



ATTI *della*
ACCADEMIA PELORITANA
DEI PERICOLANTI

CLASSE DI LETTERE, FILOSOFIA E BELLE ARTI

XCVIII 2022

ISSN 2723-9578



ATTI *della*
ACCADEMIA PELORITANA
DEI PERICOLANTI

CLASSE DI LETTERE, FILOSOFIA E BELLE ARTI

XCVIII 2022

DIRETTORE DEL COMITATO EDITORIALE

Vincenzo Fera

COMITATO EDITORIALE

Michela D'Angelo

Vincenzo Fera

Giuseppe Giordano

COMITATO DI REDAZIONE

Anita Di Stefano

Francesco Galatà

Sandro Gorgone

REFERENTE TECNICO

Nunzio Femminò, *Sistema Bibliotecario di Ateneo* - Messina

La Rivista ha periodicità annuale.

I saggi pervenuti alla Rivista sono sottoposti al vaglio del Comitato editoriale e in seguito affidati alla valutazione di due revisori, secondo un procedimento rigorosamente anonimo.

«Atti della Accademia Peloritana dei Pericolanti. Classe di Lettere, Filosofia e Belle Arti»
is an International Peer-Reviewed Journal.

Contatto principale: atti.classelfba@accademiapeloritana.it

Sito web: <https://cab.unime.it/journals/index.php/APLF/>

SOMMARIO

Per Maria Gabriella Adamo

Atti della Giornata di studi

(Messina, Accademia Peloritana dei Pericolanti, 28 giugno 2022)

RENÉ CORONA	
<i>Per una presentazione</i>	7
PAOLA LABADESSA	
<i>Percorsi e regards 'di là del mare' nella poesia di Maria Gabriella Adamo</i>	11
MARIA ROSARIA GIOFFRÈ	
<i>Sulle prose di Gab, con amore</i>	21
GIUSEPPE RANDO	
<i>L'incantevole Giardino di là del mare di Maria Gabriella Adamo</i>	33
ANDREA GENOVESE	
<i>Francesisti sullo stretto. Poesie e prose di Maria Gabriella Adamo</i>	45
<i>Bibliografia degli scritti di Maria Gabriella Adamo</i>	47
<i>Tavole</i>	57

Il Sud di Pasolini

Atti della Giornata di studi per il Centenario

(Messina, Accademia Peloritana dei Pericolanti, 8 settembre 2022)

ANTONIO SICHERA	
<i>L'alba meridionale di Pasolini</i>	65
NOVELLA PRIMO	
<i>Nel «Sud dolce e tempestoso»: itinerari diaristici pasoliniani</i>	79

GIORGIO FORNI
Pasolini, Gramsci e la questione meridionale 95

ELVIRA GHIRLANDA
*Santità e dannazione: la dimensione purgatoriale del Sud
tra Pasolini e Vittorini* 115

Contributi dalle sessioni accademiche

ROBERTO BARILLÀ
Camus, Agostino e il problema del male 143

Per Maria Gabriella Adamo

Atti della Giornata di studi

(Messina, Accademia Peloritana dei Pericolanti, 28 giugno 2022)

a cura di René Corona

ROBERTO BARILLÀ

Camus, Agostino e il problema del male

1. *Il problema del male*

Esiste sempre un filo conduttore che orienta i vari percorsi esistenziali e intellettuali, una domanda predominante da cui l'interrogare muove e a cui tende a ritornare. Il percorso intellettuale di Albert Camus si sviluppa in diverse direzioni che, tuttavia, si intrecciano tra loro, fino a delineare un unico itinerario riflessivo. La lettura dei suoi scritti rivela non solo una coerenza, benché articolata e complessa, di contenuto ma anche, e soprattutto, il fatto che le diverse direzioni della sua riflessione partono tutte dalla negatività e alla negatività ritornano, quasi a contrassegnarne un sigillo sul piano esistenziale. È il *problema del male*, in particolare, ad apparire come il capo del gomitolo che Camus intende sbrogliare, come il vero e proprio nucleo tematico intorno al quale prende forma il suo pensiero.

Lo scandalo del male, di cui la sofferenza dei bambini è l'aspetto più doloroso, ha turbato in ogni tempo e in ogni luogo la coscienza dell'uomo. Rieux, personaggio del romanzo *La peste*, sentenza: «Mi rifiuterò sino alla morte di amare questa creazione dove i bambini sono torturati»¹. Il male, inesorabile contrassegno dell'esistenza, nell'indagine camusiana non è un fatto puramente individuale, legato cioè all'esperienza del singolo, ma riguarda – in una più ampia prospettiva etico-politica – tutta l'umanità. La negatività acutizza in noi la consapevolezza della precarietà nella quale siamo gettati, riconducendoci entro il limite della nostra condizione di finitezza spazio-temporale, che si traduce in una *lacerazione costitutiva*: sapersi finiti e, al contempo, desiderare l'infinito, entro una storia di esilio

¹ A. CAMUS, *La peste*, tr. it. di B. DAL FABBRO, Milano 2006, 169.

dalla totalità e di desiderio di ritornarvi. Non vi è qui alcun disincanto, ma la consapevolezza lacerante di essere finiti, capaci di pensare l'infinito e, soprattutto, di desiderarlo.

Limite invalicabile e, al contempo, generatore di conflitti tra il sé e il mondo, la finitezza esistenziale diviene il nostro campo di battaglia. L'uomo, infatti, è chiamato a ingaggiare una lotta contro il male che, se da un lato rende precaria, incerta, la condizione del singolo individuo, dall'altro mina alla base la convivenza umana, talora con esiti devastanti. Il raggiungimento della consapevolezza dell'ineluttabilità del male non dispensa però l'uomo dalla ricerca di una soluzione. In Camus si fa strada l'idea della necessità di una scelta nei confronti della negatività. La scelta comporta sempre una determinazione, una presa di posizione, che Camus identifica nella *rivolta*, nella misura in cui la rivolta racchiude l'esplicita ammissione della realtà inaggirabile del male e, al contempo, la reazione concreta contro la sua forza corrosiva e demolitrice. La rivolta non sarà dunque un manifesto propagandistico contro il *male politico*, ma *un modo di essere*. La necessità della scelta implica il riconoscimento della rivolta come opzione di carattere etico che non pretende di esorcizzare il male, ma di ridurne la forza demolitrice, restituendo responsabilmente senso all'esistenza. Il moto di rivolta si tradurrà nell'impegno a limitare l'incidenza della negatività sia sul piano individuale che sociale.

Tra tutte le forme del male è nella morte che la negatività si rivela in tutta la sua radicalità. Essa sta dinanzi all'uomo, scrive Camus, come «la sola realtà. Dopo questo tutto è finito»². Impossibilitato a sottrarsi a ciò che, invece, costituisce parte integrante della vita, all'uomo non resta che guardare in faccia il male e, così facendo, scoprire il valore della vita. D'altronde, Camus attribuisce al mondo un *endroit* e un *envers*: la vita non è soltanto negatività, ma gioia di vivere e, soprattutto, di agire.

Scorgere nell'esistenza il nesso inscindibile e dialettico di negatività e positività significa per l'uomo l'accettazione della vita nella sua totalità. La positività della vita (*il diritto*) comporta il farsi carico dell'altra faccia della medaglia, la negatività (*il rovescio*).

È proprio qui, in questa realtà duplice dell'esistere, che prende forma il concetto di rivolta quale *modus essendi* dell'essere: cosciente della

² A. CAMUS, *Il mito di Sisifo*, tr. it. di A. BORELLI, pref. di C. ROSSO, Milano 2006, 53.

condizione assurda in cui è *gettato*, l'uomo va oltre e si rivolta, rifiuta ma non rinuncia: «Il moto di rivolta lo porta più in là del semplice rifiuto»³. Costatata l'impossibilità di negare la realtà del male e, al tempo stesso, la duplice modalità dell'esistere, in cui positività e negatività coesistono operando in direzione opposta, Camus si sente impegnato a capirne non solo la natura ma, anche l'origine. La conclusione a cui approda non si discosta da quanto aveva già osservato nella sua tesi di laurea: «Noi siamo davanti al male. E da parte mia in verità mi sento un po' come questo Agostino prima dell'adesione al cristianesimo, il quale diceva: 'Io cercavo da dove viene il male e non ne sortivo niente'»⁴. Il male, dunque, è lì, davanti a noi, e all'uomo non resta che prendere atto della sua realtà e, se non vuole ingannare se stesso, misurarsi, giorno per giorno, con la sua presenza. Questa presa d'atto è inevitabile e necessaria per procedere oltre: la fuga nei confronti del male equivarrebbe al tentativo, ingannevole, di chiudere gli occhi di fronte alla sua realtà.

Ma quali sono le possibili vie d'uscita dal problema del male? Una prima risposta al problema del male potrebbe venire dalla contemplazione estatica della natura, atto⁵ con il quale l'uomo non solo attribuisce a sé e alle cose il valore di prodigio ma, al tempo stesso, recupera il rapporto originario che lo congiunge con la natura e gli altri esseri. Gli scritti di Camus sono ricchi di riferimenti al mare, alla luce, al sole come ai luoghi in cui l'esperienza contemplativa si consuma e l'anima ritrova la pace e l'armonia con il creato. In questa esperienza, in cui il corpo si lascia penetrare dalla natura, non c'è spazio per la mediazione intellettuale che distingue e oggettivizza: si ha una piena immedesimazione con la natura. In questa ritrovata *patria dell'anima* sembra attuarsi una sorta di sospensione, non solo degli affanni della quotidianità ma, altresì, del giudizio, come a concedersi una 'vacanza morale' tenendo fuori la necessità, propria della ragione, di distinguere il bene dal male. Questa prima risposta rivela però presto una certa insufficienza. Estraniarsi equivarrebbe a sentirsi sollevati da ogni responsabilità verso la dimensione storico-sociale, ignorando che il male non è solo un fatto privato del singolo individuo ma ha una componente collettiva.

L'atto contemplativo non va quindi inteso come deresponsabilizzazione e, ancor meno, come *la* soluzione al problema del male. Camus non intende

³ A. CAMUS, *L'uomo in rivolta*, tr. it. di L. MAGRINI, Milano 2005, 19.

⁴ ID., *Essais*, Paris 1972, 373-74.

⁵ Chiara è la suggestione della filosofia neoplatonica, in particolare, di Plotino.

affatto sollevare l'uomo dalle sue responsabilità, rendendolo indifferente nei confronti degli eventi della storia, dello scorrere del tempo. Spezzare il cerchio della *routine* quotidiana per sottrarsi all'incalzare del tempo equivale semplicemente a riacquistare la propria condizione originaria, ma il *rovescio* è fisso lì. Il cammino di progressiva catarsi che prende forma con la contemplazione, quale esperienza estatica, genera nella persona uno svuotamento della sua dimensione temporale e, conseguentemente, una riduzione della sua esistenza «all'istante vissuto come presenza corporea»⁶. La contemplazione estatica tuttavia, va vista solo come una parentesi nel percorso esistenziale dell'uomo. Intenderla come modo di esistere duraturo, nell'indifferenza verso gli accadimenti della storia, equivarrebbe a sollevare l'uomo dalla responsabilità sociale.

È proprio l'esperienza della rivolta che «trae l'individuo dalla sua solitudine»⁷, estendendo la sua coscienza fino a inglobare la coscienza dell'essere con gli altri. Estasi o immersione totale nel mondo, quali estremi di un modo di vivere, si rivelano quindi non solo risposta insufficiente al problema del male, ma anche rischio concreto di un deterioramento personale e sociale. Il fine dell'uomo è l'uomo stesso e, di conseguenza, il valore a cui la rivolta si ispira, per Camus, non è un valore assoluto ma relativo: essa trae dalla vita la propria forza e il proprio limite. La rivolta non sarà la panacea del male; l'uomo non si libererà dal male rivoltandosi contro. L'unica rivolta possibile sarà, dunque, quella che tiene conto del limite e si mantiene entro l'ambito della misura, nella lucida consapevolezza che il male è una presenza insormontabile con cui fare i conti. Il «mi rivolto, dunque siamo»⁸ trova la sua massima espressione nella solidarietà verso gli altri, atto con il quale l'individuo sviluppa una coscienza di sé sempre più estesa fino a coinvolgere l'umanità intera.

2. La peste come metafora del male

Se il male ha un'inevitabile componente collettiva, impossibilitati a rimuovere *l'assurdo* nel quale ci troviamo nostro malgrado, la risposta non potrà quindi che essere la coraggiosa accettazione di esso e la fattiva

⁶ M. DEL VECCHIO, *La fenomenologia dell'assurdo in Albert Camus*, Firenze 1979, 14.

⁷ CAMUS, *L'uomo in rivolta*, cit., 27.

⁸ *Ibid.*

operosità volta a ridurre la sofferenza, l'ingiustizia, l'oppressione. In questa prospettiva la 'rivolta' non sarà più solo rivolta contro l'assurdo che mi at-tanaglia, ma partecipazione a un destino comune a tutti gli uomini.

La questione del male nella sua dimensione collettiva trova una straordinaria e tragica rappresentazione nella *Peste* (1947). Pur nella sua sostanziale atemporalità – nel suo essere metafora universale – la pubblicazione all'in-domani della sconfitta del nazionalsocialismo fa della *Peste* una rappresentazione degli anni della sofferenza, della sconfitta, dell'occupazione nazista e delle sue atrocità. La peste, inesorabile e tremenda, annunciata dai topi che vengono a morire nella città felice, scoppia a Orano. Isolata con un cordone sanitario dal resto del mondo, affamata, incapace di fermare l'epidemia, la città di Orano diviene un palcoscenico dove si confrontano le passioni al limite tra disgregazione e solidarietà. La fede religiosa, l'edonismo di chi non crede alle astrazioni e al contempo non è capace di essere *felice da solo*, il sentimento del proprio dovere sono i protagonisti della vicenda. L'indifferenza, il panico, la burocrazia e l'egoismo gretto sono gli alleati del morbo.

Nel dottor Rieux, personaggio principale del romanzo, che vuole essere «più solidale con i vinti che con i santi», Camus tratteggia una figura che lotta e combatte contro la peste per il bene degli altri al di là di ogni speranza e di ogni attesa di ricompensa celeste. Il dottor Rieux, che dichiara: «Non ho inclinazione, credo, per l'eroismo e per la santità. Essere un uomo, questo m'interessa»⁹, vuole lottare «contro la Creazione come essa è»¹⁰. Se Camus accusa Dio di essere «il padre della morte e il supremo scandalo», propone tuttavia la morale di chi agisce in nome di un valore ancora confuso, ma che avverte almeno di avere in comune con tutti gli uomini la morale di «coloro che non trovano quiete né in Dio né entro la storia si dannano a vivere per quelli che, come loro, non possono vivere; per gli umiliati»¹¹.

L'antichissima domanda sul significato del male viene così riformulata in termini laici e si risolve nella constatazione lucida e senza speranza dell'ineluttabilità del male e della sua insensata gratuità. L'unica salvezza dalla disperazione può venire dalla solidarietà fra gli uomini; l'unica rivolta possibile è il rifiuto di portare altro male nel mondo. Gran parte del romanzo è dedicata alle conversazioni tra i personaggi, che si confrontano incessantemente con

⁹ CAMUS, *La peste*, cit., 197.

¹⁰ *Ibid.*, 98.

¹¹ CAMUS, *L'uomo in rivolta*, cit., 332.

la presenza del dolore: ogni giorno essi vedono agonia e morte, ma nessuno, nemmeno il sacerdote Paneloux, riesce a trovare una risposta, una giustificazione. L'unico sollievo all'angoscia è l'azione: tutti infatti entrano nelle formazioni sanitarie volute da Tarrou. Si giunge alla consapevolezza che la solidarietà e la resistenza al morbo vanno organizzate. Da una parte ci saranno coloro che tentano di fingere di non vedere e si sforzano di credere che tutto continui come prima; altri, come il dottor Rieux, scelgono di continuare la propria attività, di lottare, cercando di aiutare il maggior numero di persone a sfuggire alla morte. Rieux non è solo, al suo fianco c'è Tarrou, che ha ormai respinto la logica dell'omicidio; Rambert, che dopo aver tentato di dileguarsi per salvarsi, riconosce che «si può aver vergogna ad essere felici da soli»; Paneloux, che a suo modo si unisce alle formazioni volontarie; il signor Grand, l'onesto impiegato del municipio; non manca chi tenta nella disperazione generale di riempirsi le tasche, come Cottard, losco personaggio che approfitta delle circostanze eccezionali per arricchirsi.

Il progresso del Camus della *Peste*, rispetto al Camus dello *Straniero*, sta nella conquista di una reciproca compassione che permette agli uomini di meglio resistere ai colpi del bacillo, che altro non è se non la resistenza all'assurdo. Circa gli esiti di questa lotta nemmeno Camus, 'santo senza Dio', si fa illusioni; gli esiti restano incerti: «I bambini moriranno sempre ingiustamente, anche in una società perfetta. Nel suo sforzo maggiore, l'uomo può soltanto proporsi di diminuire aritmeticamente il dolore del mondo. Ma ingiustizia e sofferenza perdureranno, e, per limitate che siano, non cesseranno di essere scandalo»¹². Il carattere tragico della rivolta contro il destino deriva dall'impossibilità di una vittoria totale e definitiva. Questa tragicità tuttavia non conduce alla rassegnazione i personaggi della *Peste*, che lottano contro il male strappandogli quante più vittime possibile. Rieux è consapevole di lottare per una causa che non potrà mai imporsi durevolmente. Il male è sempre lì, tanto quanto il sole che sorge a est, pronto a seminare divisioni e morte: ognuno è libero di reagire come meglio gli sembra. Così, quando Rambert progetta di abbandonare la lotta, Rieux non può che rispondere: «Lei ha ragione, Rambert, ha proprio ragione, e per nulla al mondo io la vorrei distogliere da quello che sta per fare, che mi sembra giusto e buono. Ma bisogna tuttavia che le dica: qui, non si tratta di eroismo,

¹² *Ibid.*, 331.

si tratta di onestà. È un'idea che può far ridere, ma la sola maniera di lottare contro la peste è l'onestà»¹³.

L'itinerario spirituale di Tarrou, personaggio complesso e affascinante, sembra riflettere in parte quello di Camus¹⁴. L'ambizione di Tarrou è più grande di quella di Rieux: vorrebbe salvare gli uomini e, dato che quest'ideale è inattuabile, far loro il minor male possibile e, forse, un po' di bene. Tarrou vuole diventare un santo; in una formula ormai famosa dichiara: «Si può essere un santo senza Dio, è il solo problema concreto che io oggi conosca»¹⁵. Rieux afferma invece di non avere un interesse speciale per l'eroismo o per la santità: è meno ambizioso, cerca semplicemente di «essere un uomo»¹⁶. All'indomani della pubblicazione della *Peste* si parlò di Camus come di un 'santo laico', immagine che scaturì da una sua frettolosa identificazione con Tarrou. Invero, egli non è né Tarrou né Rieux, né Rambert, né alcun altro personaggio preso isolatamente. Tuttavia è possibile ravvisare alcuni aspetti della sua personalità nell'unione Tarrou-Rieux: Tarrou tratteggia l'incarnazione delle sue ansie di salvezza per l'uomo, della scoperta di una finalità e di un valore trascendente; il dottor Rieux corregge questo slancio generoso con la sua *onestà*, che si propone soltanto di alleviare nel miglior modo possibile le sofferenze compiendo ogni giorno il proprio dovere.

Il tema centrale del silenzio di Dio è affrontato attraverso i dubbi e l'intimo travaglio del gesuita padre Paneloux, che si arrovela intorno a un falso dilemma: o Dio esiste, nel qual caso si deve abbandonare la lotta per ridurre

¹³ CAMUS, *La peste*, cit., 126. L'evoluzione di Rambert è particolarmente degna di attenzione: il suo desiderio di fuggire risponde alla comprensibile logica della sopravvivenza e della felicità; ma la sua vergogna di essere *felice da solo* è il tacito riconoscimento che esistono nel cuore umano dei sentimenti almeno tanto forti quanto quello del desiderio vitale della felicità.

¹⁴ Dice Tarrou: «Quand'ero giovane, vivevo con l'idea della mia innocenza, ossia con nessuna idea, proprio. Non sono il tipo del tormentato, ho cominciato come si conveniva. Tutto mi riusciva, ero a mio agio nell'intelligenza, mi andava per il meglio con le donne, e se avevo qualche inquietudine, passava com'era venuta. Un giorno, ho cominciato a riflettere» (*ibid.*, 126). Tarrou, figlio di un ricco avvocato, assiste un giorno a un processo: nella sua mente si scolpiscono indelebili le immagini del volto sperduto del colpevole, della trasformazione inaspettata di suo padre che nell'arringa proclama che «quella testa deve cadere», la voce che enuncia il verdetto di condanna a morte. Quello che considerava il corso abituale della giustizia gli appare, all'improvviso, «il più abietto degli assassini» (*ibid.*, 192).

¹⁵ *Ibid.*, 197.

¹⁶ *Ibid.*

la sofferenza umana, dato che la preghiera basta, o Dio non esiste, e allora la lotta acquista il suo vero significato. Nella stesura definitiva il gesuita muore lottando contro la peste, senza aver capito il senso profondo dell'azione in cui è impegnato. Due sermoni tracciano la sua evoluzione: nel primo, Paneloux insiste sul carattere espiatorio della sofferenza che Dio scaglia sugli uomini per punirli delle loro iniquità. Il tono è perentorio e lapidario, è inutile attendere un qualsiasi soccorso dalla scienza. In seguito, Paneloux partecipa all'opera di soccorso organizzata da Tarrou e Rieux e, di fronte alla straziante immagine della morte di un fanciullo, perde le sue certezze. I toni della sua seconda predica in Cattedrale sono ben diversi: il mistero della sofferenza degli innocenti lo getterà in preda a un'angoscia enorme, le certezze della fede svaniscono ed egli giungerà a predicare un fatalismo attivo che è una parodia della speranza cristiana.

Rispetto al problema religioso, la posizione di Camus è qui analoga a quella dello *Straniero*: un moto pendolare tra il silenzio di Dio e la negazione di Dio. La rivolta ha bisogno di un interlocutore e, per questo, la nostalgia del sacro è qui presente con insistenza, come del resto in quasi tutte le opere di Camus. Se il bacillo della peste può rinascere a ogni istante, quest'infelice eventualità sembra essere la sola possibilità per sottrarre l'uomo alla sua indifferenza, richiamando la necessità della solidarietà umana. *La Peste* non è solo la descrizione di un male latente pronto in ogni istante a esplodere con tutta la sua carica, ma anche, e soprattutto, un appello lanciato tanto all'uomo di ieri quanto all'uomo di oggi. Scendere in campo a difesa dell'altro è un modo per riconoscere di appartenere a un'umanità della quale si condividono buone e cattive sorti. Nell'opera non si afferma una concezione del male come proveniente esclusivamente dall'esterno, come a dire che l'uomo sia naturalmente innocente. Anche su questo punto, la differenza di visione è tracciata nei dialoghi dei personaggi¹⁷. Il problema dell'innocenza naturale dell'uomo è del resto strettamente legata a quello della colpevolezza generale e personale. I personaggi

¹⁷ Se Rieux crede che «il male che è nel mondo viene quasi sempre dall'ignoranza, e la buona volontà può fare guai quanto la malvagità, se non è illuminata», Tarrou, invece, non crede più all'innocenza originale dell'uomo: «Il microbo, è cosa naturale. Il resto, la salute, l'integrità, la purezza, se lei vuole, sono un effetto della volontà e di una volontà che non si deve mai fermare» (*ibid.*, 195). Cottard, con il suo egoismo in dispregio della sofferenza e a vantaggio della sua bramosia di denaro, dimostra che vi è un male interno, proprio all'uomo.

della *Peste* sono tormentati da un'ansia di giustificazione. *La peste* mette Camus di fronte a una scelta difficile: se l'azione di un uomo può essere comune a quella di altri simili, su cosa fondare questo accordo se non su un valore? Quale sarà la misura alla quale conformarsi? Ma un valore è qualcosa che fa necessariamente appello a una visione trascendente. E come affidare il destino umano a principi che lo superano? Su questo punto, che ha tutte le caratteristiche di un crocevia, la testimonianza di Jean Grenier è capitale: «Si poneva un problema più grave: quello dei valori eterni. Che ci siano dei valori, Camus non ne dubitava, ed era sul punto di affermare, ne *La peste*, la loro esistenza a livello umano. Ma l'affermazione di un qualunque valore, pensava, comporta l'affermazione di un valore in sé. E qui esitava, per lealtà, mentre era lacerato da questo dilemma: se non ci sono valori eterni, ha ragione il comunismo, è necessario non mercanteggiare il prezzo che si stabilisce per edificare una nuova società, diversamente, è il Vangelo. Una sintesi – per quanto auspicabile – gli sembrava impossibile. Non poteva ammettere tuttavia né il regno della violenza né quello dell'ingiustizia»¹⁸. Se accade una catastrofe come la peste, gli uomini devono accordarsi contro di essa; come lo faranno, ecco il problema. Camus riconosceva che l'esistenza dei valori suppone un assoluto. Ma non vedeva in che cosa potesse consistere quest'assoluto.

3. *Agostino e Camus: l'inquietudine interiore*

«Sono il vostro Agostino prima della conversione: mi dibatto con il problema del male e non ne esco»¹⁹. In questa dichiarazione, pronunciata nel 1948 da Albert Camus davanti a un gremito gruppo di domenicani, è condensato il senso profondo che è possibile attribuire all'influenza che l'Ip-ponate ha avuto su di lui. L'ipotesi di una influenza di Agostino su Camus costituisce un'occasione di riflessione al fine di individuare le possibili motivazioni psicologiche e intellettuali che ne sono alla base²⁰.

¹⁸ J. GRENIER, *Albert Camus: ricordi*, a cura di C. PASTURA, Messina 2005, 62.

¹⁹ A. CAMUS, *Il non credente e i cristiani*, in *Esistenza e storia*, a cura di R. PIERINI, Perugia 1981, 117.

²⁰ Sul legame di ascendenza spirituale che unisce idealmente Camus a Sant'Agostino, vd. P. ARCHAMBAULT, *Augustin et Camus*, «Recherches Augustiniennes», 6 (1969), 195-221; E. C. RAVIA, *La ricerca di Dio: Albert Camus e Agostino a confronto*, «Lateranum»,

Agostino è presente nella coscienza collettiva di tutto l'Occidente cristiano, per cui si può, a buon diritto, attribuirgli il titolo di *padre comune*. La paternità di Agostino va intesa in un senso ampio, dal momento che egli ha esercitato sulla cultura occidentale, laica e religiosa, un influsso profondo e continuo. Scrive Jaspers: «Agostino è la figura più originale del pensiero cristiano e l'influenza esercitata sul pensiero occidentale è la più vasta di tutte»²¹. Agostino, con le sue sintesi profonde e grandiose, è stato sempre presente, e continua a esserlo, come motivo di riflessione, punto di confronto, stimolo alla ricerca. Ancor prima che per la sua testimonianza di fede, egli interessa come uomo, per i suoi errori, la sua ricerca e le sue conquiste, per il suo peregrinare lontano dalla fede e il suo ritorno a essa, la sua conversione e le determinazioni che ne seguirono, il suo servizio alla giustizia posta a fondamento della vita sociale, il suo servizio alla verità ritrovata, alla pace e al bene di tutti gli uomini che anelano alla Gerusalemme celeste. L'Ipponate è la sintesi della relazione tra la fede e la ragione, che nel suo pensiero non sono in opposizione, ma rappresentano due vie che ci conducono alla conoscenza: a chi difende solo la fede egli ricorda le esigenze della ragione, a chi si appella alla sola ragione richiama la necessità della fede; a chi nega la libertà ne rimarca l'esistenza e il valore, a chi la esalta come l'unico elemento della salvezza ricorda la necessità della grazia.

Camus, nel suo itinerario umano e intellettuale, che dall'assurdo approda alla rivolta, non ha mai smesso di confrontarsi, al pari di Agostino, con il problema del male, generatore di inquietudine interiore: da *Lo straniero*, del 1942, dominato dalla logica dell'assurdo e dall'indifferenza, a *La peste* del 1947, dove emerge con insistenza il tema della sofferenza innocente e della solidarietà. Considerato tuttavia l'esito assai diverso a cui egli approda, può sembrare impensabile che l'opera letteraria e filosofica di Camus risenta della presenza di Agostino. Eppure, in quello che può essere considerato il suo primo sforzo intellettuale, ovvero la dissertazione *Métaphysique chrétienne et Néoplatonisme*, del 1936, egli si lascia suggestionare dalla figura di Agostino, di cui condivide l'origine africana.

55 (1989), 69-133; A. PIERETTI, *Albert Camus. Unde malum?*, in *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del Novecento*, a cura di L. ALICI - R. PICCOLOMINI - A. PIERETTI, I, Roma 2000, 225-47.

²¹ Le parole di Jaspers sono riportate da M. BRYAN, *I grandi filosofi. Una introduzione alla filosofia occidentale*, tr. it. di F. PISTOLATO, Roma 1994, 324.

Sebbene il nucleo fondamentale della dissertazione ruoti intorno all'evoluzione del cristianesimo, e quindi sui suoi rapporti con lo gnosticismo e il neoplatonismo, essa contiene indicazioni sulla personalità e sulla formazione di Agostino, proponendo una ricostruzione di alcuni assunti sostanziali della sua dottrina.

La comune origine africana spinge Camus a guardare con interesse e simpatia alla figura di Agostino, che egli chiama *l'altro africano*. Il ruolo di primaria importanza ricoperto da Agostino nell'evoluzione dottrinale del cristianesimo colpisce particolarmente Camus, che non esita a esprimere un giudizio di ammirazione nei riguardi di Agostino, proclamandolo *il solo grande spirito cristiano che abbia guardato in faccia il problema del male*. Tale è il punto nevralgico che lega in maniera inequivocabile il santo e l'umanista. Entrambi, nel loro percorso esistenziale, sono stati segnati da un'inaggrabile inquietudine interiore. Ogni tentativo di spiegazione non può prescindere da questo nodo che li unisce e che fa sentire Camus vicino ad Agostino.

Il capitolo IV di *Metafisica cristiana e neoplatonismo*, dedicato appunto ad Agostino, si apre rievocandone le tormentate esperienze precedenti alla sua conversione al cristianesimo. In queste pagine Camus lo immagina dibattuto tra l'attrazione dei sensi, la ricerca e l'amore per la verità, il desiderio di fede. La matrice di questi termini è la scoperta del male. Scrive Camus: «Ciò che v'è di sorprendente nel pensiero agostiniano è che in quegli anni raccoglie le esitazioni e i ripensamenti della riflessione cristiana. Passionale, sensuale, il timore di non potere osservare la continenza differisce lungamente la sua conversione. Nello stesso tempo ha il gusto delle verità razionali. È questa preoccupazione per la ragione che lo fa aderire al Manicheismo, sebbene fosse, a Cartagine, nel mezzo di una vita traboccante e voluttuosa»²². È soprattutto l'angoscia per il problema del male e, in generale, per il senso della vita che avvicina Camus a Agostino, facendogli nutrire per lui una fedeltà particolare. Osserva infatti, riferendosi ad Agostino: «Nello stesso tempo il problema del male lo ossessiona: 'Cercavo senza esito da dove venisse il male'. Ed è perseguitato dall'idea della morte: 'Questi pensieri rimescolavo nel mio povero cuore gravido di assilli pungentissimi, frutto del

²² A. CAMUS, *Metafisica cristiana e neoplatonismo*, a cura di L. CHIUCHIÙ, tr. it. di G. CHIUCHIÙ, Reggio Emilia 2004, 96.

timore della morte e della mancata scoperta della verità'»²³. Quello del male è senza dubbio un problema cruciale che generava inquietudine al santo, sollecitando in lui la ricerca di una risposta che, come è noto, egli pensò di aver trovato nella filosofia neoplatonica, la quale ancorava il problema del male all'interno di una concezione immanentistica, legando il male alla materia e considerandolo perciò privo di una realtà sua propria.

Ciò nonostante, va rilevato che per Camus la soluzione neoplatonica non convinse mai interamente Agostino²⁴. Il tormentato percorso, alla fine del quale Agostino approda al cristianesimo, viene attribuito da Camus al conflitto tra le opposte tendenze che albergavano in lui: «Greco per il suo bisogno di coerenza, cristiano per le inquietudini della sua sensibilità, restò per lungo tempo distante dal cristianesimo»²⁵.

Questa figura singolare di pensatore, teologo, pastore, mistico e poeta gli appare paradigmatica proprio nel suo rappresentare la congiunzione epocale tra la civiltà greca e quella ebraico-cristiana. Con Agostino la civiltà greca penetra nella civiltà cristiana, che aveva l'esigenza di dotarsi di un apparato concettuale, rinnovandola profondamente. Questo incontro ha generato una sintesi rappresentata dal pensiero del mezzogiorno, che da allora avrebbe contraddistinto i popoli che si affacciano sul Mediterraneo. Scrive appunto Camus in riferimento a questo processo di conciliazione tra istanze diverse: «Il ruolo della Grecia fu di universalizzare il pensiero

²³ *Ibid.*

²⁴ Come osserva del resto anche A. Trapé: «'Ammonito da quegli scritti a tornare in me stesso, entrai nell'intimo del mio cuore sotto la tua guida... vi entrai e scorsi con l'occhio della mia anima... sopra la mia intelligenza, una luce incommutabile'. Era la liberazione: si dissipò il materialismo, gli apparve la soluzione radicale del problema del male, che non è una sostanza, come volevano i manichei, ma una carenza di bene, e perciò per esistere ha bisogno non di una causa efficiente ma deficiente, mutabile, perfettibile. Questa scoperta riempì di entusiasmo Agostino e gli diede l'impressione di essere finalmente arrivato: volle fare l'esperienza dell'estasi così detta plotiniana, ma ne restò deluso. Gli apparve allora un altro problema, molto grande, anzi fondamentale, al quale non aveva pensato abbastanza o non aveva pensato affatto: la mediazione. Questo problema non lo aveva trovato presso i platonici, non aveva capito che altro è conoscere la meta, altro è conoscere la via per arrivarci: i platonici gli avevano parlato molto della meta, ma per nulla della via. Un altro problema dunque: dove trovare la via? Agostino si diede allora alla lettura appassionata di san Paolo e trovò nel Cristo non solo il maestro – tale lo aveva sempre creduto – ma anche il mediatore, il redentore, la via unica al Padre» (A. TRAPÉ, *Introduzione a AGOSTINO D'IPONA, Il maestro interiore*, Milano 1987, 13-14).

²⁵ CAMUS, *Metafisica cristiana e neoplatonismo*, cit., 97.

cristiano indirizzandolo verso la metafisica»²⁶. In questo processo «si trova spiegato un movimento nel quale il miracolo cristiano ha saputo assimilare il miracolo greco e gettare le basi di una civiltà così duratura da pervaderci ancora completamente»²⁷. È qui ovvio il riferimento alla civiltà mediterranea, come sintesi di popoli, culture e religioni.

Prendendo l'avvio dall'inquietudine interiore che accomuna il dottore della Chiesa e Camus, si è vista l'importanza di questa sua prima esperienza filosofica relativamente non solo alla sua formazione, ma anche alle tematiche generali del suo pensiero. *Metafisica cristiana e Neoplatonismo* costituisce la testimonianza di una sensibilità precoce per il problema del male, del dolore e della sofferenza umana. Questa è la ragione del ritorno di Agostino nei suoi scritti successivi; si tratterà tuttavia dell'Agostino inquieto prima della conversione, impegnato cioè a trovare una risposta alla vicenda esistenziale umana, per allontanare il pericolo dell'assurdo in cui essa rischia di naufragare.

Compiendo ora un balzo in avanti, ritroviamo Agostino nell'ultima opera di Camus, *La caduta* (1956-1957)²⁸, dove l'uomo, avendo rifiutato Dio e la creazione, vive un'esperienza di tormento, resa ancora più grave dal fatto che in questo contesto assai problematica gli appare la possibilità della salvezza sia propria che altrui. Non pochi biografi sostengono che Camus si sarebbe alla fine avvicinato al cristianesimo e sarebbe stato prossimo alla fede. Quest'ipotesi potrebbe gettare luce nuova sulle ragioni che spinsero Camus a dichiarare di nutrire una particolare fedeltà nei confronti di Agostino. In un certo senso, *l'altro africano* potrebbe rappresentare per Camus un compagno di viaggio che, già prima di lui, aveva vissuto l'aspirazione a porre dei limiti alla ragione. Agostino si era dibattuto intorno all'inquietante enigma del male, ma, al contempo, era affascinato dalla vita, dalla possibilità che la fede lanciasse delle sfide alla ragione, facendo di questi temi il suo impegno intellettuale e morale²⁹.

²⁶ *Ibid.*, 17.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Vd. A. CAMUS, *La caduta. L'esilio e il regno*, tr. it. di S. MORANDO, Milano 1966.

²⁹ *Le confessioni* sono appunto la storia di una *peregrinatio animae*, in cui lettori di epoche e culture diverse possono trovare conforto e incentivi per la meditazione sugli eterni e immutabili problemi esistenziali: vd. AGOSTINO, *Confessioni*, a cura di R. DE MONTICELLI, Milano 2008.

In Camus trapela una tensione verticale, ovvero una costante aspirazione verso l'eterno, la nostalgia di una patria differente. Questa nostalgia di unità, sempre presente in lui, questo desiderio di assoluto dipingono il movimento essenziale del dramma umano. Che questa nostalgia sia un dato di fatto non comporta che essa debba venire immediatamente appagata. Siamo in pieno plotinismo incompleto³⁰; questo perché Camus rifiuta radicalmente – a differenza di Plotino, per cui l'uomo tende a ritornare *nell'Uno* – ogni *teoria del ritorno*. Rispetto all'*ékstasis* mistica finale del neoplatonismo (in cui l'uomo, grazie a un processo ascendente, giunge all'unione con l'Uno-Dio), l'*inquietum cor nostrum* di Agostino risulta certamente più vicino alla tormentata sensibilità camusiana. In ultima analisi, crediamo dunque di poter affermare che l'opera filosofica e letteraria di Camus, sin dal suo primo esordio, non possa essere svincolata dal rapporto che la lega alla vicenda umana e spirituale di Agostino. Con ciò non intendiamo dire che Agostino abbia influito in modo determinante o addirittura esclusivo sulla prospettiva e sugli assunti di fondo di Camus, ma certamente questo rapporto ha alimentato una certa disposizione intellettuale che ha contribuito a connotare l'opera di Camus in senso decisamente esistenziale ed etico.

4. *Il rovescio della medaglia: limite e misura*

Avviandoci verso la conclusione di questo contributo, vorremmo soffermarci su due concetti che, a nostro parere, costituiscono le premesse fondamentali che fanno da architrave al pensiero di Camus. Intendiamo riferirci, in particolare, ai concetti di *misura* e *limite* come elementi cardine di tutta la sua opera letteraria, artistica e filosofica. Si tratta di concetti non solo teorici, appartenenti alla storia del pensiero filosofico e in special modo alla filosofia antica, che definiscono lo *stile proprio* di Camus e risultano, in quanto tali, dispiegati come qualità durevoli dell'io reale, ancor prima che nell'opera creativa della scrittura, nel carattere e negli atti³¹.

Si è accennato più volte, nel corso delle precedenti pagine, all'importanza che Camus, relativamente al problema del male, attribuiva all'impegno di ciascun uomo nell'opporsi al male del mondo per diminuirne la

³⁰ Vd. in PLOTINO, *Enneadi*, a cura di G. FAGGIN, Milano 1992, XIX-XXXIV.

³¹ 'Atto' è qui inteso nel senso ampio del vissuto intenzionale, e non solo in quello specifico dell'agire.

sofferenza, aspetto questo affatto trascurabile che mostra non solo il profondo senso di civiltà³² di cui i suoi scritti sono permeati³³, ma, anche, l'estrema attualità delle sue parole.

Se è vero, infatti, che per Albert Camus, quella di uomo è una professione, ritagliata su misura per ogni individuo, che consiste nell'opporci al male, ovvero nella *rivolta*, lo è ancora più urgente per lo scrittore, il quale non potrà sottrarsi a questo compito, né a questo onore: 'Preferisco uomini impegnati a letterature impegnate'³⁴ scrive Camus nei suoi *Taccuini*. Davvero, allora, l'intero itinerario umano e intellettuale di Camus, non si potrebbe compiutamente capire al netto di quel moto di *rivolta* che è, al contempo, modo di essere e impegno, e che, per ciò stesso, lo vede impegnato in una lotta contro il proprio destino.

L'uomo, scrive Camus, ha il *dovere* di «riparare nella creazione tutto ciò che può essere riparato»³⁵, «di diminuire aritmeticamente il dolore del mondo»³⁶. Ingiustizia e sofferenza perdureranno, i bambini continueranno a morire, ma questa terribile certezza rappresenta ogni volta un nuovo slancio all'arte e alla rivolta, che moriranno solamente con l'ultimo uomo. Una battaglia, tuttavia, che gli uomini devono combattere soprattutto sul terreno della civiltà, unitamente al sentimento fraterno, per vincere l'eterna lotta contro il loro destino³⁷.

L'impegno, insieme civile e intellettuale, di Albert Camus travalica i confini francesi; al centro delle sue preoccupazioni c'è l'Europa, sfregiata dai totalitarismi del Novecento, dinanzi ai quali Camus non si gira dall'altra parte ma *prende la parola* per manifestare tutto il suo sdegno verso ogni forma di oppressione totalitaria che nel perseguire il fine di forgiare l'«uomo nuovo», annientando tutto ciò che si discostava dal progetto iniziale, nega ogni libertà nel più assoluto sfregio della persona umana e della giustizia.

³² Vd. A. CAMUS, *Il futuro della civiltà europea*, tr. it. di A. Bresolin, Roma 2020.

³³ A tal proposito si rinvia ai discorsi pubblici pronunciati da Albert Camus dal 1937 al 1958 e raccolti per la prima volta nel volume edito da Bompiani dal titolo *Conferenze e discorsi. (1937-1958)*, tr. it. di Y. MÉLAOUAH, Milano 2020.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ CAMUS, *L'uomo in rivolta*, cit., 331.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Vd. A. CAMUS - N. CHIAROMONTE. *In lotta contro il destino. Lettere (1945-1959)*, tr. it. A. FOLIN, Venezia 2021.

La rivolta, pertanto, si colloca nel cuore dell'assurdo, nel riconoscimento simultaneo del destino comune – 'viviamo tutti sotto lo stesso cielo', sembra dirci Camus –, e della libertà individuale.

È proprio su questo terreno, sopra il quale la vita si realizza, che all'uomo, artefice delle sue scelte entro un destino comune, si 'apre' la possibilità stessa del vivere in pienezza la propria esistenza come finitudine, quindi non scevra da luci e da ombre. Allora, se così stanno le cose, l'uomo ha la possibilità di essere 'felice'? Una trattazione diffusa, orbitante attorno a questa domanda, non è qui percorribile per cui ci limitiamo a rammentare che, partendo da un dato che sembra non attrarre particolari opposizioni, vi sia nell'uomo una disposizione innata alla felicità. Naturalmente, stiamo parlando di disposizione, pertanto non vi è nulla che possa darci la certezza che la felicità si realizzerà, non fosse altro che per la banale considerazione che all'uomo si frappongono comunque degli ostacoli con cui, necessariamente, dovrà fare i conti. Difatti, l'urto tra di essa e gli ostacoli che si frappongono alla realizzazione di questa tensione dinamica genera la condizione di assurdità.

Fatte queste brevi considerazioni, all'uomo restano aperti gli orizzonti, resta aperta l'opportunità, per quanto ardua sia l'impresa, di scrivere pagine diverse, resta aperta la possibilità di dispiegare, per quanto il mondo manifesti la sua durezza, l'*invincibile estate che ciascuno ha dentro di sé*.

La fierezza dell'essere umano, per Camus, consiste nel credere, nonostante la condizione di assurdità nella quale si trova gettato, che la felicità sia di questo mondo. Insomma, la dialettica, talvolta prepotente, tra le luci e le ombre che sempre ci accompagnano, ci restituisce la dimensione dialogica dell'esistenza, entro una temporalità circolare che ci sprona a scegliere tra un ventaglio di possibilità, impegnando ognuno nella 'scelta'. All'interno di questo 'spazio dialettico' siamo impegnati in una lotta continua a contrastare il destino assurdo al quale siamo, per così dire, condannanti; ed è sempre in questo spazio che l'uomo potrà gridare il proprio *Sì* alla vita; l'uomo in rivolta dice *no*, ma il suo *rifiuto non è una rinuncia*. Pertanto, possiamo veramente essere '*felici*' nella misura in cui siamo consapevoli che la felicità è *attività* situata nel contesto delle luci e delle ombre che sempre ci accompagnano. Non si tratterà, dunque, di un atteggiamento di accettazione passiva della situazione data, non si tratterà di rifugiarsi nella contemplazione estatica nell'attesa di un premio futuro ma, al contrario, si tratta della 'condizione' inaggrabile, la vita con il suo *Dritto* e il suo

Rovescio, da cui ogni rivolta può acquisire senso e significato. Solo questa consapevolezza conferisce alla rivolta la *misura*, il *limite* oltre il quale essa si trasformerà in rivoluzione che, negando lo spirito di rivolta che pur le ha dato origine, bramerà a dare al corso della storia un indirizzo nuovo e affermare sé stessa. Albert Camus, tratteggia così una morale per sé stesso: questo mestiere d'uomo, è una pratica, una disciplina quotidiana che dura tutta una vita e non la realizzazione di un fine già confezionato. In breve, la *conditio sine qua non* affinché la rivolta mantenga intatta la propria nobile vocazione sta nel superamento dell'assoluto, ovvero nel rifiutare l'estrema logica del Tutto o Niente e trovare, *in primis*, la *misura*.

La vastità dei pensieri e delle tematiche riscontrabile nelle opere di Camus, nonostante i notevoli slanci, resta cinta da questo argine di misura, senza sconfinare nella irragionevolezza, e per questo fedele alla condizione di finitezza propria dell'essere umano. Le idee espresse e quelle latenti rimangono racchiuse all'interno di un pensiero, al contempo speculativo e metodologico, costantemente informato al limite, oltrepassato il quale la misura si trasmuta in dismisura, la forma perde la sua armonia e con essa la sua bellezza. In fondo Albert Camus aveva un cuore e una mente greca, e il suo pensiero, formato secondo i canoni propri della filosofia greca, si è espresso all'interno di questo universo che ha fatto del limite la sua norma prima e che, in linea generale, si pone come antidoto a ogni tentazione di assolutismo presente nell'uomo.

Tutta l'avventura umana e artistica di Camus non può prescindere dal suo retroterra, che fonda l'altezza e la forza del suo pensiero. Ne risulta uno spaccato dal quale emerge l'umanità di un intellettuale profondamente partecipe della condizione umana, condizione della quale non solo coglie tutta la tragicità e l'ingiusta miseria, ma che porge con straordinaria aderenza al reale – distante e vicino allo stesso tempo, nella ricerca perenne di quell'equilibrio fragile che solo dalla bellezza come senso del limite può germogliare.

Abstract

*L'esigenza sempre più diffusa di una rigorosa ricognizione intorno alle più variopinte 'ragioni' che stanno alla base dei tanti focolai di guerra presenti nel mondo può forse trovare spunti di riflessione a partire dai testi di Albert Camus, autore posto spesso ai margini e che, invece, continua ad essere di grande attualità. Camus, nel panorama letterario, è soprattutto l'autore de *Lo straniero* e de *La peste*. Eppure, egli è anche l'autore di saggi di intonazione filosofica, come *Il mito di Sisifo* e de *L'uomo in rivolta*, con i quali suscitò negli anni Cinquanta tante polemiche, anche dai toni accessi, la più nota delle quali è quella con Sartre. Le sue opere, siano esse letterarie, filosofiche o teatrali, testimoniano la lungimiranza del suo pensiero rispetto alla complessità del mondo attuale, sempre più interconnesso. La sfida di ieri e di oggi, pur nel mutare delle condizioni geopolitiche, resta l'impegno che ha contrassegnato lo sforzo intellettuale di Camus: rispondere in modo adeguato al 'rovescio' nel mondo, in quello spazio che ci è dato come possibilità, intesa nel senso più profondo di libertà, di scegliere tra il bene e il male, che, in ultima analisi, si configura come capacità di fare 'buon uso' della libertà. Allora, anche se nessuno potrà dirsi del tutto innocente, potrà comunque 'scegliere' di lottare con i mali del mondo, di dire il proprio 'Sì' alla vita: l'uomo in rivolta dice 'No', ma il suo rifiuto non è una rinuncia.*

*The increasingly widespread need for a rigorous examination of the varied 'reasons' behind the many hotbeds of war in the world may perhaps find food for thought in the texts of Albert Camus, an author often placed on the margins, who, instead, continues to be of great relevance. In the literary landscape, Camus is above all the author of *Lo straniero* and *La peste*. Yet, he is also the author of philosophically toned essays, such as *Il mito di Sisifo* and *L'uomo in rivolta*, with which he stirred many controversies in the 1950s, including heated debates, the most famous of which is that with Sartre. His works, whether literary, philosophical, or theatrical, testify to the foresight of his thinking with respect to the complexity of today's increasingly interconnected world. The challenge of yesterday and today, despite changing geopolitical conditions, remains the commitment that marked Camus's intellectual effort: to respond adequately to the 'reverse side' of the world, in that space given to us as a possibility, understood in the deepest sense of freedom, to choose between good and evil, which, ultimately, is configured as the ability to make good use of freedom. Thus, even if no one can consider themselves entirely innocent, they can still 'choose' to fight the evils of the world, to say their 'Yes' to life: the rebel man says 'No', but his refusal is not a renunciation.*



Articolo presentato nell'aprile 2023. Pubblicato online nel maggio 2024.

©2022 by the Author(s); licensee Accademia Peloritana dei Pericolanti (Messina, Italy).

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Atti della Accademia Peloritana dei Pericolanti - Classe di Lettere Filosofia e delle Belle Arti XCVIII 2022

DOI: 10.13129/2723-9578/APLF.4.2022.143-60