

Di fronte a immagini di fame e di miseria, di distruzione dell'ambiente, di guerre preventive e non, molto spesso sopravviene la vergogna, magari ben dissimulata, e il desiderio d'evasione dall'incatenamento all'essere-così del mondo, all'inerzia della buona coscienza. Altrettanto forte è la voglia di spegnere la TV o di sfuggire al flusso ossessivo della pubblicità commerciale e politica. Il "come è possibile?" prorompe spesso involontariamente, pur rimanendo lì, sospeso, senza seguito: manifestazione o sintomo di qualcosa che ci turba, richiesta o desiderio di una soluzione.

Sentimenti di fastidio o di contrarietà a una progettazione sociale che promette solo un'esistenza banale, un paradiso terrestre virtuale in cui la felicità è data dal possesso e dal consumo di cose effimere che finiscono con l'essere d'ingombro alla vita. Illusioni per di più nocive, perché impongono di incrementare un'economia di profitto e di guerre e di distogliere lo sguardo dalla vera condizione dell'uomo, dal suo essere con gli altri, esposto agli altri suoi simili e agli altri esseri viventi, dal suo essere esposto alla natura e al mondo.

Stiamo parlando di sentimenti, cioè di un "sentire", di una reazione passionale e corporale che sfugge alla sorveglianza del pensiero cosciente. Sintomi di un disagio provocato dall'aderenza alla realtà come ci appare e come soprattutto ci viene presentata, o meglio confezionata e venduta. Questa aderenza alla realtà ufficiale misconosce e sacrifica l'altrimenti dell'essere del mondo, fino all'estrema violenza della guerra. "Ogni civiltà che accetta l'essere, la disperazione tragica che comporta e i crimini che giustifica, merita il nome di barbara" (EMMANUEL LÉVINAS, *Dell'evasione* [1935], trad. it., Edizioni Elitropia, Reggio Emilia 1983, p. 47).

126

Un sintomo è sentito, dice di una contiguità fisica, corporea con ciò che lo produce; esso è un segno vitale per qualsiasi organismo; è già la risposta interpretante, non richiesta, a un'azione dell'oggetto con cui è connesso. In quanto tale, un sintomo, o meglio la sintomatizzazione è una modalità di quel processo interpretativo, o semiosi, che è la metodica o il criterio costitutivo e di funzionamento della vita a tutti i suoi livelli.

La semiotica, che è lo studio delle varie modalità della semiosi, recupera in questo modo la sua fase *semeiotica*, risalente all'antica medicina (si pensi a Ippocrate e a Galeno), un recupero teorico, non meramente storiografico, per cui possiamo anche dire che la semiotica recupera la sua dimensione semeiotica. La vocazione della semeiotica è quella di far star bene la vita: interpretare i sintomi per guarire i corpi, ma anche la psiche, come è nella psicanalisi. Il medico si prende cura della persona, il che ha un senso etico e non solo conoscitivo, non distaccatamente professionale. Recuperando la sua dimensione semeiotica, la semiotica guadagna la dimensione *semioetica*, ovvero: la semioetica è lo sviluppo in senso semeiotico della semiotica.

È questa l'idea centrale del libro di Augusto Ponzio e Susan Petrilli.

Tale *svolta etica* della semiotica odierna ha le sue radici nella ricerca che Thomas Sebeok ha sviluppato a partire dalla seconda metà degli anni Trenta del Novecento fino alla sua morte, avvenuta il 21 dicembre 2001, sulla base

dell'insegnamento diretto di Roman Jakobson e Charles Morris, della tradizione di ricerca risalente a Peirce e Locke e in polemica con l'approccio glottocentrico della tradizione saussuriana.

La filosofia morale non ha nulla da temere da questa espansione etica della semiotica. Si tratta di una dilatazione dei confini epistemologici dello studio dei segni, che non può prescindere dalle valutazioni/interpretazioni che producono i segni stessi.

Non siamo alla tematizzazione di un nesso estrinseco fra etica e semiotica, quanto piuttosto di un nesso intrinseco che pone l'*ethos* come un fattore costitutivo del campo semiotico e della semiosi.

La semioetica non si occupa dell'etica come settore a se stante, o della condotta umana dal punto di vista della morale; essa evidenzia l'esposizione senza alibi del segno all'*ethos*, della semiotica all'etica, mostra l'illusoria pretesa della differenza indifferente. La connotazione etica della semiotica nasce dal movimento stesso della semiosi proiettato indefinitamente verso "altro". In altre parole, la semiosi, o la vita (secondo quanto ci dice la biosemiotica), è relazione, necessità di apertura dialogica, pena la chiusura che conduce alla morte. In questo modo anche la bioetica riceve nuova luce e nuova forza teorica. Una bioetica aggiornata nei termini della semiotica globale o semiotica della vita.

Non si tratta, però, soltanto della vita umana ma della vita nel suo significato estensivo che nell'odierno modello economico vincente è ridotta a quasi nulla, quando non è addirittura ritenuta un intralcio, perché la sua salvaguardia fa aumentare il costo di produzione delle merci e di conseguenza fa diminuire i profitti. Settori della vita precedentemente al di fuori del mercato, quali la salute, la scuola, l'infanzia, così come beni naturali ed essenziali come l'acqua, sono oggi pienamente dentro al processo di mercificazione. In nome della vita si fanno le "guerre umanitarie", si propugna l'ideologia securitaria della guerra preventiva e infinita, basata sul motto latino *si vis pacem para bellum*. Vita da medicalizzare, farmaceutizzare, vita come investimento economico, ma soprattutto vita in una visione antropocentrica, fino all'estrema conseguenza della distruzione degli altri organismi viventi. Per la vita la biogenetica, la clonazione, la "qualità della vita" nel benessere dello "sviluppo" di una parte sempre più minoritaria della popolazione mondiale. La semiotica della vita esce dall'antropocentrismo e tematizza la non indifferenza per le forme di vita non umane. I segni umani non sono che una parte dell'intera semiosi (vita) del pianeta dalla quale essi sono inevitabilmente dipendenti. Invece la comunicazione mondializzata del nostro tempo e le scienze che la studiano tendono sempre più a trascurare questa dimensione: i segni del vivente non umano, con gravi rischi per la continuazione della vita sulla terra.

La semiotica dunque mostra reticolati segnici, connessioni, coinvolgimenti, compartecipazioni là dove sembra che non ve ne siano, oppure vi siano soltanto separazioni, confini precisi e rigidi.

Ponzio e Petrilli ritrovano prefigurazioni della semioetica, oltre che nei citati Peirce e Morris, in Victoria Welby, Michail Bachtin, Ferruccio Rossi-Landi la cui ricerca sui segni include la questione dei valori e delle ideologie. Sulla scia

delle indicazioni di Sebeok, infatti, la sintomatologia va intesa anche estensivamente. Questi, in *Contributi sulla dottrina dei segni* (trad. it. Feltrinelli, Milano 1979, pp. 120-122), fa notare che “sintomo”, ma anche “sindrome” (“configurazione di sintomi, governata da regole, con *designatum* stabile”) hanno una connotazione non esclusivamente medica. Per “estensione metaforica” si può dire che “la nascita della moderna antropologia fu un sintomo del colonialismo”. È quindi erroneo presumere che la funzione di un sintomo sia esclusivamente legata a uno stato patologico e non anche a una situazione di normale buona salute.

Anche una macchina manifesta dei sintomi che l'addetto alla sua riparazione deve individuare per farla funzionare bene. Carlo Marx, ad esempio, nei *Grundrisse* studia la macchina automatica come sintomo di una metamorfosi del lavoro nella sua configurazione capitalistica; mentre Adam Schaff considera l'odierna disoccupazione strutturale come sintomo della fine del capitalismo (v. § 2).

L'estensione dello sguardo sintomatologico al mondo di oggi consente una riflessione sul “sentire della comunicazione globale” (titolo di un altro libro Meltemi degli stessi Ponzio e Petrilli, uscito nel 2000), cioè sul senso dei messaggi piuttosto che sul loro significato. Il sentire ha a che fare con le percezioni, le immaginazioni, i significati aggiuntivi, con una eccedenza o una materia culturale che cresce e si posiziona sui margini dei significati, delle discipline, delle teorie.

Anche qui, ci pare di dover osservare, la semeiotica/semioetica non intende invadere il campo dell'economia, della sociologia, della psicologia, delle tecnologie dell'informazione ecc., ma tende a mettere piuttosto in evidenza l'eccedenza etica, o eticosemiotica che collega ad altro, parla di altro, fugge dall'aderenza di tali discipline alla realtà così-com'è, al modello economico, sociale, umano, informativo vincente. Lavorando sui margini, la semiotica rompe gli steccati, richiama alla responsabilità.

128

Cosimo Caputo

A. G. BIUSO, *Antropologia e Filosofia. Elementi di propedeutica filosofica*, Guida, Napoli 2000, pp.167.

L'A. sostiene che è arrivato il momento per l'antropologia filosofica di spingersi verso un approccio ermeneutico che abbia il coraggio di “confrontarsi con temi, proposte, progetti nuovi, liberi dal pregiudizio comportamentistico e radicati in un orizzonte più ampio di significati che includa anche la dimensione naturale –biologica– dell'umano” (p. 11). Il punto di partenza è l'imprescindibilità della metafisica, della filosofia come sapere non specialistico, “il cui primo scopo sta nel chiarire agli uomini il significato stesso della loro esistenza, nell'aprirli a una verità che non è mai separata dalla percezione del corpo e dalla riflessione della mente” (p. 11). Le tesi che l'A. esprime intendono rappresentare un tentativo di ripensare l'essere umano al di là delle forzature sociologiche, dei miti ottimistici, delle utopie. Il compito dell'antropologia filo-

sofica consiste allora nel “cercare di comprendere com'è costituito e come si struttura il comportamento umano senza che idee preconcepite di qualunque tipo –dalla fiducia russoviana al pessimismo gnostico– ostacolino la scoperta della verità, qualunque essa sia” (p. 132). La vicenda dell'uomo, la sua anatomia individuale e sociale, le strutture con le quali apprende il mondo, costituiscono “l'apriori e insieme il fine di ogni indagine filosofica” (p. 53). Si tratta per lo più di dare rilievo a quel “fondamento biologico” senza il quale non si comprendono “le permanenze dei bisogni, dei sentimenti, delle aspirazioni, della violenza” (p.133).

La riflessione dell'A. prende una piega decisamente spinoziana quando alla “dismisura di chi fa dell'uomo il ‘modello del cosmo’ oppone ‘l'eternità’ oggettiva e autonoma dell'essere cui si conforma una conoscenza che si è liberata da desideri e negazioni, dal *ridere* e dal *lugere*, per raggiungere *l'intelligere*, per elaborare un'antropologia filosofica capace di comprendere la finitudine umana all'interno della perfezione ontologica” (p. 116).

L'aspetto più interessante del libro è la denuncia dei risultati significativi e tragici dell'ottimismo antropologico in termini di crescita parallela di “sentimentalismo e ferocia”, della barbarie che “pulsava al cuore delle utopie contemporanee” (p. 134). È dubbio che questa denuncia debba essere sostenuta da una visione, tendenzialmente spinoziana e nicciana, come quella che emerge nel corso del libro e alla fine si esprime in questi termini: “L'uomo non rappresenta né la gloria né l'errore di un dio. Egli è infatti solo una parte del tutto, inscritta come ogni altro ente in una necessità insensata e arbitraria perché da nessuno voluta” (p. 159).

Albino Babolin

AA. Vv., *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*, ed. por J. L. Cabria y J. Sánche-Gey, ed. Sigueme, Salamanca 2002, pp. 256.

Iniziamo subito col dire che il testo che ci viene qui presentato ha un'importanza rilevante nel panorama editoriale ispanico, giacché mancava finora un'opera che presentasse una prospettiva sulla concezione di Dio nella cultura ispanica, che è peraltro particolarmente ricca a tal riguardo. Diversi gli autori considerati: Miguel de Unamuno (J. Luis Abellán), Amor Ruibal (A. Torres Queiruga), Ortega Y Gasset (L. M. Pino Campos), Zubiri (J. L. Cabria Ortega), M. Zambrano (J. F. Ortega Muñoz), P. Laín Entralgo (L. Jiménez Moreno), J. L. Aranguren (F. Blázquez), J. Marías (J. Sánchez-Gey Venegas), G. Bueno (A. F. Tresguerres), J. Manzana (J. Yusta Sainz), X. R. de Ventós (A. Casado Marcos de León), E. Trías (J. M. Martínez Pulet), F. Savater (A. Revilla Cuñado). Il libro si completa attraverso una prospettiva sull'idea di Dio nella filosofia ispanoamericana (A. Buela Lamas) e nella novella spagnola (E. Bueno de la Fuente); oltre ad uno studio sul pensare e Dio (A. de Luis Ferreras) che apre il testo.

Chi scrive, parte dal presupposto che si può avere conoscenza solo del

particolare, ed ha molto apprezzato la particolare conoscenza di ciascuno studioso nel trattare i diversi autori presenti in questo testo. Ora per dare un esempio della profondità e per certi versi anche della distinzione sulla concezione di Dio nelle diverse anime spagnole, ci limiteremo ad illustrare qui quella degli autori che ci sembrano più rappresentativi proprio di quei diversi modi. Ci soffermeremo cioè su Unamuno, Ortega, Zubiri.

Del primo si occupa J. Luis Abellan, il quale, per dimostrare la concezione eminentemente personale di don Miguel, mostra come la sua concezione sia legata ad un fatto ed un'esigenza *biografica*.

Per questo evidenzia come per una parte Unamuno perda in tenera età il padre, per cui a livello psicologico c'è una forte influenza della madre che si esplicita per esempio nella concezione della donna prima di tutto come *madre*. A partire da questa esperienza esistenziale importante, don Miguel vive la dimensione trascendentale del divino: è questa che dà senso alla sua vita. Per altro verso Unamuno cerca un'elaborazione filosofica personale, nella quale costruire una concezione di Dio come persona che gli serve perché gli garantisca quella che ormai è un'ossessione psicologica: la sua immortalità. Nello sviluppo di tale concezione contribuisce in modo rilevante la *crisi religiosa del 1897*, nella quale Unamuno si trova davanti ad un *duellum*: la ragione positiva alla quale si era formato durante i suoi studi universitari; la fede religiosa alla quale viene educato sin da piccolo dalla madre e che ritorna prepotentemente per il suo anelito di una vita oltre la morte, perché la vita stessa abbia senso, e che la ragione positiva invece nega.

130

Tale concezione della ragione scientifica come ragione positiva, con tutti i limiti che il positivismo ha impliciti, provoca in don Miguel proprio uno scontro fra ragione e fede (= fede nella vita) che non porterà mai ad un risultato definitivo. Per la sua avversione alla ragione scientifica, rifiuta la concezione di Dio come Ragione dell'Universo, propria di tanti filosofi perché fa di Dio solo un'idea, un ente impersonale, quand'invece solo del personale, perché particolare, si può avere conoscenza. Ecco allora che ricorre al *vitalismo deista*, perché questo converte Dio in Coscienza e quindi in *persona*, una persona che conosce don Miguel e lo renderà immortale.

A questo punto qual è la religione di Unamuno? Secondo Abellán, don Miguel è un cristiano agonico; un cristianesimo che si sviluppa nel momento in cui volendo salvare la distanza fra ragione e fede si rivolge all'evoluzionismo darwinista, anch'esso studiato negli anni universitari, interpretandolo però in senso finalista e spiritualista.

Sulla concezione di Dio in Ortega scrive L. Miguel Pino Campos: *Dios en J. Ortega y Gasset*, che subito evidenzia come i significati che assume la parola Dio siano molteplici e non traducono mai una fede da parte del madrilenio. Di fatto Ortega non osserva alcuna forma di fede né attiva, né passiva e parla per lo più di *Dio* come concetto filosofico in grado di esprimere una idea quasi inesprimibile. Un Dio quindi di cui Ortega parla a partire da una ragione umana, che è l'unica che sia valida e riconosciuta dal nostro filosofo. Ecco allora che Luis Miguel ci offre una prospettiva sull'intera opera di Ortega, ricca di riferimenti a Dio, mostrandoci qual è il significato che di volta in volta assu-

me nella sua riflessione. Ora è un'idea generale, ora è creatore dell'uomo *a sua immagine* senza con ciò voler dire che l'uomo è lo specchio di Dio, ma solo un'approssimazione a lui, ora è *lo completamente altro* rispetto al mondo; il grande socializzatore. Un'altra parte dello studio è dedicato invece all'evoluzione storica dell'idea di Dio nell'uomo occidentale e quindi del Dio cristiano in particolare. Importante è sottolineare a questo proposito come Ortega individui un destino tragico del cristianesimo per non poter parlare il proprio idioma e dover quindi rivolgersi alla lingua greca. Una lingua che non possiede e non traduce un interesse per il soprannaturale, mentre da parte sua il cristiano non ha interesse per il naturale; con ciò si assiste all'incontro di due culture diverse e per certi versi opposte, una delle quali, ossia il cristianesimo palesa difficoltà nell'esprimere le proprie idee religiose. Questo acuto metodo di ricerca sul cristianesimo che Ortega sviluppa per le varie epoche storiche, mostrando l'evoluzione dello stesso, si presenta in diverse opere: *En torno a Galileo*, *Misión del Bibliotecario*, *Una interpretación de la Historia Universal*, *Pasado y porvenir para el hombre actual*, sottolineando anche come il cristianesimo non sia esclusivo della civilizzazione occidentale e come gli occidentali abbiano in realtà vissuto non solo della fede in Dio, ma anche della fede nella scienza.

L'altro studio di cui ci occuperemo è quello di J. L. Cabria Ortega su *La fundamentalidad del Dios accesible: el teísmo filosófico de X. Zubiri*. Dopo aver detto della formazione filosofica, scientifica, teologica e linguistica di Zubiri, Cabria passa alla analisi della concezione di Dio nel filosofo spagnolo; un'analisi che, a causa della pubblicazione postuma di molti suoi scritti ritenuti in vita dallo stesso ancora immaturi per la pubblicazione, deve tener conto di un criterio ermeneutico. Il criterio qui adottato da Cabria consta di un doppio livello: il primo è *storico-evolutivo* nell'ambito del quale lo studioso procede ad una catalogazione e sviluppo temporale della concezione zubiriana di Dio, attraverso i testi pubblicati nel tempo, e quale *problema che dà da pensare* e quindi la sua via intellettuale per accedere allo stesso; e quest'ultimo costituisce il livello ermeneutico.

Ora dal modo in cui Zubiri si avvicina a Dio, si può evidenziare –sottolinea l'autore– il *sistematismo unitario e circolare* del suo pensiero *donde todo está interrelacionado y es correlativamente cíclico*. Ma come abbiamo detto ci sono delle tappe nella concezione zubiriana di Dio, nelle quali si rende visibile come la principale preoccupazione dell'autore è quella di arrivare filosoficamente attraverso la *relegazione* (= il nostro vincolo a ciò che ci fa *essere* ed *esistere*) al Dio delle religioni; ossia quel Dio che si prega, in cui si spera. E Zubiri riesce in questa operazione creando un sistema filosofico compatto, pieno tuttavia di tecnicismi che non sempre rendono facile la sua lettura. E nonostante la sua opera sia incompiuta, si può notare benissimo una coerenza nella sua riflessione *teo-logale*, all'interno dell'unità del suo pensiero che risulta difficilmente attaccabile dalle critiche, giacché ha una forza che sta nella solidità concettuale, che costituisce però anche un limite. Dato infatti che la sua proposta teo-logale dipende da un sistema filosofico, ciò ne limita l'universalità della stessa.

Questo ritiene Cabria. Mi permetto di dire, in buon unanimità, che non

ci può essere universalità nella concezione di Dio e che ogni Dio è il Dio di una persona, da essa creato per poterlo conoscere, per poter credere in una sua esistenza. Non c'è altro Dio che il Dio particolare, perché solo del particolare c'è conoscenza.

Carmine Luigi Ferraro

A. MONTANO, *Camus. Un mistico senza Dio*, Edizioni Messaggero, Padova 2003, pp.160

Nella cultura contemporanea il problema di Dio si rivela sempre più centrale non solo da parte dei teologi ma pure da parte di filosofi e letterati. Si cerca di mettere in luce un nuovo volto del divino rispetto a quello tradizionale *frutto* di una cultura metafisica e razionalistica in genere. Più precisamente si intende mettere in luce una realtà del divino che rimane sempre legata al tempo, anche se lo trascende. In questo contesto Albert Camus è tra le personalità più significative della cultura contemporanea. Su questo pensatore non vi sono molti studi in lingua italiana. Il più recente porta appunto la firma di Aniello Montano.

Non c'è dubbio che Montano è uno studioso di primo piano della problematica esistenziale come si può vedere tra l'altro nei suoi studi su Sartre. In questa sua recente interpretazione Montano cerca di cogliere l'unità del pensiero di Camus nella problematica di Dio. E ciò non solo nei saggi filosofici in senso stretto ma pure nei suoi romanzi e nelle sue composizioni teatrali. In tal modo vengono presi in esame tutti gli scritti più significativi di Camus.

Come Nietzsche, che è il suo grande maestro, pure Camus intende mettere in luce la realtà del divino e pure del Dio del cristianesimo a partire dalla cultura nichilistica del suo tempo. Il nichilismo è considerato il fondamento stesso della cultura in quanto tale. Si tratta del problema del male in genere e in particolare della sofferenza e della morte. Nei confronti di questa tematica nichilistica Camus distingue un "cattivo nichilismo" da un "buon nichilismo". Il primo consiste, o nel passare a lato del problema della sofferenza e della morte, oppure nel tentare di dare una risposta a tale problema che riguarda il destino dell'uomo nell'ambito di una realtà religiosa che è fuori del tempo. Camus mostra di non condividere questa seconda soluzione. Ciò spiega soprattutto la sua critica al fenomeno religioso del cristianesimo e quindi al Dio del cristianesimo, anche se non intende eliminare tale Dio. Camus si propone piuttosto di mettere in luce un nuovo volto di Dio privo di potere. Di conseguenza egli intende mettere in luce la fede in questo Dio che non può essere altro che fede in un Dio impotente. Con ciò non si vuole affermare che Camus sia illuminista. Anzi è estraneo al suo pensiero ogni tentativo di matrice illuministica di demitizzare la tradizione religiosa. A Camus non interessa portare avanti il proposito della teologia protestante dal Seicento in poi che si propone di demitizzare tutte quelle proposizioni cristiane che non sono compatibili con il progresso del pensiero scientifico.

Più in particolare, secondo Camus, il banco di prova della efficacia del Dio

cristiano, inteso come Dio-provvidenza, non è rappresentato dal sentimento e neppure dalla ragione ma dalla realtà dell'assurdo. Questo si mostra come l'esistenziale di fondo del filosofare di Camus. La natura dell'assurdo consiste nel fatto che la sofferenza dell'uomo si rivela senza alcun senso, cioè priva di qualsiasi giustificazione logica. L'uomo si trova nella natura che lo ospita come un estraneo di fronte a un Dio che è "sordo" e "cieco". Nel bestemmiare contro Dio l'uomo non vuole contestare il suo potere ma solo confessare la propria solitudine assurda. È una bestemmia che è in fondo una partecipazione al divino. Anche se come momento polemico, si nota negli scritti di Camus il continuo riferimento a Dio. È un grido senza speranza. Quando Camus parla di "scandalo" intende alludere proprio al mancato intervento di Dio. Si tratta di uno scandalo di natura metafisica.

Di fronte alla realtà sacrale dell'assurdo e quindi dello scandalo, non si può parlare né di un Camus teista e neppure di un Camus ateo nel senso tradizionale del termine. L'ateismo di Camus riguarda solo un volto inautentico di Dio messo in luce da una determinata cultura razionalistica. L'autentico volto di Dio invece viene messo a fuoco solo di fronte all'esistenziale dell'assurdo. Questo pensiero di fondo viene messo a fuoco in modo particolare negli scritti più maturi. Soprattutto nelle composizioni *Il mito di Sisifo* e *La peste*. Nei suoi primi scritti invece come *Il rovescio e il diritto*, *Nozze*, *Lo straniero* il dramma dell'uomo aperto alla sofferenza e alla morte perde della sua dimensione tragica dell'assurdo perché l'esistenza viene vissuta di fronte al sole e quindi alla luce del mediterraneo. Nato nella luce meridiana di Algeri Camus può sopportare nei suoi primi anni pure la miseria grazie proprio alla luce. La miseria gli impedisce di credere che tutto sia bene sotto il sole e a sua volta il sole gli insegna che la storia non è tutto.

Il sole e l'assurdo sono i due momenti di fondo del filosofare di Camus che mostrano l'unità di un pensare aperto in modo intrinseco al divino. Ciò ha luogo grazie alla trascendenza esistenziale che ricorda proprio il pensiero di Nietzsche. In questo studio su Camus, messo a fuoco in modo chiaro e profondo, vengono presi in considerazione alcuni momenti fondamentali della sua esistenza. In particolare si accenna al rapporto intenso che Camus ha avuto col pensiero politico del suo tempo. E precisamente dalla sua adesione piena di entusiasmo al comunismo, al suo deciso rifiuto, non appena si rende conto della sua ideologia di potere.

Il presente studio su Camus esce nella collana "Tracce del sacro" nella cultura contemporanea, delle edizioni Messaggero di Padova. Tra le numerose altre interpretazioni vi sono quelle su Dostoevskij, Pavese, Musil, Kierkegaard, Sartre, Montale, Stravinskij.

Giorgio Penzo