

sotto che in un quadro generale di provvidenze sociali.

L'autore del presente volume procede con molta cautela: si difende dalla possibile accusa di pianificazione e di dirigismo. Però riconosce che molte delle formule proposte non valgono; e una di queste è quella proposta da J. Desmaret (queste riforme sono riforme del regime di pensione, proposte di « allocations », proposte di compensi percentuali ai lavoratori anziani, pensioni tenendo conto delle altre fonti di guadagno, ecc.), finisce l'autore affermando che bisogna, di fronte alle difficoltà gravi ed insuperabili, accontentarsi del miglioramento portato al regime pensioni.

Troppo poco di fronte ad un problema così vasto. E come non si può riconoscere che l'Inghilterra, con la legge del 5 luglio 1948 attuando il piano Beveridge, pur riformato, lo inquadra in un vasto piano il cui concetto informativo si è che la comunità sociale è responsabile dei bisogni del singolo individuo, mentre ogni individuo deve cooperare, e che una riforma sia per i vecchi, sia per i malati, sia per chi sia in qualsiasi modo incapace al lavoro, è possibile solo se comprende tutti quanti i cittadini, astrazione fatta dalla loro condizione personale? Solo così è possibile attuare quella solidarietà dell'aiuto che varrà a superare quella difficile condizione creata da vari fenomeni, tra i quali trovano luogo la vecchiaia e la conseguente invalidità al lavoro.

FR. AGOSTINO GEMELLI O.F.M.

ELIOT T. S., *L'idea di una società cristiana* (trad. di A. Linder e L. Foà). Un vol. di pag. 123. Milano, Edizioni di Comunità, 1948.

Questo breve scritto si segnala all'attenzione non solo degli studiosi ma del più vasto pubblico sensibile ai problemi della cultura per una duplice ragione, perchè tratta con profondo impegno delle carenze essenziali della nostra civiltà e delle condizioni della sua rinascita alla luce dei principi cristiani, e perchè è dovuto ad uno degli interpreti più alti e suggestivi della poesia contemporanea. Nato dalla rifusione di tre conferenze (pronunciate nel marzo 1949 al « Corpus Christi College » di Cambridge) lo scritto risente delle condizioni e dei limiti della sua origine; ma bisogna riconoscere che la stessa mancanza di una rigorosa sistematicità nello sviluppo del discorso permette insistenze e sottolineature efficacissime, che conferiscono a mantenere al testo la freschezza e la persuasività della parola diretta, della testimonianza personale.

Muovendo dalla constatazione che la nostra cultura è « generalmente negativa, ma che, per quel poco ch'essa ha di posi-

vo, è tuttora cristiana », ritiene l'A. che la situazione odierna non possa perdurare « perchè una cultura negativa perde qualsiasi capacità di realizzazione in un mondo dove energie economiche e spirituali dimostrano l'efficienza di culture forse pagane, ma positive »: quindi « la nostra scelta è fra la creazione di una nuova cultura cristiana e l'accettazione di una cultura pagana » (p. 19). L'A. ha chiara coscienza dell'aspetto propriamente sociale che assume il problema del rinnovamento cristiano della nostra civiltà: perchè vivere cristianamente in una società non cristiana « non è semplicemente il problema di una minoranza in una società di individui che professano una fede diversa... è il problema che sorge in quanto noi siamo implicati in una rete di istituzioni dalle quali non possiamo dissociarci: istituzioni che nelle loro manifestazioni non appaiono ormai più neutre, ma decisamente non-cristiane » (p. 30). Ed è qui che il discorso dell'A. si fa più concreto, scendendo ad una delineazione dei tre elementi che costituiscono, secondo la sua prospettiva, la società cristiana, cioè lo Stato cristiano, la Comunità cristiana, la « Comunità dei Cristiani » (c. II, p. 34 s.). I rapporti fra questi tre elementi della società cristiana sono dall'A. caratterizzati con efficacia in ordine al problema della fede: « la richiesta minima che si farebbe agli uomini di Stato sarebbe di un comportamento coscientemente conforme ai principi cristiani. Nella Comunità cristiana che essi governeranno, la fede cristiana sarà conaturata; ma essa esigerà, come condizione minima, una conformità di vita in gran parte inconsapevole: una vita cristiana cosciente, al suo livello più alto, potrebbe venire richiesta solo ad un gruppo molto più ristretto di uomini coscienti, cioè alla *Comunità dei Cristiani* » (p. 37-8).

Fermiamo l'attenzione del lettore su la categoria della « Comunità dei Cristiani », per avvertire il significato sommamente attuale del problema che essa tende a risolvere: la formazione di una élite per il rinnovamento della società contemporanea (su l'urgenza del problema — che è ben riconosciuta dai sociologi, da Weber a Pareto, a Mosca — può oggi vedersi, nel senso dell'indirizzo cristiano proposto dall'Eliot, il bellissimo e documentato appello del Card. Suhard: *Agonia della Chiesa?*, ed. it. 1948, p. 39, 66 s.).

Della responsabilità sociale del cristiano l'A. offre una tipica esemplificazione in ordine al problema del rapporto fra Chiesa e Stato (partic. c. III, p. 59 s.): la delineazione proposta di una Chiesa nazionale — sebbene si riferisca esplicitamente alle particolari condizioni storiche della Chiesa in Inghilterra, e vada quindi intesa per entro a questi limiti concreti — sembra tuttavia chiudere il

rapporto in uno schema eccessivamente rigido. Non possiamo invece che consentire alla formula, ricca di infinite possibilità di determinazione, proposta dall'A. come ideale programma alla società cristiana: «una società dove il diritto a conseguire il fine naturale dell'uomo — cioè la virtù ed il benessere condiviso con il prossimo — verrebbe riconosciuto a tutti, e il diritto al fine ultraterreno — la beatitudine — a coloro che hanno occhi per vederlo» (p. 44-5).

Ma la preoccupazione di tradurre nell'oggettività del costume e delle istituzioni storiche il contenuto della fede religiosa porta l'A. ad orientarsi verso una interpretazione rigida e conservatrice della socialità cristiana: ciò si spiega in gran parte pensando alla particolare situazione in cui si trova la cultura cristiana in Inghilterra e al temperamento aristocratico dell'artista Eliot; nè va dimenticato che il saggio, come si è detto, risale al 1939 e risente delle condizioni psicologiche di quella drammatica vigilia di guerra. Il suo è certo un atteggiamento di intransigenza che se, appunto perchè tale, si può riconoscere eccezionalmente idoneo a rilevare le carenze storiche e sociali della nostra stessa condizione di cristiani, inclina peraltro ad una eccessiva sfiducia verso le costruzioni ideologiche e pratiche del mondo moderno. La rigidezza della sua esegesi appare assai grave, massime se si raffronta con l'apertura e modernità della dottrina sociale cattolica più rappresentativa e recente, poniamo di un Maritain, al cui *Humanisme intégral* l'Eliot stesso dichiara di andar debitore.

Inoltre, sebbene della società cristiana l'A. si proponga di formulare l'esigenza ideale e storica piuttosto che una descrizione del tutto spiegata, non si può non rilevare come la sua esegesi rimanga spesso assai generica proprio nella motivazione speculativa di quella esigenza. La quale è proposta, e acutamente proposta, ma non è affatto giustificata nelle sue premesse implicate. Così dicasi per l'analisi del processo di oggettivazione sociale dell'atteggiamento cristiano: il problema è individuato con nettezza e rilevato con estrema efficacia; tuttavia si cercherebbe invano la qualificazione della struttura dialettica attraverso la quale la società cristiana possa pervenire ad esprimersi in un sistema organico di valori. In generale può dirsi che il discorso dell'A. è molto penetrante nel cogliere l'aspetto polemico della situazione, ma non si spinge oltre all'avvertimento di un'esigenza costruttiva. I limiti di questo saggio sono, del resto, pienamente confessati dall'A. (p. 8, 31): la sua efficacia, e il suo valore, sono da ricercare piuttosto nella testimonianza che esso reca all'opera comune per il rinnovamento sociale della cristianità.

G. MARCHELLO

Torino, Università.

GROZIO U., *I Prolegomeni al De iure belli ac pacis*. Trad. di S. Catalano. Introduzione di E. Di Carlo. Seconda edizione riveduta. Un vol. di p. 86. Palermo, Palumbo, 1948.

Se vi è un periodo storico che presenti particolare sensibilità alle trattazioni del diritto internazionale, ai suoi fondamenti, ai suoi problemi, soprattutto in attinenza al c.d. diritto della guerra, è proprio questa nostra epoca travagliata per dolorose esperienze.

Opportuna torna quindi la limpida traduzione con note, dovuta a Salvatore Catalano, dei «Prolegomeni» o dei criteri generali intorno al diritto e alla giustizia (che speriamo sia più tardi seguita da una traduzione dell'opera completa) di un «classico» della letteratura giuridica, il *De iure belli ac pacis*. Essa permette di avvicinarci, con maggiore comodità, ad Ugo Grozio il cui pensiero è schematicamente e acutamente valutato, nella Introduzione, dovuta al prof. Eugenio Di Carlo della Università di Palermo.

Nell'ampia prefazione sono individuati i caratteri di questa prima corrente giusnaturalistica che era sbocciata su un terreno storico terribilmente sconvolto da un secolo di guerre di Religione — le guerre combattute tra il '500 e il '600 — e aveva posto le basi dei rapporti tra gli Stati in pace e in guerra, della loro sovranità e della loro uguaglianza. Per Grozio, fondamento del diritto naturale è l'impulso sociale — indipendente da principi teologici — che postula un contratto o patto il quale reca in sé la esigenza della inviolabilità come condizione della vita in comune. Da questo principio scaturiscono molte conseguenze poste in luce dal dotto prefatore, quali, ad es.: la distinzione tra diritto e morale, ammessa ma non approfondita; la legittimità della proprietà privata (seguita cronologicamente a quella originaria collettiva) sostenuta da patti (e insieme la tolleranza di atti contro di essa in caso di necessità); la limitazione del potere dello Stato (distinto dalla persona del Principe e sempre trasmesso) a norma delle esigenze del diritto e del bene comune; la sua coincidenza col popolo come soggetto universale del potere e insieme la irrevocabilità del trasferimento nel titolare di esso.

Se pensiamo alle conseguenze che alcuni di questi principi crearono nel campo del diritto pubblico interno e in quello del regolamento dei rapporti bellici, come ad es. al temperamento dei tradizionali diritti dei vincitori, ci appare evidente il merito e l'autorità di Grozio.

Questo richiamo al diritto naturale, che squillò in Europa nel 1625, costituì e costituisce tuttora una guida per la sovranità, assai più che non abbiano fatto le posteriori accentuazioni razionalistiche del giusnaturalismo e il contrattualismo