

Simone Weil, Albert Camus e la terapia del dovere

FRANCESCA R. RECCHIA LUCIANI

In un dialogo intessuto nel 1955 con alcuni intellettuali europei, per lo più greci, intorno al *Futuro della civiltà europea*, Albert Camus mette a fuoco tanto i limiti quanto le qualità della civiltà europea, che egli riesce già all'epoca a distinguere con chiarezza. Tra i primi (i limiti) egli segnala, in particolare, il dominio della tecnica e del modello della razionalità cartesiana, assunto a schema formale prevalente d'interpretazione del mondo, tra le seconde (le qualità) indica il valore inestimabile del pluralismo che innerva l'idea europea di libertà, ma che è sempre più minacciato. «La civiltà europea è in primo luogo una civiltà pluralista [...] luogo della diversità delle opinioni, delle contrapposizioni, dei valori contrastanti e della dialettica che non arriva a una sintesi. In Europa la *dialettica vivente* è quella che *non* porta a una sorta di ideologia al contempo totalitaria e ortodossa»¹.

Egli osserva che i due fenomeni più rilevanti del secolo per l'Europa sono «l'avvento delle masse», già evidenziato sin dal 1930 da Ortega y Gasset nel suo *La rivolta delle masse*, e «l'accelerazione della storia». L'intrecciarsi e l'interazione tra questi due eventi trasformativi, che hanno avuto il potere di mutare la morfologia del mondo in cui viviamo al punto che esso appare realmente modificato e per certi versi nuovo a chi lo abita, non implicano solo una dinamica temporale evolutiva, ma anche un'evidente incapacità della teoria a stare al passo col cambiamento, una sorta di stasi dell'analisi rispetto alla dinamica fatticità del reale. Per tale ragione egli nota: «Le ideologie su cui fondiamo le nostre vite sono in ritardo di cent'anni, ed è per questo che reagiscono così male alle innovazioni. Non c'è niente di più convinto della propria verità, di un'ideologia

1 A. Camus, *Il futuro della civiltà europea*, Castelvocchi, Roma 2012, p. 15, corsivi miei.

andata a male»².

Siamo nel 1955 e ciò che Camus ha sotto gli occhi è un'Europa sempre più divisa tra due blocchi che hanno ingaggiato una guerra fredda sul piano geopolitico e un'opposizione incandescente su quello valoriale. Ad Ovest il valore positivo della libertà sconfina continuamente nell'individualismo, ad Est giustizia e uguaglianza si irrigidiscono in un'esaltazione del collettivismo, una contrapposizione di ipostasi ideologiche fuorvianti che inibiscono le capacità degli europei, di tutti gli europei, tanto dei borghesi dell'Est quanto dei fautori delle democrazie popolari dell'Ovest, di pensare liberamente, emancipati cioè sia dal nichilismo individualista e iperliberale occidentale che dall'illusione comunitarista che sfocia nelle utopie rovesciate del totalitarismo stalinista. E tutto ciò produce un clima che è soffocante per il continente, scrive Camus: «L'Europa è costretta da una ventina di lacci in un quadro rigido all'interno del quale non riesce a respirare»³.

Questa constatazione dà luogo a una vera e propria esaltazione della nozione di «misura», intesa non come sintesi hegeliana o pacificazione perbenista borghese, ma come – scrive Camus – «il riconoscimento della contraddizione e la decisione di assumerla, qualunque cosa accada». Il che implica l'adozione di una «formula razionale, umanista e desiderabile» che può essere assunta come un vero e proprio «metodo», come modello di conoscenza e di elaborazione concettuale⁴.

Quel che occorre, dunque, è un dispositivo metodologico per il pensiero e l'elaborazione progettuale di visioni del futuro che sappia fornire un parametro, un criterio, appunto, una *misura*, la quale a sua volta venga concepita «come la conciliazione delle contraddizioni e, soprattutto in ambito sociale e politico, come la conciliazione dei diritti e dei doveri dell'individuo»⁵.

Questa idea di «misura» consente sin da subito di interconnettere la visione camusiana dell'interazione tra esseri umani e mondo con quella di Simone Weil, la quale avendo in grandissima considerazione l'idea greca di geometria, considerata come antesignana di ogni possibilità di pensare correttamente, assume il

2 Ivi, p. 17.

3 Ivi, p. 24.

4 Ivi, p. 20.

5 Ivi, p. 21.

medesimo concetto con la clausola che «la nozione greca di *misura* ha senso solo rispetto alle dimensioni del corpo umano»⁶.

L'idea portante della filosofa innamorata del pensiero greco è che la nostra relazione col mondo passi, secondo la chiave interpretativa tipica dell'antropologia protagorea («L'uomo misura di tutte le cose»), attraverso la nostra naturale fisicità, il nostro essenziale dato corporeo, vale a dire per il tramite ineludibile della nostra consustanziale costituzione fisico-biologica. E così anche nel calcolare gli effetti e l'estensione della *forza* (concetto cardine della riflessione weiliana intorno alla «miseria umana» e oggetto di quel capolavoro che è il suo saggio *L'Iliade, poema della forza*, scritto tra il 1939 e il 1941), e di quello che Weil definisce il suo potere «illimitato», il suo potere «prodigioso» di reificare gli esseri umani, di convertire in oggetti i soggetti viventi, ella ne rivela la capacità di modificare ontologicamente la natura fisica di quegli esseri, proprio in quanto colma subitaneamente la distanza biologicamente incommensurabile tra la vita e la morte. Infatti, la forza si accanisce sui corpi, li modifica irrimediabilmente attivando un'irreversibile metamorfosi onto-antropologica che trasforma gli esseri umani in cose mutandoli in cadaveri, reificandoli, oggettivandoli in modo definitivo. Ma il suo «prodigioso» potere di alterazione si manifesta anche quando la forza uccide l'anima degli esseri umani che entrano in contatto con essa, cosa che accade sia a coloro che senza neanche venire soppressi sperimentano la morte in vita, nella misura in cui viene piegata ogni loro volontà attraverso la violenza, la paura e la sottomissione, sia a quelli che la esercitano contro gli altri, i carnefici che ne fanno uso senza avvertire la definitiva aberrazione che essa comporta per il proprio essere e l'ineluttabile, conclusiva perversione della propria umanità⁷.

La miseria umana generata dalla forza accomuna vinti e vincitori, carnefici e vittime, poiché per chi la esercita è previsto quel «castigo di rigore geometrico»⁸ che nel tempo, breve o lungo, invertirà l'ordine dei soggetti alla forza e pareggerà i conti, ristabilendo l'equilibrio, la misura e, dunque, la giustizia. «*Colpire*

6 S. Weil, *Quaderni*, Adelphi, Milano 1982-1993, vol. 1, p. 147.

7 S. Weil, *L'Iliade, poema della forza*, in Ead., *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Roma 1984, p. 31.

8 Ivi, p. 22.

e essere colpito è un'unica e medesima impurità»⁹. «La purezza assoluta consiste nell'assenza di qualsiasi contatto con la forza. / L'immagine della purezza consiste in un equilibrio di forze. / La purezza assoluta sta nel non subire né esercitare la forza»¹⁰.

Camus, in un articolo su «Combat» del novembre del 1948, scrive: «Tra la paura generale di una guerra che il mondo va preparando e la paura particolare di cruente ideologie, è ben vero che viviamo nel terrore. Nel terrore perché la persuasione non è più possibile, perché l'uomo è stato consegnato tutto intero alla storia e non può più rivolgersi verso quella parte di se stesso, vera quanto la parte della storia, e che ritrova dinanzi alla bellezza del mondo o di un volto; perché viviamo nel mondo dell'astrazione, della burocrazia e del tecnicismo, delle idee assolute e del crudo messianismo. Soffochiamo tra gente che crede di aver assolutamente ragione, ragione in nome delle macchine o delle idee. [...]

Questa è dunque l'alternativa che si presenta, in Europa, ad immense masse di uomini che non appartenendo a nessun partito, o essendo a disagio in quello che hanno scelto, dubitano che il socialismo sia stato realizzato in Russia e il liberalismo in America, ma riconoscono entrambi il diritto di affermare le loro diverse verità, rifiutando comunque quello di imporle con l'assassinio, individuale o collettivo. Fra i potenti della terra, vivono questi uomini *fuori del regno»¹¹.*

La strada per la missione dell'intellettuale è così tracciata.

Quando Camus fa riferimento alla violenza omicida sta pensando esattamente agli stessi effetti nullificanti a cui si riferisce Simone Weil nella sua disamina della forza: una condizione di annientamento che l'uno e l'altra hanno potuto constatare nell'epoca atroce in cui hanno vissuto (Weil nasce nel 1909, Camus nel 1913), l'età in cui i totalitarismi hanno mostrato la loro faccia più feroce, esplicando tutta l'intrinseca violenza dei loro mezzi di controllo e dominio sugli esseri umani. Entrambi si sono confrontati con la morte al lavoro sui campi di battaglia o nei campi di sterminio, hanno vissuto e patito gli effetti

9 S. Weil, *L'ispirazione occitana*, in Ead., *I Catari e la civiltà mediterranea*, Marietti, Genova 1996, p. 33.

10 Simone Weil, *Quaderni*, cit., vol. III, p. 195.

11 A. Camus, *Politica e storia*, in Id., *Opere, racconti, saggi*, Bompiani, Milano 2003, pp. 56-57, corsivi miei.

del male totalitario e genocidario senza mai smettere di riflettere, di pensare, di immaginare un modo di sconfiggere la forza e un mondo che non ne fosse completamente dominato e succube.

Scrivendo Camus nell'introduzione a *L'uomo in rivolta* (1951): «questo è uno sforzo per comprendere il mio tempo. Si riterrà forse che un'epoca la quale, in cinquant'anni, sradica, asserva o uccide settanta milioni d'esseri umani debba soltanto, e innanzi tutto, essere giudicata. Ma bisogna almeno che la sua colpevolezza sia compresa».

E dinanzi all'Europa post-bellica il compito della comprensione è una missione difficilissima, poiché implica per chi pratica la filosofia, che essa venga messa al servizio dell'«assurdo», parola cara a Camus, o di quel che Simone chiama la «miseria umana» o anche la «sventura». Serve un impegno indefesso e una volontà resistente affinché il pensiero venga piegato ad uno sforzo d'interpretazione quasi miracolistico in grado di dar conto dell'assoluta insensatezza della morte orribile che si è vista (e lasciata) correre in giro e ovunque per le terre d'Europa a distruggere esseri umani e bellezza. A questo compito si presteranno, con la stessa dedizione e lo stesso impegno, Albert e Simone, pensatori raffinatissimi che la storia dell'Europa e il loro stesso tempo chiameranno a interrogazioni radicali, ad una ricerca incessante di senso e ragioni che diano conto del presente, ma con lo sguardo rivolto al futuro.

Ecco perché Camus scrive: «Il ruolo degli intellettuali e degli scrittori è in un certo senso quello di continuare a lavorare nel loro ambito, cercando di spingere la ruota della storia se possono farlo e se ne hanno il tempo, affinché al momento voluto i valori necessari, non dico siano pronti, ma possano già servire come fermenti»¹².

O, altrove, nel suo discorso pronunciato in occasione del Nobel nel 1957: «Noialtri scrittori del XX secolo non saremo mai più soli. Dobbiamo sapere al contrario, che non possiamo evadere dalla miseria comune e che la nostra sola giustificazione, se ne esiste una, è di parlare, secondo i nostri mezzi, per coloro che non possono farlo»¹³. «[...] solo perché non posso fare a meno di partecipare alla vita di tutti i giorni e di schierarmi dalla parte di coloro, chiunque essi siano, che vengono umiliati e avviliti. Queste persone hanno bisogno di sperare

12 A. Camus, *Il futuro della civiltà europea*, cit., pp. 25-26.

13 Ivi, p. XXIV

e se tutto tace, o se si fa loro scegliere tra due tipi di umiliazioni, eccole per sempre disperate e noi con loro».

Un'idea di responsabilità che chiama in causa la relazione tra sé e gli altri che implica un surplus di *attenzione*, prezioso atto umano che per Weil rappresenta la prima e più autentica forma d'amore verso gli altri – come scrive in una celebre lettera indirizzata a Joë Bousquet: «L'attenzione è la forma più rara e più pura della generosità. A pochissimi spiriti è dato scoprire che le cose e gli esseri esistono»¹⁴.

Di questa rarefatta, eppure potente, materia è costituito il cristianesimo profondo e radicale di Simone: «Del resto non è solo l'amore di Dio che ha per sostanza l'attenzione. Della stessa sostanza è fatto l'amore per il prossimo, e noi sappiamo che si tratta del medesimo amore. In questo mondo gli sventurati non hanno bisogno di altro che di uomini capaci di rivolgere loro la propria attenzione. Tale capacità di prestare attenzione a uno sventurato è cosa molto rara, molto difficile; è quasi un miracolo; è un miracolo. Quasi tutti coloro che credono di possederla non ce l'hanno. Il calore, lo slancio del cuore, la pietà non sono sufficienti».¹⁵

Solidarietà, generosità, apertura all'altro sono per Simone Weil declinazioni di un unico amore umano e divino insieme, l'atto che muove al soccorso e alla relazione è puro in sé, sia che l'oggetto sia un essere umano sia che si tratti di Dio stesso, si tratta di direzioni diverse di un unico e solo movimento: «L'amore per il prossimo è l'amore che discende da Dio verso l'uomo. Esso precede quello che dall'uomo ascende verso Dio»¹⁶.

L'amore verso Dio si rivela attraverso l'amore rivolto al prossimo: ecco il senso della parabola del «buon Samaritano», ecco il significato del cristianesimo francescano di Simone. Di questo amore fatto di attenzione, di questa attenzione che palesa l'amore più puro e disinteressato (la generosità e la solidarietà verso il prossimo si manifestano tramite una sorta di ossimorica *attenzione indifferente*) si nutrono sia l'amore di Dio che l'amore per il prossimo, poiché essi sono fatti di una comune e medesima "sostanza".

14 S. Weil-J. Bousquet, *Corrispondenza*, SE, Milano 1994, p. 13.

15 S. Weil, *Riflessione sul buon uso degli studi scolastici in vista dell'amore di Dio*, in Ead., *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008, pp. 199-200.

16 S. Weil, *Attesa di Dio*, cit., pp. 110-111.

Così Simone Weil descrive, nella sezione di *Attesa di Dio* intitolata “Forme dell’amore implicito di Dio”, tale attenzione attiva, operosa, amorosa: «L’attenzione creatrice consiste nel far realmente attenzione a ciò che non esiste. E nella carne anonima e inerte sul ciglio di una strada l’umanità è inesistente. Ma il Samaritano che si ferma, e guarda, presta attenzione a quell’umanità assente, e gli atti che seguono testimoniano che la sua attenzione è reale.

San Paolo afferma che la fede è la visione delle cose invisibili. In quel momento d’attenzione è presente la fede così come l’amore»¹⁷.

La presa di coscienza «che le cose e gli esseri esistono», il gesto di scoprirli, vederli nella loro consistenza reale per la prima volta è segno che si è pronti ad amarli, a sentire la loro sofferenza, ad avvertire i loro *bisogni* e, solo sulla base di questa consapevolezza, ad avere accesso alla sfera dei *doveri*, a quell’obbligo etico verso gli altri che segna i confini della responsabilità verso di essi e il loro destino.

Per concepire concretamente l’obbligo verso gli esseri umani e suddividerlo in una pluralità di obblighi, è sufficiente concepire i bisogni terrestri del corpo e dell’anima umana. Ogni bisogno costituisce l’oggetto di un obbligo.

I bisogni di un essere umano sono sacri.

[...] L’unico limite legittimo al soddisfacimento dei bisogni di un determinato essere umano è quello imposto dalla necessità e dai bisogni degli altri esseri umani.

Il limite è legittimo solo a condizione che i bisogni di tutti gli esseri umani ricevano lo stesso grado di attenzione¹⁸.

Quando, in virtù di un tale sforzo attentivo, si è preso atto della realtà concreta, viva, ma anche precaria e bisognosa, degli altri, della loro infelice esistenza, della miseria della loro vita, occorre assumersene la responsabilità etica riconoscendo nei loro bisogni il nostro obbligo e anche, quando necessario, prendendo la parola per loro, dando loro voce. Ingaggiare una battaglia per la comprensione del mondo significa assumere su di sé la missione etico-filosofica per eccellenza che contraddistingue l’intellettuale *solidaire et solitaire* che, con sfumature esi-

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ S. Weil, *Dichiarazione degli obblighi verso l’essere umano*, in Ead., *Una costituente per l’Europa. Scritti londinesi*, Castelvechi, Roma 2013, p. 119.

stenziali diverse, ma con lo stesso animo e il medesimo slancio partecipe, seppero essere sia Weil che Camus.

Engagés come pochi altri, entrambi delusi dal marxismo e dalla sua incapacità pratica ad alleviare le sofferenze degli esseri umani che avevano confidato in esso e nelle sue potenzialità emancipative e liberatorie, consapevoli che quella stessa fede si era spesso tramutata nella causa di ulteriori violenze e sofferenze, Weil e Camus si confrontano col male, col dolore, con la miseria umana che tanto spesso sconfinava nell'*assurdo*. Così si esprime in proposito Camus: «La rivoluzione o non mette termine alla storia delle contraddizioni e del dolore: e non si vede più allora come giustificare tanti sforzi e sacrifici: o vi mette un termine e non si può immaginare ormai il seguito della storia che come l'incedere verso questa società "perfetta". Una nozione mistica s'introduce allora arbitrariamente in una descrizione che si pretende scientifica»¹⁹.

L'attesa messianica della rivoluzione, o di un futuribile "regno dei fini", contraddice però l'esercizio razionale del pensiero esercitato sui dati bruti e freddi della realtà cercando al contempo consolazione nella te(le)ologia politica. Con rigore analitico, invece, la filosofia si addentra nelle oscurità del reale, nel buio razionalmente inconcepibile della violenza, della sopraffazione, dell'ingiustizia e della forza. E lo fa con i propri mezzi, con la dialettica, con il confronto delle opinioni, con il lavoro dell'interpretazione, con la fatica del concetto, con la ricerca incessante di una «misura» (Camus), di una «giusta bilancia» (Weil).

Camus allude, nel passo in precedenza citato alla «conciliazione degli opposti», a una fruttuosa ricomposizione di quella «dialettica vivente» che gli sembra rappresentare la cifra della modalità europea di pensare. E, d'altra parte, anche Simone Weil nota ed evidenzia che quel «che v'è d'intelligibile» nella dialettica – ovvero, ciò che di essa si riesce nitidamente a «pensare» – è unicamente la «nozione di rapporto», in quanto sia nell'uso che di essa vien fatto da Platone nei suoi dialoghi, sia nella hegeliana *Fenomenologia dello spirito* imperniata sulla relazione servo/padrone, ciò che affiora e fa da cardine concettuale è l'idea della ricerca di armonia, del rapporto geometrico, della *misura*, della simmetria, dell'equilibrio²⁰.

E non per caso Camus pensa a un necessario punto di bilanciamento tra i

19 A. Camus, *L'Uomo in rivolta*, in Id., *Opere, racconti, saggi*, cit., p. 861.

20 S. Weil, *Quaderni*, cit., vol. 1, pp. 125-126.

diritti e i doveri che competono a ciascun individuo, poiché questa è senza dubbio la più importante lezione che egli apprende da Simone, i cui testi egli incontra nel 1946 (a soli tre anni dalla sua prematura scomparsa). E di un incontro folgorante dev'essersi trattato poiché, com'è noto, egli reputava il proprio debito nei suoi confronti così grande che volle, subito prima di ricevere il premio Nobel per la letteratura nel 1957, ritirarsi a meditare nella stanza della filosofa che aveva definito «il solo grande spirito del nostro tempo». Ed è forse per un debito di riconoscenza, contratto con la lettura e lo studio delle sue opere, che egli si impegnò instancabilmente non solo come curatore editoriale dei suoi scritti (tutti postumi, dal momento che Simone aveva pubblicato in vita solo brevi saggi, qualche recensione e interventi su riviste), ma anche come attivo divulgatore della sua opera.

Eccezionalmente fruttuoso è stato questo intreccio tra le prospettive di trasformazione immaginate da questi due pensatori, accomunati dalla fede incrollabile nella giustizia e nel bene collettivo e impegnati nella lotta perché essi divenissero progetti concreti e non solo ideali irraggiungibili, esseri umani che fecero del loro essere *solidaire et solitaire* una professione di fede e una pratica esistenziale. E tra questi esiti rinveniamo la loro non comune, sebbene condivisa, capacità di pensare il proprio tempo con una lucidità incomparabile e con una visione del futuro che ancora oggi ci parla perché contiene *in nuce* gli ideali per un rinnovamento dell'Europa e di quei suoi valori profondi che hanno plasmato le idee stesse di uguaglianza e di democrazia divenute modello per tutto il mondo.

Il tema dei doveri, dell'«obbligo verso la creatura umana», è il cuore pulsante della visione etica di Simone Weil. «La nozione di obbligo sovrasta quella di diritto, che le è relativa e subordinata. Un diritto non è efficace di per sé, ma solo attraverso l'obbligo cui esso corrisponde; l'adempimento effettivo di un diritto non proviene da chi lo possiede, bensì dagli altri uomini che si riconoscono, nei suoi confronti obbligati a qualcosa. L'obbligo è efficace allorché viene riconosciuto»²¹.

Dovere è qui anche l'equivalente semantico di ciò che ognuno deve al suo prossimo, il dovere nei confronti dell'altro è il dono che possiamo e dobbiamo

21 S. Weil, *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso la creatura umana*, SE, Milano 1990, p. 13.

fargli. Il dovere è allora un donarsi, perché è il risultato di uno sforzo di attenzione mirato al riconoscimento dei bisogni che ogni essere umano, in quanto dotato di corpo e anima, avverte ed esprime. Su questo fondamento di necessità materiale e spirituale nasce un'etica dei doveri sulla quale articolare forme nuove di convivenza e di socialità, distanti dalle ideologie e più vicine all'umanità di ogni singolo individuo.

Sarà per la stessa ragione, e sulla base dei medesimi presupposti, che Camus ritiene che una nuova coscienza europea possa nascere allora solo col «riconoscere che la libertà ha un limite, che anche la giustizia ne ha uno, che il limite della libertà risiede nella giustizia, cioè nell'esistenza dell'altro e nel riconoscimento dell'altro, e che il limite della giustizia si trova nella libertà, cioè nel diritto della persona di esistere così com'è in seno a una collettività»²². La civiltà occidentale «muore di un individualismo eccessivo», occorre allora che recuperi la nozione e il senso «dei doveri verso la comunità»²³.

Spiega Camus: «La libertà senza limiti è il contrario della libertà. [...] se si vuole esercitare una vera libertà, non può essere esercitata unicamente nell'interesse dell'individuo che la esercita. La libertà [...] esiste e ha un senso e un contenuto solo nella misura in cui viene limitata dalla libertà degli altri». Ecco perché la libertà vera ed esercitabile «comporta dei diritti e dei doveri»²⁴.

Giustizia, libertà, ma anche misura, equilibrio: parole di un lessico filosofico e politico del tutto post-ideologico, poiché sia Simone che Albert hanno attraversato le ideologie novecentesche sino al loro fondo cieco, sino ai loro esiti violenti e barbarici, sino all'opaca e cruda realtà che è restata dopo che le abbaglianti, ma fittizie luci delle "grandi narrazioni" ideologico-politiche si sono spente.

Il filo del legame ideale qui è scoperto, il senso di una fedeltà è palese, e quanto viva e presente sia la lezione di Simone in queste affermazioni camusiane è lampante, poiché essa salta ancor più agli occhi nell'insistenza sul dovere, sull'idea tutta weiliana di un'etica fondante che, prima ancora che pretendere o rivendicare diritti, assume la prospettiva del dovere, dell'empatia elementare dei bisogni umani. Quello che qui conta nel ridisegnare lo spazio sociale come sfera pubblica condivisa è ciò che ognuno di noi deve a ogni altro, quasi che la comu-

22 A. Camus, *Il futuro della civiltà europea*, Castelveccchi, Roma 2012, p. 28.

23 Ivi, p. 39.

24 *Ibidem*.

nità stessa si fonda a priori su una logica restitutiva, risarcitiva, a un bisogno che incontra il proprio soddisfacimento. Un autentico ribaltamento di tutte le prospettive ideologiche incentrate sui diritti e sulle logiche che ne pretendono il riconoscimento, l'affermazione, l'esecutività, l'efficacia senza riuscire mai a scorgere il senso inverso di quei diritti, il loro rovescio, vale a dire il loro corrispondere a dei doveri, che soli ne giustificano la ragion d'essere.

Misura ed equilibrio sono necessari soprattutto perché i due principi fondamentali della tradizione europea, quello della giustizia e quello della libertà, non entrino fatalmente in contrasto, opponendo la comunità all'individuo, il benessere collettivo a quello personale, così come è avvenuto nella logica dei due blocchi contrapposti. Per una federazione europea, «una società dei popoli libera dai miti della sovranità, una forza rivoluzionaria che non si appoggia sulla polizia e una libertà umana che non sia di fatto asservita al denaro»²⁵, bisogna leggere il mondo in modo nuovo, ribaltando il senso corrotto delle ideologie, invertendo «il rovescio e il diritto» della realtà così come è data.

Ribaltamento, inversione ancor oggi necessarie a sanare le piaghe del mondo al collasso nel quale viviamo, un capovolgimento di prospettiva che si può apprendere anche attraverso Weil e Camus. Due filosofi sui generis e soprattutto due esseri umani *fuori del regno*, per usare l'espressione dello stesso Camus, pensatori anomali e anticonformisti, che sfidarono con il loro pensiero affilato le convenzioni ideologiche del loro tempo crudele, che gravavano come paradigmi onnicomprensivi e asfissianti sul libero esercizio della critica e della riflessione, e che ancora oggi tracciano una strada, un orientamento e una direzione di marcia a un mondo sempre più sopraffatto dall'*assurdo*.

Una malattia che affligge esseri ed esistenze, individui e collettività, una patologia invasiva per la quale entrambi riescono a immaginare una sola possibilità di risanamento, una sola ipotesi di miglioramento: un ribaltamento radicale dei punti vista che dia luogo ad una vera e propria rivoluzione delle coscienze e che imponga a questo mondo malato e agli esseri disperati che lo abitano una terapia del dovere.

25 Ivi, p. 53.