*, [Patriottismo cattolico] in ID., *Katolikus közélet...*cit., pp. 3-15.

52 ALEXANDER HORVÁTH, *Eigentumsrecht nach dem heiligen Thomas von Aquin* [Diritto di proprietà secondo San Tommaso d'Aquino], Graz, Ulrich Moser 1929.

53 ID., *Allameszme...*, cit., p. 46.

autodeterminazione di quest'ultimo è in armonia con la legge naturale morale⁵⁴. Ma anche il popolo stesso può avere un diritto di autodeterminazione prima della fondazione dello Stato e anche dopo la sua eventuale dissoluzione⁵⁵ (la quale, naturalmente, deve essere seguita dalla fondazione di uno Stato nuovo o di Stati nuovi). Ma il soggetto di questo diritto non è mai un popolo nel senso stretto, cioè – secondo la teoria tomista di Horváth – la causa materiale di uno Stato attualmente esistente, invece lo è una massa (ancora o già) non formata, la materia di uno Stato da fondare⁵⁶. In questo caso lo scopo del diritto di autodeterminazione è la genesi dello Stato, e ciò corrisponde alla legge naturale morale (anzi è richiesto da quest'ultima), perché questa fondazione non è un processo spontaneo, istintivo, è invece un atto cosciente⁵⁷. (Qui dobbiamo sottolineare: questo pensiero non è da confondere con il contrattualismo classico, individualistico! Qui si tratta della nascita dello Stato, e non di quella della società. L'uomo qui è già un animale sociale, vivente in famiglie e in gruppi etnici, quando fonda lo Stato.) Ma questo diritto significa soltanto che la gente può scegliere lo Stato concreto (accettando uno degli Stati già esistenti o fondando una società politica nuova) nel quale vuole vivere, ed è esclusa la decisione di non vivere in alcuno Stato⁵⁸. E dopo la fondazione dello Stato (sia di quello primo, originale, sia di quello nuovo) il popolo come tale non ha più il diritto di autodeterminazione in alcun senso⁵⁹, invece è valido il principio già menzionato dagli altri autori cattolici: bisogna preferire lo Stato come *societas perfecta* a tutte le altre formazioni sociali dell'ordine naturale, ivi compresa anche la nazione; il «legame morale» è più forte del «legame del sangue», e quest'ultimo non costituisce una base per cambiamenti territoriali o per alcun intervento di uno Stato negli affari di un altro Stato sovrano⁶⁰ (benché, dall'altro lato, il potere statale può dare alle minoranze qualche specie di autodeterminazione limitata non minacciante l'unità dello Stato in questione⁶¹). Dunque Horváth rinforza il divieto giusnaturalistico di cambiare, per soli motivi nazionali, le frontiere degli Stati esistenti, e aggiunge che ogni cambiamento territoriale violento (forzato da una guerra o da una

54 Id., *Állameszme...* cit., p. 35.

55 *Ibidem*.

56 *Ibidem*.

57 *Ibidem*.

58 *Ivi*, p. 32.

59 *Ivi*, p. 38.

60 *Ivi*, pp. 35, 43, 45 e 49.

61 *Ivi*, p. 44.

rivoluzione) è ingiustificabile dal punto di vista della legge naturale morale⁶². L'autore ungherese riconosce che nella storia reale dell'umanità la fondazione degli Stati (ivi compresa anche quella degli Stati esistenti nella sua epoca) il più delle volte non corrisponde a questa teoria: essi, di solito, sono stati fondati tramite conquista o violenza⁶³. Ciò nonostante Horváth dice che bisogna sempre preferire lo *statu quo*, difendere l'ordine già esistente, e il suo argomento principale è sempre l'importanza della «tranquillità» e della «pace»⁶⁴ (come anche nel caso dell'articolo della «Civiltà Cattolica»). Paradossalmente è proprio questo punto di vista che rende tutto il sistema incerto, perchè secondo il pensatore ungherese qualche volta uno Stato nato da un atto violento (in sé incompatibile con la legge naturale morale) dopo un certo periodo diviene capace di assicurare la tranquillità e il bene comune, e allora già questo fatto gli fornisce la legittimità⁶⁵. Anzi, anche senza una violenza esterna può succedere che uno Stato esistente ed originariamente legittimo perda la sua forza «organizzatrice ed integratrice» e divenga incapace di realizzare il bene comune: secondo Horváth è molto difficile definire precisamente quando si presenta questo «caso infinitamente triste», ma allora – come abbiamo visto – la popolazione recupera il diritto di autodeterminazione⁶⁶.

Ma così sorge una questione: come possiamo definire chiaramente il punto dove uno Stato diviene incapace di esercitare la detta funzione? E non si può dire, per esempio, che proprio la sconfitta militare dello Stato sia il segno di questa incapacità? E allora la separazione di una nazione dallo Stato non è più un atto arbitrario, ma, per così dire, «il giudizio della Storia», proprio in nome della legge naturale! Inoltre, se uno Stato fondato violentemente (per esempio dopo una rivoluzione o una guerra semplicemente conquistatrice) può ricevere più tardi una legittimità giusnaturalistica, se riesce ad assicurare la pace, la tranquillità e il bene comune, allora così in ogni caso di aggressione ingiusta riuscita, o dopo ciascuna ribellione illegittima che crea uno Stato nuovo indipendente possiamo dire: «Ebbene, momentaneamente la nuova situazione è ingiustificabile secondo il diritto naturale, ma aspettiamo un po', perché fra alcuni decenni l'aggressore o il separatista riuscirà a creare la pace e la tranquillità e ad assicurare il bene comune, e allora questa nuova formazione sarà completamente legittima.»

62 *Ivi*, p. 37.

63 *Ivi*, pp. 36 e 44.

64 Vedi, per esempio, *ivi*, p. 40.

65 *Ivi*, p. 37.

66 *Ivi*, pp. 36-37.

Dunque, proprio come l'autore della «Civiltà Cattolica», anche Horváth fa delle concessioni che, purtroppo, rendono la sua bella teoria inapplicabile in qualsiasi contesto concreto di questioni territoriali. Il pensiero cattolico di allora, concernente la nazione e l'autodeterminazione dei popoli, non ci fornisce alcuna ricetta con criteri chiari per risolvere qualsiasi discussione sulle frontiere statali. Però queste riflessioni possono essere utili lo stesso. Paradossalmente è proprio questo risultato negativo (cioè l'assenza di criteri sicuri, l'impossibilità di trovare norme assolutamente inequivocabili e universalmente applicabili per regolare la posizione delle nazioni e per definire esattamente il luogo della nazionalità come tale nel sistema dei valori corrispondente alla legge naturale morale) che sembra essere molto istruttivo, perché questa impossibilità sottolinea ancora più fortemente il messaggio principale e generale dei due autori (e delle altre fonti cattoliche dell'epoca): la nazione non può essere il valore più fondamentale in politica. Questa affermazione indiretta riceve il sostegno anche da tutto il contenuto direttamente esposto nei due scritti qui esaminati: le nazioni non sono delle entità stabili ed eterne e i loro mutamenti, fusioni, divisioni sono degli elementi normali della storia. Questo contenuto ci fornisce un apporto importante, perlomeno in quanto getta luce sull'assurdità di un culto di nazione assolutizzato. Qui non penso soltanto all'impossibilità *pratica* di realizzare Stati nazionali omogenei. Una dichiarazione, secondo la quale ogni nazione rappresenta un valore sovrastorico ed ha il diritto di conservarsi eternamente, sarebbe autodistruttiva anche come *teoria*, perché sarebbe il riconoscimento implicito del fatto che quasi tutte le nazioni attualmente esistenti (perlomeno nell'Occidente) sono state «concepite nel peccato», dal momento che si sono formate a prezzo della morte di altre nazioni che, per parte loro, avrebbero avuto ugualmente il diritto di essere eterne. E la stessa affermazione può essere vera anche nel caso di qualsiasi altro tipo di comunità, basata su fondamenti etnici e/o culturali⁶⁷. Queste formazioni sociali, nate e sviluppate spontaneamente, sono anche in continua mutazione, e possono unirsi e separarsi, cosicché non si può sapere, quali siano, propriamente parlando, le diverse entità da conservare e, soprattutto, come dobbiamo risolvere i loro conflitti e quale delle differenti tradizioni culturali debba fornire il sistema di norme necessario per questa risoluzione.

67 I termini 'cultura' e 'culturale' in questo saggio sono presi in senso molto largo, coprono tutte le specie di «oggettivazioni» fatte dall'uomo che sopravvivono a lui e si accumulano durante la storia: non soltanto gli oggetti fisici, ma anche i prodotti spirituali, come le tradizioni, le norme, le consuetudini, le lingue, le religioni ecc.

L'eredità del pensiero occidentale ci offre come soluzione classica di questo problema la teoria della legge naturale morale (conforme alla natura umana e riconoscibile con la ragione naturale), al di sopra di tutti i concreti sistemi di norme delle differenti comunità. Come abbiamo visto, anche gli autori cattolici menzionati in questo lavoro accettano il concetto di una legge naturale, la cui autorità deve essere rappresentata dagli Stati, e che deve essere preferita ai punti di vista particolari di queste comunità etniche o culturali, come anche nel caso di Horváth: benché lui attribuisca un valore positivo alla molteplicità come tale, gli elementi concreti costituenti questa molteplicità non sono da conservare tutti ugualmente, invece dobbiamo respingere quelli contrari alla legge naturale.

Apparentemente anche l'Occidente attuale accetta questa parte della nostra eredità spirituale, dal momento che il consenso morale e politico delle democrazie liberali contemporanee è fondato sul sistema dei diritti umani, il cui concetto si è sviluppato dalle teorie della legge naturale. Però, in realtà questo sistema è soltanto un residuo manchevole della legge naturale nel senso classico. Oggi il mondo occidentale accentua unilateralmente i diritti individuali, senza esigere l'osservanza dei doveri verso il bene comune della nostra civiltà come tale⁶⁸. L'altro problema è che il suddetto consenso morale e politico attuale – nel segno del multiculturalismo – contiene anche il diritto dell'uomo di scegliere o conservare una propria identità culturale con tradizioni peculiari, il cui contenuto, però, frequentemente contraddice lo stesso sistema completo dei diritti umani, e la soluzione di tali conflitti è spesso praticamente impossibile, ma anche teoricamente difficilissima (almeno finché questo sistema rimarrà a livello di diritti individuali e non sarà completato con i doveri sopra menzionati). Ma l'esposizione dettagliata di tutto ciò ci condurrebbe lontano dal tema della Grande Guerra⁶⁹.

68 Ciò è in rapporto stretto con il famoso «paradosso di Böckenförde»: le democrazie liberali per il loro funzionamento normale e per la loro esistenza continua storica presuppongono la validità di un certo sistema di valori morali, ma se obbligassero la gente a riconoscere e seguire questo sistema, non sarebbero più liberali. Cfr. ERNST-WOLFGANG BÖCKENFÖRDE, *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1976, p. 60.

69 Per quello che penso sulla possibilità di formulare una legge naturale autentica nel mondo attuale e sul problema della visione troppo individualistica dei diritti umani, si vedano gli articoli seguenti: ZOLTÁN TURGONYI, *La legge naturale ed il bene comune*, in «Iustum Aequum Salutare» 4 (2008), pp. 83-100, <http://ias.jak.ppke.hu/hir/ias/20084sz/08.pdf> e Id., *Possiamo fondare i diritti sulla dignità umana?*, in «Iustum Aequum Salutare», 4 (2010), pp. 151-165, <http://ias.jak.ppke.hu/hir/ias/20104sz/02.pdf>.

