

L'ATTO GRATUITO GIDIANO NELLA «RELIGIONE DELL'INQUIETUDINE» DI ENEA BALMAS

DOI: 10.7413/18281567063

di Carmen Saggiomo

Seconda Università degli Studi di Napoli

The Gratuitous Act in the “Religion of Inquietude” according to Enea Balmas

Abstract

In his analysis of Gide's opus and its representation of the gratuitous act, Enea Balmas overturns previous, traditional interpretations. According to Balmas, Gide's novels constitute an actual palinode; a recantation in which Gide admits to having discovered that the essence of the gratuitous act is homicide. In this light, Balmas carries out a rigorous analysis of the idea of freedom in André Gide, along with a re-reading of his philosophical meditations on this same idea. The investigation leads Balmas to detect what he defines as a “religion of inquietude” in Gide.

Keywords: Gratuitous Act, Freedom, Willingness, Religion of Inquietude, Moral Consciousness.

Nel 1960, Enea Balmas¹ pubblica un libro assai originale intitolato *Situazioni e profili*². Lo studioso raccoglie nel volume cinque saggi autonomi dedicati rispettivamente a André Gide, Jean-Paul Sartre, Marcel Jouhandeau, Julien Gracq e Albert Camus e opera una sagace ricostruzione della linea evolutiva della letteratura del Novecento, dapprima individuando le peculiarità dell'ambiente

¹ Enea Balmas (1924-1994), nato a Milano da famiglia di religione valdese, è stato un grande studioso del Rinascimento francese, autore di innumerevoli volumi, articoli e saggi sul Cinquecento francese. Dopo gli studi all'Università di Milano, ha insegnato presso le Università di Padova, Parma e Verona, per tornare nel capoluogo lombardo, nel 1975, come professore ordinario di Letteratura francese. Nel 1967 ha fondato la rivista «Studi di Letteratura Francese» (Leo S. Olschki Editore - Firenze), a cura dell'Istituto di Lingua e Letteratura Francese dell'Università di Bari e dell'Istituto di Lingua e Letteratura Francese e dei Paesi Francofoni dell'Università di Milano, oggi sotto la direzione di Giovanni Dotoli.

² Enea Balmas, *Situazioni e profili*, con una prefazione di Diego Valeri, Istituto Editoriale Cisalpino, Milano-Varese, I edizione 1960, II ristampa 1968, pp. 234.

francese e successivamente illustrando gli influssi che essa ha esercitato sulla cultura dell'intero Occidente³.

La pubblicazione di Balmas avviene nell'ambito della collana "Lingue e letterature straniere" promossa dall'Università commerciale "L. Bocconi" ed è curata dall'Istituto Editoriale Cisalpino. Si tratta di un'opera la cui circolazione è destinata a un pubblico di iniziati, in modo particolare agli ambienti accademici. Balmas però compie uno sforzo innovativo nel panorama degli studi della francesistica italiana di quei tempi, perché cerca di coniugare il profilo delle principali personalità letterarie contemporanee con i condizionamenti storici da cui emergono.

Nella breve prefazione, Diego Valeri⁴, mentore di Balmas negli anni della sua formazione, individua le caratteristiche salienti del metodo che questi adopera e mette in guardia i lettori da pregiudizi e da facili pre-comprensioni, consapevole della novità dell'analisi critica contenuta nei diversi saggi. Valeri scrive:

Una tale critica si rifà, quasi non occorre dirlo, al grande esempio di Sainte-Beuve; ma pure, nella sua essenza ultima, se ne distingue per un fervore di passione, cioè di buona fede, che nelle pagine di quell'insuperato maestro non sempre pare altrettanto assoluta e totale. Comunque sia, per Balmas, i quesiti estetici e propriamente critici che ciascun autore, ciascuna opera, porta in sé o propone al lettore si collocano da sé in un secondo piano; il quale, a mio modo di vedere, chiederebbe qualche volta un po' più di illuminazione. [capov.] Il fatto è che questo nostro giovane studioso e

³ Il progetto editoriale prevede due ulteriori sviluppi: un secondo volume dedicato a André Malraux, Jean Cocteau, Jean Giraudoux, André Chamson e Marcel Achard e un terzo comprendente Samuel Beckett, Françoise Sagan, François Mauriac, Jean Anouilh, Armand Salacrou. Ma questo progetto sarà destinato a restare incompiuto.

⁴ Diego Valeri ha redatto la voce dedicata ad André Gide nell'Enciclopedia Italiana. È stato tra i primi ad occuparsi in Italia della figura dello scrittore francese. Un suo allievo, Giuseppe Brugnoli, così rievoca la reazione di Valeri all'annuncio della morte di Gide: «Ricordo quella volta che, andato a mangiare un modesto panino in una fumosa latteria durante la sosta meridiana, sentii casualmente da una radio gracchiante, durante il notiziario, che in Francia era morto André Gide. Appena arrivato al Liviano, trasmisi la notizia al professore, che non ne sapeva niente, e che mi mandò a prendere un libro di Gide nel suo studio al secondo piano. Ne trovai uno solo, un libricino spiegazzato con *Les nourritures terrestres*. Su quel libretto, tralasciando per una volta simbolisti ed ermetici, Valeri tenne la sua lezione, che durò due ore buone senza intervallo accademico. Fu davvero una grande lezione, su uno dei poeti più difficili, complessi e controversi della letteratura mondiale, senza una sosta, lumeggiando il personaggio con le sue segrete virtù e i suoi vizi pubblici da poco conclamati, approfondendo le sue derive parnassiane e la sua ricerca estenuata e talora febbrile. Un racconto fatto anche di ricordi personali, di episodi e di citazioni, e il francese, preziosamente classico di Gide, risuonava in quell'aula triste con sonorità inaspettate, con il fulgore di una rivelazione». *Verona In*, 1° marzo 2007.

critico ha stoffa di moralista, ossia di osservatore partecipe della vita morale; poi anche di misuratore dei risultati e valori artistici. È un uomo che, leggendo un libro, cerca anzitutto un altro uomo, per interrogarlo sul vivere, per sapere da lui come abbia conciliato, se non risolto, le contraddizioni insite in ogni essere vivente e cosciente⁵.

Qui Valeri coglie un tratto cruciale di Balmas, quello di un uomo che cerca un dialogo profondo e rigoroso con lo scrittore-uomo che gli è di fronte, a partire dai problemi da lui posti e dalle soluzioni da lui prospettate. In questo senso, per Valeri, Balmas è un autentico moralista.

Ciò nonostante, a Valeri non sfugge che la scuola italiana, formatasi sul magistero di Benedetto Croce, sia attenta soprattutto ai valori estetici e che investighi la letteratura come puro prodotto d'arte, ma proprio per questo saluta lo studio di Balmas come ispirato a un metodo innovativo che permette di estrarre da ogni libro il segreto dell'autore.

Balmas ha il grande merito di presentare ogni scrittore come esploratore di territori di difficile ricognizione, che riguardano l'umanità nel suo complesso. Lungo questa strada, abbatte le distanze che separano l'attività speculativa dal quotidiano impegno del vivere operoso. L'intellettuale diventa, in questa luce, uno sperimentatore che assume su di sé il rischio di abbandonare strade certe e sicure per avventurarsi sul terreno insidioso della modernità, ossia per misurarsi col mondo della ragione intesa nella sua autonomia. Egli è capace di farlo, perché si è equipaggiato con gli strumenti necessari a decifrare il mondo emerso dal razionalismo e dalla rinuncia a ogni protezione offerta dalla tradizione.

Situazioni e profili si apre con il saggio dedicato a *La religione dell'inquietudine*, professata – secondo Balmas – da Gide nel corso dell'intera vita. Lo studioso riconosce in Gide l'iniziatore e il patriarca di tutta la letteratura moderna e perciò aspira a collocare in una formula aperta tutta la sua opera. Mentre col termine “religione”, intende ricongiungersi con una lunga e consolidata tradizione, con la parola “inquietudine” richiama il travagliato rapporto di Gide con l'educazione calvinista, insieme con la ribellione ai suoi precetti, espressa nell'invenzione delle sue figure letterarie.

⁵ Diego Valeri, *Prefazione* a Enea Balmas, *Situazioni e profili*, Istituto Editoriale Cisalpino, Milano-Varese 1960, p. 14.

Nelle trenta pagine del testo, datate 1957, soltanto poche sono dedicate esplicitamente alle *Caves*. Tuttavia queste pagine appaiono subito nuove, diverse e più fresche rispetto a tutte quelle che le hanno precedute, perché rovesciano la prospettiva tradizionale che sempre ha accompagnato l'analisi di quest'opera. Partendo dalla considerazione che Gide non vuole atteggiarsi a maestro e che non ha mai inteso proporre un modello cui le giovani generazioni possano ispirarsi, Balmas individua in Lafcadio e nel suo celeberrimo atto gratuito l'esito finale di un percorso di riflessione sul ruolo della coscienza, percorso intrapreso dallo scrittore fin dal *Prométhée mal enchaîné* (1899). Lafcadio, per Balmas, non deve essere considerato come il semplice prototipo del vitalismo giovanile, ossia di quel modello che diverrà protagonista della storia d'Europa a partire dalla Grande Guerra. Esso è l'esito finale di un'elaborazione esistenziale che Gide, con ardita impudicizia, offre ai suoi lettori perché il suo personaggio sia vivisezionato e interpretato. Balmas adopera un termine del tutto nuovo per definire *Les Caves du Vatican*, quello di *palinodia*. Per lui, nelle *Caves* Gide perviene a una conclusione che si rivela il completo ribaltamento dei principi affermati negli scritti precedenti (*Les Cahiers d'André Walter*, *Le Prométhée mal enchaîné*, *Les nourritures terrestres*).

L'itinerario critico di Balmas, affrontando l'intero percorso della meditazione gidiana sul problema dell'etica e della libertà, assegna alle *Caves* un posto molto importante. Quest'opera, dopo l'esperienza narrativa del *Prométhée* e dell'*Immoraliste*, costituisce la scoperta di un'assurdità imprevista e l'occasione per una palinodia, cioè per una ritrattazione di principio. Il critico, in proposito, scrive:

Quale valore di parodia, di palinodia quasi, prende allora in questa prospettiva, un'opera come *Les Caves du Vatican*! Lo stesso carattere del libro, in cui l'esigenza del racconto sembra sacrificata ad altra esigenza interiore, dell'esperimento, della prova: e ne esce una storia slegata, mal equilibrata, bruscamente ed inesplicabilmente interrotta. Quel che preme all'autore è infatti di vedere in azione, in un caso limitato oltre il quale ogni interesse cessa, una sua teoria: che è questa volta l'atto gratuito.

L'ironia, il sarcasmo, l'intelligenza gidiana velano – ed hanno fatto velo ai critici –
l'orrore della scoperta: al limite, l'atto gratuito è l'omicidio...⁶

Balmas introduce qui due penetranti osservazioni. Con la prima, mentre critica la scarsa fluidità narrativa dell'opera (poco scorrevole, squilibrata, inopinatamente interrotta), ne scopre il senso vero nell'intenzione di sperimentare in forma di racconto la solidità di una teoria, quella dell'atto gratuito. Con la seconda osservazione esprime un'intuizione che rovescia il tradizionale modo con cui i critici intendono l'atto gratuito nelle *Caves*. Con questa intuizione egli ritiene che nell'opera di Gide non si teorizzi affatto l'atto gratuito, ma la comprensione improvvisa del suo intimo significato, per il quale l'essenza profonda dell'atto gratuito è l'omicidio. Nel momento di questa comprensione si rivela il fondo nichilistico che all'origine, quando si legava l'atto gratuito alla libertà, non si sospettava neppure. In realtà, si tratta di una scoperta che Dostoevskij, di cui Gide era attento studioso, aveva già a modo suo messo in luce. Di questa improvvisa svolta del pensiero gidiano i critici, per Balmas, non si sono affatto accorti, perché l'ironia dello scrittore francese ha fatto da velo alla scoperta.

Lo studioso, esaminando in sequenza i vari scritti narrativi di Gide, ha il merito di sviluppare un'analisi lucida e straordinaria, caratterizzata da due qualità fondamentali. Da un lato, egli riesce a ricondurre le varie opere narrative di Gide a un insieme di riflessioni filosofiche da Gide praticate, smontandole e riconnettendole in tutti i dettagli; dall'altro lato, riesce a cogliere in queste riflessioni la linea evolutiva, le svolte e i mutamenti di piano. Cercheremo di analizzare qui gli snodi attraverso cui lo studioso perviene a questo risultato.

Balmas intende mettere in luce le questioni filosofiche e spirituali affrontate dallo scrittore francese nel raccontare le azioni umane e i loro moventi. A questo scopo, muove dalla riflessione gidiana sulla sincerità come attuazione della libertà. Essere liberi significa essere sinceri, cioè essere autenticamente se stessi. Infatti la sincerità è l'impegno a realizzare la propria insostituibilità, il proprio valore unico e originale, seguendo il principio raccomandato fin dall'inizio da Gide a Natanaele. Dalla ricerca della propria insostituibilità si passa, attraverso la libertà, alla ricerca della sincerità. Si tratta di far consistere l'essenza umana nel suo libero farsi, ossia nella capacità di

⁶ Enea Balmas, *Gide, o la religione dell'inquietudine*, in *Situazioni e profili*, cit., pp. 27-28.

inventare, momento per momento, i propri valori, così come sarà proprio della scelta esistenzialista di Sartre, su cui Balmas richiama specificamente l'attenzione. Certo, Gide scrive le *Caves* nel 1914, mentre Sartre esprimerà il suo esistenzialismo solo alcuni decenni dopo; ma lo studioso intende qui sottolineare che la concezione gidiana si presenta, nella sua struttura, come affine alla concezione sartriana, in una sorta di esistenzialismo sartriano *ante litteram*. In questo senso, per Balmas, Gide è un proto-esistenzialista:

Si capisce [...] come la sincerità sia [...] un autentico e serio impegno, una lezione di responsabilità. Il valore imprescrittibile e insostituibile di cui ciascuno di noi è depositario, ecco il vero significato della sincerità: ma d'altro lato è questo stesso valore che rende così impegnativa e ardua a percorrerla la strada della libertà. «Les chemins de la liberté»... : il riferimento sartriano pare preciso. E così è, infatti; sarebbe errore scartarlo, poiché siamo proprio vicinissimi ad una problematica esistenzialista. Significato pregnante della sincerità gidiana è il diritto di «fare se stessi», cioè di essere liberi in senso sartriano⁷.

Ma già qui nasce un problema. Per essere sinceri, si può diventare progressivamente prigionieri di una maschera, che ci mette in posa e ci toglie libertà e, d'altra parte, la sincerità stessa costituisce un limite alla libertà, perché impedisce la possibile libera scelta di non essere sinceri: «vi è nella sincerità qualcosa che nega o limita la libertà (ad esempio la libertà di non essere sinceri)»⁸. Per evitare di imprigionarsi in una forma cristallizzata di sincerità, Balmas vede sottolineato in Gide il valore ulteriore della disponibilità, consistente nel libero abbandonarsi al continuo mutare degli impulsi:

Se anche la sincerità, la libertà, possono condurre ad una sclerosi della vita, — ad uno stato, cioè, in cui libertà e sincerità non sono più «inventate», create nell'attimo stesso in cui si pone per il nostro spirito il problema di agire, ma volutamente e

⁷ *Ivi*, p. 20.

⁸ *Ivi*, p. 23.

ragionevolmente assunte per partito preso, per decisione automatica, per «routine» — Gide le correggerà con un'altra nozione, che sembra solamente una variante ed è invece un concreto arricchimento: la disponibilità. [capov.] Chi si vuole sincero, libero, creatore di sé e della sua vita, deve intendersi disponibile, pronto ad afferrarsi ad ogni partito, assecondare ogni impulso, e sempre ripartire verso l'imprevisto e l'imprevedibile: questo pare assai comprensibile⁹.

La disponibilità si pone come una sincerità alla seconda potenza, cioè, come la capacità di rendere ancora più liquida una sincerità in cui ci si potrebbe cristallizzare. Ciò significa collocarsi nella condizione che Gide chiamerà dell'atto gratuito:

Più arduo, forse, cogliere la conseguenza diretta di questo stato di disponibilità, l'atto gratuito. Pure, l'atto gratuito — già in *Prometeo* se ne parla, e più se ne parlerà nell'*Immoraliste* e più ancora nelle *Caves du Vatican*, — è, agli occhi di Gide, strettamente legato all'atteggiamento psicologico di chi è sincero, di colui, come si è detto, che inventa la sua vita¹⁰.

Il percorso è lucidamente delineato: dall'esigenza di essere se stessi all'esigenza della sincerità; dall'esigenza della sincerità all'esigenza più radicale della disponibilità; dall'esigenza della disponibilità alla condizione della gratuità, cioè dell'assoluta libertà, che si è svincolata da ogni legame. Nell'atto gratuito di Gide, Balmas coglie una paradossale somiglianza col comportamento etico kantiano, che deve essere compiuto senza motivi specifici, cioè per il solo dovere di compierlo, ed è, pertanto, immotivato. Così come il comportamento etico, per Kant, deve essere puro, allo stesso modo l'atto gratuito deve essere puro per Gide. Balmas, in proposito, annota: «È come scendere una china sdruciolevole: i nostri atti “sinceri”, “liberi”, non possono essere

⁹ *Ivi*, p. 22.

¹⁰ *Ibidem*.

“pratici”, ma per conservare la terminologia kantiana, devono essere “puri”. Cioè immotivati: né per il bene né per il male, spazianti in una dimensione superiore, veramente divina»¹¹.

Ma Balmas, che ha, come valdese, una profonda sensibilità religiosa, sa bene che la coscienza che conduce all’atto gratuito non coincide affatto con la coscienza morale di Kant. Quest’ultima, infatti, lega strettamente la libertà alla legge morale. Per Kant, senza la libertà non potrebbe esserci la legge morale (cioè la libertà è la ragion d’essere della legge morale) e, d’altra parte, la legge morale consente di conoscere l’esistenza della libertà (cioè la legge morale è la ragione della conoscenza della libertà). Per Balmas, in Gide si ha il curioso fenomeno per cui la sincerità, espressione della libertà, arriva a porsi in antitesi con la moralità, il che è esattamente il contrario di ciò che dice Kant. La libertà della coscienza morale di Kant conduce alla coscienza della legge morale e della responsabilità; la libertà dell’atto gratuito, esprimendosi nella sincerità, conduce invece alla dissoluzione di ogni vincolo morale, fino a presentare il radicale quesito: essere dalla parte della sincerità o dalla parte della moralità? Cercando la totale anti-ipocrisia, si diventa rigorosamente immorali. Balmas sottolinea questa opposizione:

la coscienza di cui si parla qui [cioè, la coscienza che concerne l’atto gratuito] è altra cosa. È la coscienza che lentamente invade e soffoca ogni manifestazione dello spirito, che travarica [sic] dal campo dei problemi morali, che diviene *forma mentis*, complesso. È la coscienza che si fa introspezione, complesso dell’introspezione; che si esaspera fino a produrre uno sdoppiamento della personalità – un io che timidamente agisce, sotto il controllo di volta in volta sardonico o sospettoso di un io che giudica e critica – fino ad uno stato insostenibile, di paralisi della vita. La coscienza divenuta complesso porta con sé un gusto morbido dell’analisi di sé («les amours charmantes» di Prometeo), che finisce col farsi ossessivo, morboso. Nulla vi resiste: ogni mio gesto, ogni mio pensiero, passato attraverso questo prisma, che ne scompone le determinanti, appare sfigurato, irriconoscibile. Vi si smarrisce il senso

¹¹ *Ibidem*.

della propria personalità, della propria responsabilità, del nostro essere ciò che siamo¹².

Mentre la coscienza morale ha ben presente in sé il nucleo del dovere da cui parte, la coscienza dell'atto gratuito si polverizza in mille introspezioni che l'assediano e la sezionano da ogni lato. La coscienza concernente l'atto gratuito, frantumandosi in mille analisi, perde, per Balmas, il senso della personalità, della responsabilità e dell'essere se stessi, cioè perde il senso della propria moralità. Da ciò lo studioso trae la constatazione della contraddizione emergente fra la coscienza che è propria dell'atto gratuito e la coscienza morale. Nel momento in cui si è liberi e sinceri, si va in direzione opposta alla moralità, che pur dovrebbe essere espressione di libertà. Balmas, in proposito, nota:

Curioso destino della «sincerità» gideana! Essa appare, formalmente, termine antitetico di moralità: invoca per sé il supremo usbergo della libertà; si pone come una dottrina di liberazione, uno sfogo, anche violento, un appagamento, al fine e duramente conseguito...¹³

Ecco il curioso malinteso: per essere liberi, bisogna essere sinceri; ma, mentre per la coscienza morale la sincerità conduce alla moralità, per l'atto gratuito la sincerità contraddice ogni morale, o meglio mette in contrasto una morale con un'altra. La sincerità, essendo diventata disponibilità e gratuità, rivela alla fine il suo nocciolo segreto. Essa può condurre, in base al suo stesso statuto, all'omicidio. L'essenza profonda dell'atto gratuito – è questa la scoperta di Gide per Balmas – è il delitto. Lafcadio che lancia Amédée dal treno è metafora della coscienza che finalmente si libera da tutti i condizionamenti sociali e si afferma come arbitra unica dell'agire. Questa coscienza diventa un atto di assoluta sovranità. Ma Balmas, che bene comprende i turbamenti e gli influssi provenienti dall'educazione calvinista ricevuta da Gide, sgombra il campo da ogni possibile equivoco. Per lui,

¹² *Ivi*, p. 15.

¹³ *Ivi*, p. 21.

le *Caves* rappresentano non l'ultima teorizzazione dell'atto gratuito, ma la sua catastrofica consumazione: la palinodia dello scrittore francese.

A ben vedere, la sincerità gidiana da cui muove Balmas rivela alcuni problemi. Il primo è costituito, come si è visto, dal pericolo che la sincerità diventi una messa in scena cristallizzata e che limiti di fatto la libertà. Ma a questo pericolo Gide ha risposto con l'atteggiamento della disponibilità, con la quale si può rimettere sempre in discussione l'impulso fin lì seguito. Il secondo problema nasce dal fatto che una tale sincerità, diventata a tal punto sincera da trasformarsi in disponibilità e gratuità, dovrebbe condurre alla felicità dell'auto-realizzazione, mentre conduce, invece, all'inquietudine. Ciò, evidentemente, perché quella sincerità è diventata cosciente non solo del suo continuo mutamento di direzione, ma anche della possibilità oscura di sconfinare nell'omicidio, in cui non riesce a trovare alcuna felicità, così come la vicenda successiva di Lafcadio effettivamente documenterà.

L'atto gratuito è, in realtà, il tentativo di superare i limiti dell'umano, di elevarsi a una condizione molto diversa da quella dei superuomini del decadentismo. Si tratta di perdere l'umanità, di disumanizzarsi senza pretendere di attingere le prerogative divine:

[...] l'atto gratuito pare il complemento indispensabile della sincerità: anche se, ancora una volta, aiuta a sottolinearne il carattere problematico, e ne costituisce, in fondo, una limitazione. [...] come non pensare [...] che l'atto che si preclude una finalità qualsiasi, così come si nega una causa, si precluda e si neghi anche la causa e l'effetto maggiore, che parrebbe logico Gide dovesse in questo momento proporsi, la gioia, la «chasse au bonheur?» Ben austera è questa libertà, spinta dallo scrupolo di essere se stessa ad approfondire la propria dialettica: fino a scoprire, di nuovo, che non l'effetto conta – quanto lontani paiono all'improvviso i frutti della terra – ma un astratto, smaterializzato, quasi ascetico atteggiamento... Non essere liberi per vivere, per essere in pace: ma essere liberi per esser liberi, e basta. In più, essere inquieti...¹⁴

¹⁴ *Ivi*, p. 23.

La sincerità, che pur vorrebbe raggiungere la gioia di vivere, non riesce a farlo, perché è capace di conseguire soltanto una inevitabile inquietudine. Invece di diventare liberi per la pace, si diventa liberi per essere liberi e si resta solo irrimediabilmente inquieti. Accade qui un fenomeno curioso. La sincerità, diventata disponibilità per liberarsi dal travaglio di ogni vincolo, si è opposta alla moralità; ma, realizzandosi come scioglimento da ogni vincolo, incontra daccapo un travaglio, quello dell'inquietudine. In definitiva la sincerità, per liberarsi da ogni inquietudine, la ritrova daccapo.

Veniamo al terzo problema. Esso nasce dal fatto che la stessa sincerità non sa se è veramente libera o no, dal momento che in lei si rivelano flussi di impulsi che essa non governa e che potrebbero derivare da forze necessarie, a cui si è semplicemente sottomessi. In questo caso l'io, invece di essere espressione di libertà, è solo espressione di forze oscure che egli ignora. L'uomo diventa il semplice teatro di infinite prospettive possibili, in cui Balmas riconosce una significativa somiglianza con la sensibilità di Luigi Pirandello. Sembrano apparire, infatti, in questi passaggi problematici, quelle affinità con l'opera dello scrittore siciliano che saranno individuate solo in tempi piuttosto recenti¹⁵, convergendo nella definizione pirandelliana della vita come "enorme pupazzata"¹⁶. Non si tratta soltanto di infinite prospettazioni della vita, ma di una messa in crisi delle stesse categorie etiche e ontologiche fondamentali (giusto/ingiusto, bene/male, vero/falso). Lo schiaffo assestato dal padre in punto di morte al protagonista de *La coscienza di Zeno* (1923), i dubbi di Vitangelo Moscarda in *Uno, nessuno e centomila* (1926), la "gifle" improvvisa e imprevedibile che si abbatte sul povero Coclès nel *Prométhée mal enchaîné* (1899 e 1925), l'attore sbranato per davvero mentre sta girando la scena di un film, finzione per eccellenza dei tempi moderni, nei *Quaderni di Serafino Gubbio operatore* (1925, preceduto da un titolo diverso nel 1916), sono altrettante denunce letterarie sull'inadeguatezza della coscienza dell'uomo moderno a distinguere il vero dal falso, il giusto dall'erroneo, il bene dal male.

¹⁵ Antonella Cioce, *Realtà romanzesca e dissimulazione ironica. Luigi Pirandello e André Gide*, Roma, Edizioni Aracne 2006, p. 189.

¹⁶ «Quando tu riesci a non aver più un ideale, perché osservando la vita sembra un'enorme pupazzata, senza nesso, senza spiegazione mai; quando tu non hai più un sentimento, perché sei riuscito a non stimare, a non curare più gli uomini e le cose, e ti manca perciò l'abitudine, che non trovi, e l'occupazione, che sdegni – quando tu, in una parola, vivrai senza la vita, penserai senza un pensiero, sentirai senza cuore – allora tu non saprai che fare: sarai un viandante senza casa, un uccello senza nido. Io sono così.» (Lettera di Luigi Pirandello alla sorella Lina, 13 ottobre 1886)

Balmas individua, perciò, nelle *Caves* la conclusione dell'esperienza simbolista, nel momento in cui ci si sposta direttamente sui problemi ontologici della realtà in sé, che si sostituiscono ai problemi psicologici ed etici:

In un attimo, dal piano etico, si scivola sul terreno ontologico: ben presto, il dibattito morale è dimenticato, ed il problema che insorge è quello della conoscenza, e della verità. Gioco allucinante di specchi, arido meccanismo di riflessi: io non sono più io, anche ciò che meglio mi caratterizza, l'atto che compio, non so più se è mio, o solo riflesso dei miei riflessi, trauma involontario in una catena di meccanismi che non domino. E per essermi troppo cercato, eccomi stordito, svuotato ed anelante alle soglie dell'angoscia...¹⁷

In questa prospettiva radicale, nasce il paradosso per cui non si può nemmeno affermare che quel mio atto gratuito è il mio, dal momento che, in uno stato di universale necessità, non c'è più né il mio né il tuo. In questa situazione paradossale in cui l'individuo si cerca e mai si trova, nasce l'angoscia.

Se sono libero, debbo decidere che cosa fare del mio io; se non sono libero, non posso più nemmeno dire che questo io è mio. In ogni caso, l'io vive nell'ansia ed è legato alla propria situazione, sulla quale Gide esercita la sua permanente ironia.

Balmas, a questo punto, cogliendo l'ambiguità del rapporto fra la pretesa libertà dell'io, che conduce al problema morale, e la possibile non libertà dell'io, che conduce al problema ontologico, percepisce sotto i veli dell'ironia gidiana tutta la complessità e la delicatezza dell'etica situazionale, per la quale i principi mutano con le situazioni. Egli ritorna dal problema ontologico al problema etico e chiarisce che nei personaggi della *sotie* si confrontano gli esponenti del partito di coloro che seguono i dettami della morale oggettivata in contenuti normativi e coloro che vivono con impegno lirico, insofferenti di regole diverse da quelle che innervano i propri impulsi e modulano gli slanci delle proprie anime. Balmas scrive:

¹⁷ Enea Balmas, *Gide, o la religione dell'inquietudine*, cit., pp. 15-16.

Se avere una coscienza significa questo, ha ragione Prometeo, è troppo ardua cosa. E ha ragione Gide: perché ecco chiarirsi il senso del suo dilemma: «être moral, être sincère»? «Etre moral», in questi termini, è proprio molto difficile¹⁸.

In questa luce, sincerità e morale sono agli antipodi; ma, anche se ci si batte per la sincerità, resta – inaggirabile – l’inquietudine.

Infatti quella sincerità assoluta che aspira alla gioia non può che fallire il suo compito. Alla condizione della sincerità nulla sembra essere più lontano della calma, della pienezza, della soddisfazione. Gide si domanda, attraverso la figura di André Walter che si guarda allo specchio, chi egli sia veramente: se stesso o l’immagine di sé che il cristallo gli rimanda. Il problema della sincerità si pone negli stessi termini:

il gioco delle forme, il mio essere «me stesso» nelle infinite posizioni e prospettive che la vita mi fa assumere, tanti «io» che mi svolazzano intorno, che mi avvolgono nel loro vortice, pallidi sembianti che rapiscono ciascuno una particella del mio essere, e finiscono con il mettere in dubbio la stessa realtà del mio essere «uno», me stesso. La «sincerità» è *una forma*, in cui mi posso riconoscere, forse, e installare a mio agio, soddisfatto di me. Posso scegliere di essere sincero, compiacermene, credermi libero e volontariamente imprigionarmi in una «maschera». Pirandello è assai vicino; e anche Sartre, per il quale questo «scegliere» la propria forma, in cui placarsi, in cui risolvere la propria paura sarà addirittura atto di viltà...¹⁹

Accanto al problema delle infinite prospettive a cui un *io* può ridursi, in Gide sembra porsi, per Balmas, il problema dell’esistenza dei tanti *io* possibili che vivono in quell’*io*, frantumandolo momento per momento. L’*io* appare spezzato, da un lato, in mille prospettive e, dall’altro, in tanti *io* possibili che ne mettono in crisi l’identità. Qui lo studioso ha l’occasione per ribadire la sua visione di Gide, collocato fra Pirandello e Sartre. Si sviluppa, a questo punto, un dramma senza uscita. Se

¹⁸ *Ivi*, p. 16.

¹⁹ *Ivi*, p. 21.

mi riduco soltanto a uno dei miei io, mi fisso in una maschera e in una viltà, il che mi fa tradire il mio impegno per la sincerità e mi consegna a un permanente turbamento; se, invece, inseguo i miei tanti io possibili, che si susseguono momento per momento, mi condanno alla frantumazione, all'inconsistenza e a una perenne inquietudine.

Questo intero mondo di contraddizioni si traduce, per Balmas che interroga Gide, nell'unica condizione di un turbamento senza pace. Molto puntuale, a questo punto, è l'analisi che lo studioso fa del rapporto fra libertà e inquietudine:

Inquieti: la grande parola che tutte le riassume. La sincerità, la libertà, la disponibilità: altrettanti tentativi di meglio definire un identico stato d'animo, di per sé problematico e contraddittorio. [...] E la libertà stessa, al limite, non è più «disponibile» (la disponibilità di non essere libero non esiste), anzi, così configurata, come un dover essere, non è neppur più libertà²⁰.

Balmas, analizzando l'inquietudine di Gide, ne trova i fattori costitutivi nella stessa esplorazione della libertà. È proprio la libertà, infatti, l'esperienza che fa problema. Essa, comunque venga analizzata, provoca sofferenza interiore e contraddizioni. Qui l'autore tocca i punti cruciali in cui si aggroviglia l'idea della libertà. Se si è liberi, non si può scegliere di non essere liberi, e perciò si è costretti a essere liberi, ma la costrizione alla libertà rende paradossale questa libertà. L'esplorazione di questa idea conduce a un intreccio di contraddizioni. Balmas osserva:

Contraddizioni infinite: nascono tutte dall'equivoco iniziale, di voler contrapporre ad un assoluto (l'etica) una realtà spirituale che ne sia l'antitesi (la sincerità) ma ne conservi il valore e il carattere assoluto. Volersi sottrarre alla morale, in fondo, in nome di un'altra morale... Il nome curioso che Gide escogita, immoralismo, traduce assai bene le sue reticenze e la sua insoddisfazione²¹.

²⁰ *Ivi*, p. 23.

²¹ *Ivi*, pp. 23-24.

La riflessione di Balmas è acuta. Gide, opponendo la sincerità alla morale, contrappone in realtà una morale a un'altra morale, e ne è tanto cosciente da darle un preciso nome: l'immoralismo, cioè una morale che si rifiuta di ridursi a una morale cristallizzata. Ma la sincerità, diventando assoluta per opporsi alla morale, si dissolve anch'essa in un groviglio di contraddizioni. Balmas arriva a mettere in chiaro il preciso metodo seguito da Gide nell'analizzare la libertà: da un lato, l'individuazione di sempre nuovi nomi per mettere a fuoco sempre nuove distinzioni e, dall'altro lato, la tensione continua per non lasciarsi catturare da nessuno di questi nomi, per poter andare sempre oltre:

Ma tutti questi nomi, queste approssimazioni, la paziente disposizione delle riflessioni, come tessere di mosaico, attorno allo spunto centrale, il motivo dominante, il bisogno di risolvere in accenti nuovi il problema della propria vita, Gide è il primo a scartarli, l'uno dopo l'altro, non appena la sua meditazione si precisi e si arricchisca. Non appena lo sfiori il sospetto che ognuno di questi atteggiamenti possa trasformarsi appunto in atteggiamento fine a se stesso e in sé concluso (la sincerità per la sincerità, la disponibilità per la disponibilità). Non appena intravede, dietro la libertà, la maschera della libertà, lo spettro della mala fede²².

Occorre, perciò, non fermarsi a nessun nome, cioè non fissarsi in nessun atteggiamento, allo scopo di evitare ogni comportamento cristallizzato, nel quale consiste la malafede. Ma, praticando questo metodo, mentre si identifica qualcosa, poi la si distrugge daccapo. Il risultato è in una manciata di cenere che, pur fervida e calda, resta cenere: l'inquietudine²³.

Balmas può, a questo punto, delineare il lungo percorso gidiano dal *Prométhée* alle *Caves*. Mentre nel *Prométhée* l'atto gratuito è ancora capace di generare una tensione morale in chi ne è colpito, nelle *Caves* l'atto gratuito è ormai imploso, diventando sanguinario:

²² *Ivi*, p. 24.

²³ Balmas specificamente scrive: «Alla fine, di tanto distruggere e di tanto creare, di tanto avanzare e di tanto retrocedere, sembra resti poco: se non la magnetica parola di poc'anzi, l'inquietudine. Essa riassume e schematizza per lunghi anni il significato della sua ricerca: se sincerità è « feurveur » vana cosa il tentare, non di raggiungerla, ma di farla propria, proprio stato permanente e risolutivo», *Ivi*, p. 24.

Dalla « gifle » del Miglionnaire, a Lafcadio che precipita uno sconosciuto dal treno: quanto cammino compiuto e quale approfondimento della meditazione! Poiché la « gifle » del Miglionnaire era, sì, assurda; scatenava, sì, una imprevedibile cascata di conseguenze, [...] ma era ancora fonte di moralità. Coclès e Damoclès, per non sapere la causa l'uno dello schiaffo, l'altro del beneficio, erano scossi dal loro torpore esistenziale; della ricerca di questa causa facevano entrambi la ragione del loro esistere, «l'écharde dans la chair» di cui Gide parlerà altrove. Ma l'atto di Lafcadio non è più gioco: o meglio, è gioco che si carica di una implicazione di sangue. [...]

Il primo immoralismo si conclude con una sconfitta. Ma qualcosa resta: l'inquietudine. Gide l'arricchirà di un dato sconvolgente e del tutto inatteso: e sarà l'Evangelo²⁴.

Nel *Prométhée* l'atto gratuito del Miglionnaire, generando un ingiustificato premio e un ingiustificato castigo, determina nei beneficiari un tormento coscienziale senza fine che si interroga sulle ragioni dell'ingiustizia ricevuta. Nelle *Caves*, l'atto gratuito di Lafcadio, che voleva liberarsi da ogni esteriore e ingiusto legame, approda a un delitto. Lafcadio, per liberarsi da ogni ingiustizia, crea nuova ingiustizia. Sia dal *Prométhée* che dalle *Caves* nasce, attraverso strade diverse, una stessa conseguenza: l'inquietudine. In questa situazione di replicata inquietudine per Balmas maturano, in Gide le condizioni di una crisi religiosa, nella quale si scopre un nuovo modo di vedere il Vangelo.

Balmas esamina, inoltre, il particolarissimo carattere di questa crisi religiosa gidiana, che non conduce propriamente a un rifiuto, ma a un modo diverso di intendere la religiosità. Gide è, per la profondità della sua sensibilità protestante,

dominato da una preoccupazione religiosa fin nel suo rifiuto della religione, o della morale, o della trascendenza. [capov.] Ma questo rifiuto, in fondo, c'è stato? Per parte sua, Gide sarebbe l'ultima persona disposta ad ammetterlo. Poiché, se un'idea di conversione lo ha sfiorato ed egli vi ha vittoriosamente resistito, non per questo si

²⁴ *Ivi*, p. 28.

sente fuori dalla religione, separato dal corpo cristiano. Diverso, forse sì: ha sempre voluto essere diverso; ma estraneo, no²⁵.

Gide, secondo il pensiero di Balmas, ha inteso essere, rispetto all'esperienza religiosa, non estraneo, ma diverso. Più che un irreligioso, egli è un diversamente religioso. Lo studioso intende sottolineare qui come Gide abbia vissuto una doppia storia di contraddizioni: da un lato un'esperienza di domande religiose, insieme con la rivolta contro i rigidi dettami che gli venivano imposti e, dall'altro lato, il riaprirsi di una crisi religiosa, insieme col rifiuto della conversione e con la sostanziale maturazione di un diverso modo di intendere la religiosità. In questa prospettiva, Gide è – paradosso vivente – religiosamente laico e laicamente religioso. Si tratta di una crisi religiosa che approda, più che a una conversione, a un originalissimo modo di intendere la vita eterna. Balmas scrive:

«La vie éternelle» è, evidentemente, quella condizione di vita rigenerata, riscattata, libera e felice ch'egli inseguirà durante tutta la sua esistenza: «mourir à nous-mêmes» è rinunciare al nostro piccolo io fatto di «moralità», di leggende, di miti e d'orgoglio, ed accettare di disperdersi nel pulviscolo cosmico della disponibilità, della gratuità, della sincerità... [...] dunque, la vita eterna vuol dire questa «félicité supérieure»; dunque il Vangelo, che offre il segreto della felicità, è immoralista...²⁶

Il Vangelo diventa così il modello più radicale dell'immoralismo, che, in nome dell'interiorità, non si piega a nessuna regola esteriore. In questo orizzonte, viene completamente rivissuto sia il senso della sincerità che il senso del Vangelo. La sensibilità al Vangelo diventa la capacità di distaccarsi dal proprio piccolo orgoglio e la scelta di una libertà superiore che sa rinunciare a tutti i miti. Nel Vangelo Gide percepisce la lezione di un superiore immoralismo, che si libera da ogni legame esteriore, pervenendo a una nuova forma di ascesi e di felicità. Si giunge, così, a un altro modo di

²⁵ *Ivi*, p. 29.

²⁶ *Ivi*, p. 30.

intendere la felicità, interpretata come solitudine matura: «La “ferveur”, in tal modo, ha ancora una volta mutato nome: è diventata *félicité supérieure*, poeticamente *vie éternelle*»²⁷.

Nasce qui un originale modo di intendere il rapporto tra felicità e moralità:

per la prima volta questo nome, felicità, osa esprimersi senza riserbo. La felicità era la vera alternativa della moralità, se vogliamo sempre rifarci al dilemma dal quale abbiamo preso le mosse; niente di meno. E questa felicità, appunto per contraddire l'esigenza di moralità, da cui teme di essere sopraffatta, sarà andata a nascondersi proprio qui, nel più intimo dei libri Sacri... [capov.] Ma ecco la conclusione importante: la «crisi» religiosa interviene al momento in cui l'immoralismo della prima maniera — quello di Michel, quello di Lafcadio — sembra giunto ad un punto morto. Gide uscirà dalla crisi rinfrancato; convinto di aver ragione, di essere sulla buona strada: se il Cristo stesso era immoralista...²⁸

Balmas coglie così, nella storia interiore di Gide, il momento tipico in cui la crisi dell'immoralismo alla Lafcadio apre la strada alla scoperta di un immoralismo del tutto diverso, che può ritrovarsi nel Vangelo, cioè proprio in quel Vangelo che Gide nella prima crisi religiosa non aveva in questo modo compreso. A questo punto, la disponibilità e la sincerità diventeranno l'«abandon de soi». Bisogna, lungo questo itinerario, rinunciare per possedere, aprirsi alle cose per poter meglio spremere il succo, perdersi per ritrovarsi nella felicità.

Lo studioso magistralmente sintetizza: «Disponibilità, gratuità, libertà: utili ma provvisorie approssimazioni. Ma il comandamento rimane: siate inquieti, cercate. [...] Insomma, la religione dell'inquietudine»²⁹.

Balmas ha avuto il merito di svelare la tragicità celata sotto le maschere carnevalesche della *sotie* e la lucidità di indicare il percorso filosofico e spirituale dello scrittore francese, considerato nella sua evoluzione e nelle sue rotture. Attraverso le sue pagine può comprendersi bene, a questo punto, l'amore di Gide per Leopardi, così come la presenza della sua maschera funeraria nello studio

²⁷ *Ivi*, p. 31.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ivi*, p. 24.

parigino. Questa maschera assume un ben preciso valore. Anche Gide come Leopardi è un poeta filosofo e nelle *Caves du Vatican* si presenta come paradossale prosecutore del pensiero kantiano:

Forse nel comandamento dell'inquietudine, resta ancor oggi qualcosa di valido: anche se, al termine del lungo viaggio, ci attende la solitudine. Ma la solitudine è forse una condizione dell'eroe gidiano soltanto?³⁰

La domanda retorica con cui Balmas chiude il suo scritto intende suggellare l'universalità della condizione umana indicata dallo scrittore francese nel suo itinerario di meditazione. Gide, per Balmas, partito dalla triade costituita dalla sincerità, dalla disponibilità e dalla gratuità, l'ha trasformata, a un certo punto, mutando piano, in una nuova triade, costituita dall'inquietudine, dalla felicità e dalla solitudine. Gide perviene, così, a quella solitudine matura in cui coincidono inquietudine e felicità.

³⁰ *Ivi*, p. 43.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.