

EL PROBLEMA MORAL DE LA OBRA DE ARTE EN *EL INMORALISTA* DE ANDRÉ GIDE Y SU POSIBLE EXPLICACIÓN HERMENÉUTICO-EXISTENCIAL*

Germán Darío Vélez

Universidad EAFIT – Medellín, Colombia

gdvelez@eafit.edu.co

Imponiéndose una estricta moral del cuidado de sí, un hombre consigue escapar a una enfermedad mortal. Los principios de la cura personal son convertidos por él en doctrina. El rigor de esa doctrina acaba con la vida de su esposa. Abandonado a sí mismo y a sus remordimientos, pide socorro a sus amigos... Este es el argumento de *El inmoralista*, de André Gide, y del problema mayor de la ética que plantea: ¿cómo apropiarse de sí sin perder al otro? Mediante una lectura hermenéutico-existencial de esta obra, el presente artículo plantea un análisis y una explicación de esta paradoja.

Palabras clave: apropiación; existencia; hermenéutica; inmoralismo; libertad; nihilismo.

* Este artículo es resultado del proyecto de investigación “La apropiación de sí como transformación existencial en la escritura autobiográfica”, financiado por la dirección de investigaciones de la Universidad EAFIT. Código 173-000001, enero 2010 – diciembre 2010.

**O PROBLEMA MORAL DA OBRA DE ARTE EM O INMORALISTA
DE ANDRÉ GIDE E SUA POSSÍVEL EXPLICAÇÃO
HERMENÊUTICA-EXISTENCIAL**

Ao impor um cuidado estrito moral para si, um homem consegue escapar de uma doença mortal. Os princípios da cura pessoal são transformados por ele em doutrina. O rigor dessa doutrina acaba com a vida de sua esposa. Abandonado a si mesmo e a seu remorso, pede socorro a seus amigos... Este é o argumento de *O immoralista*, de André Gide, e do maior problema de ética que apresenta: como se apropriar de si sem perder o outro? Mediante uma leitura hermenêutica-existencial dessa obra, o presente artigo mostra uma análise e uma explicação desse paradoxo.

Palavras-chave: apropriação; existência; hermenêutica; imoralismo; liberdade; niilismo.

**THE MORAL PROBLEM OF THE WORK OF ART IN *THE IMMORALIST*
BY ANDRÉ GIDE AND ITS POSSIBLE HERMENEUTIC-EXISTENTIAL
EXPLANATION**

With a strict moral of self-care a man manages to escape a deadly disease. The principles of the treatment are converted by him into a doctrine. The rigor of this doctrine kills his wife. Left to himself and his remorse, he calls on his friends for help... This is the plot of *The Immoralist* by André Gide and also of the great problem of ethics that it poses: how to take possession of oneself without losing the other? Through an existential-hermeneutic reading of this work, this paper presents an analysis and an explanation of this paradox.

Keywords: appropriation; existence; hermeneutics; immoralism; liberty; nihilism.

Introducción

Sila y Eúcrates

EN UNA ENTREVISTA DEDICADA A *El inmoralista*, realizada por Jean Amrouche, en 1949, André Gide afirma que le gustaría que al hablar de esta obra se mencionara un pasaje del *Diálogo entre Sila y Eúcrates*, de Montesquieu, obra que generalmente aparece como coda a la *Grandeza y decadencia de los romanos*. En el pasaje referido por Gide, el filósofo Eúcrates dice a Sila, el tirano que acaba de abandonar el poder una vez que la república ha sido pacificada:

Señor —le dije—, ventura grande es para la Humanidad que el cielo haya dispuesto sea escaso el número de hombres como vos. Nacidos para la medianía, las almas sublimes nos abruma. El que un hombre se levante sobre el nivel de la Humanidad, cuesta demasiado caro a todos los demás. (Montesquieu 1962, 157)

Gide dice en aquella entrevista que este es justamente el núcleo de *El inmoralista*: para que un hombre esté por encima de la humanidad, tienen que pagar un precio demasiado elevado todos los demás. La superación humana, en el sentido de la conquista de un grado de poder y libertad superior, implica un sacrificio enorme de la humanidad en general. La *producción* de un ser sublime implica un sacrificio elevado del hombre promedio, y acaso un sacrificio de sí mismo. Este es también, si se quiere, el problema de la moral aristocrática, de los señores, opuesta a la del rebaño o plebeya, en términos de Nietzsche. Sea como fuere, es importante señalar que aquí se esboza un problema y que una obra como *El inmoralista* es, entre otras cosas, una peculiar articulación de dicho problema, tal como lo indicaremos a continuación.

El problema de la obra de arte

En el prefacio de *El inmoralista*, a partir de la segunda edición destinada al público general, Gide expresa una idea que quisiera tomar como leitmotiv de la serie de consideraciones que voy a proponer a continuación:

A decir verdad, en arte, no hay problemas de los que la obra de arte no sea la solución suficiente.

Si por “problema” se entiende “drama” diré que aquel que este libro relata, no por el hecho de desarrollarse en el alma misma de mi héroe, es tan poco general como para que tenga que permanecer circunscrito a su singular aventura. (Gide 2007, 46)

Indaguemos previamente, solo tomando en consideración el título, cuál sería el tipo de problema que la obra de arte plantea. El inmoralista es, como el moralista, un autor de reflexiones sobre las costumbres, la naturaleza y la condición humanas. La negación propia del in-moral es menos radical que la del a-moral. No hay para el inmoralista una abolición de la moral, como tampoco hay, por otro lado, lugar para un *amoralismo*. El inmoralismo cuenta con la moral, la necesita incluso, tal como se podría deducir de una simple visita al diccionario. Aunque el adjetivo inmoral está registrado en la lengua francesa desde 1660, el sustantivo se acuña tardíamente. “Inmoralismo” es una palabra que aparece a partir de 1845, y que según el *Petit Robert* significa “doctrina que propone reglas de acción diferentes, inversas, de aquellas admitidas por la moral corriente. *El inmoralismo de Nietzsche*. Tendencia a poner en duda los valores morales; desprecio de la moral establecida”¹. La palabra “inmoralista” es más tardía aún, se registra a partir de 1874, y designa al partidario del inmoralismo. El mismo diccionario menciona como

1 Doctrine qui propose des règles d'action différentes, inverses, de celles admises par la moral courante. *L'immoralisme de Nietzsche*. Tendance à mettre en doute les valeurs morales; mépris pour la moral établie. *Le Petit Robert*, sv. “Immoralisme”. [Todas las traducciones que aparecen en el texto son del autor]

uso paradigmático del término el título de la novela de Gide, aunque cabe recordar que el fragmento 226 de *Más allá del bien y del mal* (1886), de Nietzsche, comienza justamente diciendo “¡Nosotros inmoralistas!” (Nietzsche 1985, 172).

Una indicación positiva extraída de esta corta visita al diccionario, es el hecho de que los términos en cuestión son de acuñación relativamente reciente, y que al mencionarlos se vincula a ellos el nombre de Nietzsche. En general, podemos afirmar que, en cuanto creador de una doctrina, el inmoralista pretendería establecer reglas de acción opuestas a las admitidas. El problema de *El inmoralista* podría ser, según lo mencionado hasta ahora, un problema relativamente reciente. Entre la acuñación francesa del término y su uso por parte de Gide habría transcurrido un cuarto de siglo únicamente, mediando, como notable ejemplo de su apropiación filosófica, el aporte de Nietzsche.

Podemos preguntarnos, entonces, cuál es el problema del inmoralismo como doctrina. Lo hacemos deliberadamente, de un modo general, con el propósito de definir un marco amplio en el cual situar las preguntas específicas que refieren a Michel, el protagonista de la novela, el creador de una supuesta doctrina inmoralista. Según lo planteado, el problema de Michel estaría ligado a la producción misma de la doctrina. Este problema ocupó a Gide en diversos momentos de su vida y en múltiples niveles. Es el caso, por ejemplo, de sus conferencias sobre Dostoyevski. En ellas se encuentra una formulación del asunto que apunta de manera muy certera al enfoque que estoy definiendo aquí. El punto que quisiera destacar a continuación es aquel en el que Gide vincula de manera precisa, y siguiendo una línea de inspiración nietzscheana, el contenido propio de la nueva doctrina con lo que podríamos designar como las *raíces ónticas* de la reforma moral:

En el origen de cada gran reforma moral, si investigamos bien, encontraremos siempre un pequeño misterio fisiológico, una insatisfacción de la carne, una inquietud, una anomalía. Aquí me excuso

por citarme a mí mismo, pero sin emplear las mismas palabras no podría decirles lo mismo con tanta claridad: “Es natural que toda reforma moral, lo que Nietzsche llamaría toda trasmutación de valores, se deba a un desequilibrio fisiológico. En el bienestar, el pensamiento se aquieta, y mientras el estado de cosas lo satisfaga, el pensamiento no puede proponerse cambiarlo”. (Gide 1923, 265)

La reforma moral está motivada, en última instancia, como propone Gide, por un misterio fisiológico, por una insatisfacción de la carne o por una anomalía. Esa anomalía puede ser incluso una enfermedad en el sentido convencional. El caso de Michel es quizás ambiguo al respecto. La tuberculosis que contrae en su viaje de bodas es responsable del impulso hacia la reforma de la moral, pero el misterio fisiológico y la insatisfacción de la carne no serán menos responsables del refinamiento al que somete posteriormente sus principios morales, cuando son llevados al nivel de la doctrina.

En el otro extremo de la reforma está lo que podríamos designar como su finalidad: ¿hacia dónde tiende la reforma?, ¿qué se propone?, ¿cómo se determina, en general, el orden de la solución al problema que le plantean la anomalía, la insatisfacción, el misterio fisiológico?

Hay genios perfectamente normales, como Víctor Hugo, por ejemplo: el equilibrio interior de que goza no le propone ningún problema nuevo. Rousseau, sin su locura, no sería sin duda más que un indigesto Cicerón. Que no venga a decírsenos: “¡Qué lástima que esté enfermo!” Si no estuviera enfermo, no habría tratado en absoluto de resolver ese problema que le planteaba su anomalía, de encontrar una armonía que no excluya su disonancia. (Gide 1923, 267)

Se trata pues, para el reformador, para el moralista, para el artista, de resolver el problema que le plantea su anomalía, y en cierto modo de descubrir o crear una armonía que no excluya la disonancia. Esta puede ser, entonces, una formulación diferente del mismo principio enunciado en el prólogo: en arte no hay problemas de los que la obra

no sea su solución suficiente. Incluir en una nueva armonía la propia disonancia, la anomalía, sería el modo artístico de resolver el problema que le plantea al escritor, e incluso al hombre en general, su propia y anómala singularidad.

A partir de estas consideraciones sobre la moral y la creación de una doctrina, propuestas por el propio Gide a propósito de Dostoyevski, podemos encontrar una vía de ingreso en nuestro problema, así como un modo inicial de articularlo.

Podríamos decir que *El inmoralista* forma, junto con algunos elementos expuestos por Gide en su conferencia sobre Dostoyevski, y alimentados por su lectura de Nietzsche, un núcleo solidario en el cual cobra forma el problema moral básico y su posible solución dramática. No afirmamos con esto ningún vínculo cronológico de influencias. La conferencia sobre el autor ruso es posterior a la redacción de *El inmoralista*, y quizás también puede ser posterior su encuentro con el pensamiento de Nietzsche. La solidaridad mencionada es la de la constelación del problema, la de su estructura existencial y moral básica, la cual, como puede apreciarse a través de las entrevistas de Amrouche, es un motivo presente y vigente durante la vida y el pensamiento de Gide.

Como anota Holdheim, existe una controversia acerca de la influencia de Nietzsche en la obra de Gide, suscitada por las propias declaraciones de este último:

Gide siempre ha sido extremadamente reacio a reconocer que Nietzsche ejerció alguna influencia sobre él cuando estaba escribiendo su novela “nietzscheana” *L'Immoraliste*. El libro fue terminado en octubre de 1901 y apareció por primera vez en 1902, pero había estado trabajando en él durante varios años. En más de una ocasión, Gide ha insistido en que no le debe nada al filósofo de Sils-Maria. (Holdheim 1957, 535)

La controversia no deja de tener cierto interés en nuestro caso. Siguiendo a Holdheim, Gide en su diario expresa claramente de qué

modo se produjo, al final de la composición de la novela, el encuentro con el pensamiento de Nietzsche:

El libro estaba totalmente compuesto en mi cabeza y había comenzado a escribirlo cuando encontré a Nietzsche, quien al principio me incomodó mucho. No encontraba en él una incitación sino, por el contrario, un impedimento. Si Nietzsche me sirvió aquí fue, en lo sucesivo, para purgar mi libro de toda una parte de teoría que no habría dejado de hacerlo pesado. (Gide citado en Holdheim 1957, 535)

Retomando nuestra cuestión, que dista considerablemente del problema de las influencias y de la pesquisa minuciosa del momento en que Gide se encuentra con el pensamiento de Nietzsche, es innegable, como lo muestra el siguiente fragmento, que la moral construida por Michel tiene un cuño natural y aristocrático, en sentido propiamente nietzscheano:

Durante algún tiempo, mi única ocupación debía ser mi curación; mi deber era mi salud; era preciso considerar bueno, llamar *Bien*, a todo lo que me fuera saludable, y olvidar, rechazar todo lo que no curaba. Antes de la cena, ya había yo tomado decisiones en cuanto a la respiración, el ejercicio, la alimentación. (Gide 2007, 65)

Este principio de valoración tiene, dentro del inmoralismo nietzscheano, el título de moral sana, natural o aristocrática y, en último término, cristiana —en cuanto opuesta a la moral contra-natural, enferma, plebeya—. El elemento característico de la nueva moral consistiría en situar la valoración en la capacidad de conservación y en el incremento de la fuerza del tipo de vida para el que esta constituiría una escala valorativa. Sería una moral al servicio de la vida y, en este sentido, una expresión de su voluntad de poder. No habría un valor en sí de lo que es bueno ni algo bueno independiente de las condiciones de aumento de la capacidad de obrar de la vida; condiciones entendidas como de restablecimiento de la salud y la fuerza.

He aquí un principio reducido a una fórmula. Todo naturalismo en la moral, esto es, toda moral sana, se rige por un instinto vital; algún requisito de la vida es cumplido mediante un determinado canon de “debes” y “no debes”, removiéndose así algunos obstáculos del camino de la vida. A la inversa, la moral antinatural, esto es, poco menos que toda moral enseñada, exaltada y predicada hasta ahora, se vuelve precisamente contra los instintos de la vida, implica un repudio, ya solapado o abierto e insolente, de estos instintos. (Nietzsche 1993b, 56)

Sin duda, pueden situarse en la obra de Nietzsche otros pasajes igualmente relevantes en lo que respecta a la oposición entre dos modos de establecer estimaciones de valor. Por ejemplo, al final del primer tratado de *La genealogía de la moral*, Nietzsche deja planteado, por lo menos como programa de investigación, la posibilidad de que la moral sea aclarada por la fisiología antes incluso que por la psicología (1993a, 62). La moral, considerada bajo el punto de vista fisiológico, puede asumir dos perspectivas claramente diferenciadas en sus tablas de valores: la perspectiva de los menos, necesaria para la creación de un individuo más fuerte, y la perspectiva de los más, indispensable para la conservación del mayor número. En una aproximación como esta, se esboza la constelación del problema, cuya solución filosófica quizá no dista esencialmente de la que busca Michel a través de su propio drama. En este punto justamente está cifrado el núcleo doctrinal de la transformación de Michel, aquello que lo mueve, que lo empuja hacia la creación de su propia doctrina; así como la perspectiva que podríamos calificar de aristocrática, individualista o egoísta a partir de la cual la construye.

El impulso inicial para esa modificación-creación doctrinal es la enfermedad; es decir, no precisamente un misterio fisiológico, pero sí la necesidad de defender su vida, ante la amenaza del padecimiento y la proximidad de la muerte. Enfermedad y muerte marcarán el punto de inflexión en la vida de Michel. Lo conducirán hacia el descubrimiento radical de que está vivo; de que tiene un cuerpo

que siente, un cuerpo sensitivo y proclive a la sensualidad; de que su vida amenazada exige ser tomada en sus propias manos y ser defendida. El hecho de la vida, de su vida, y la intensificación de su poder, se convertirá en el impulso inicial hacia la creación de su nueva moral:

Lo importante era que la muerte me había tocado, como se dice, con su ala. Lo importante es que se me volvió muy sorprendente que viviese, y que el día se volvió para mí de una luz inesperada. Antes, pensaba, no comprendía que vivía. Debía hacer el palpitante descubrimiento de la vida. (Gide 2007, 61)

El paso a la nueva moral implica la existencia de una primera; un estado moral fáctico en el que se encontraba Michel, y que resultó trastornado, interrogado y, en último término, destruido por la nueva moral. Se trata de la moral hugonota de su madre, así como del modo de vida asociado a la austeridad que tiene implícito:

La grave enseñanza hugonota de mi madre, con su bella imagen, se había lentamente borrado de mi corazón; ustedes saben que la perdí joven. No sospechaba aún cuánto esta primera moral de infancia nos gobierna, ni que pliegues deja en el espíritu. Esta especie de austeridad de la que mi madre me había dejado el gusto, inculcándome los principios, yo la dirigía toda al estudio. (Gide 2007, 53)

En resumen, hemos descrito hasta el momento los hechos morales y doctrinales básicos del conflicto. La base moral del relato está definida por estos elementos. Los ofrecemos aquí de un modo relativamente simple; son el producto de una constatación directa de las fuentes literarias y de su puesta en diálogo con la base filosófica en la que se apoya la construcción del relato.

En lo sucesivo mostraremos que el problema de Michel —la cuestión del modo como se transforma en otro y construye para sí una nueva moral, que luego intenta convertir en doctrina general— es

una articulación histórica particular de un problema existencial. El tono de la súplica empleado por el personaje para dirigirse a sus amigos hacia el final del relato delata lo que podríamos designar como el giro existencial de la cuestión moral: “Arrancadme de aquí ahora y dadme razones de ser. Por lo que a mí respecta, yo ya no sé encontrarlas” (Gide 2007, 171).

La pregunta que nos hacemos es ¿cómo el hombre que se transforma y crea para sí una moral aristocrática como la descrita, termina su vida en un estado de indignancia existencial del que no parece poder salir? Responder a esta pregunta exige que interroguemos la obra a partir de un lugar distinto al de la moral, un lugar que ya hemos insinuado con los términos que empleamos para definirlo: la analítica existencial². Desde el punto de vista de la analítica existencial, quisiera indicar una posible lectura de *El inmoralista*, que sigue los pasos de una transformación óptica fundamental designada como apropiación o tenerse-a-sí-mismo. ¿De qué modo? La transformación moral descrita es quizás el aspecto más ostensible de una transformación que se produce en el héroe a un nivel más radical. Indicar esa transformación implica caracterizar, aunque sea superficialmente, el estado inicial o fáctico en el que se encuentra Michel —que podría ser denominado como estado fáctico de pérdida o de pre-apropiación—, para indicar posteriormente cómo se lleva a cabo la apropiación y cuál es el destino que le aguarda a Michel.

2 La analítica existencial o hermenéutica del *Dasein*, tal como la desarrolla Heidegger en *Ser y tiempo*, puede constituir la base para una hermenéutica literaria. He propuesto en otro lugar un desarrollo de este aspecto (Vélez 2010-2011). La analítica existencial plantea la posibilidad que tiene el ser humano de apropiarse de su existencia a partir de un estado fáctico de pérdida o de inautenticidad. La apropiación de sí es designada en *Ser y tiempo* como “resolución”, y constituye una elección por la cual el ser humano (*Dasein*) se sustrae a sí mismo de la pérdida y dispersión de las preocupaciones cotidianas. Esta elección no es, sin embargo, una salida radical de la cotidianidad, sino que consiste en una asunción, desde las propias posibilidades, de la vida con los otros, con el semejante.

El estado fáctico de ignorancia del docto y su apropiación

¿Cómo se produce en Michel la transformación existencial básica que lo conduce a una apropiación de sí? ¿Cómo podríamos describir el estado fáctico de pérdida en el que se encuentra, y el estado de apropiación o el ser sí mismo, propio del inmoralista? Para responder a estas preguntas, con las cuales situamos las bases del análisis existencial, tomaremos algunos elementos puntuales de la primera parte de la novela, comenzando por el estado moral fáctico de Michel: el que hereda, en el que crece, en el que llega a ser el primer hombre que es. Ese estado moral fáctico está definido, en sus líneas más gruesas, como ya se señaló, por la moral heredada de la madre.

En la evocación que hace Michel de la primera moral, no solo enuncia su principio rector: la austeridad, sino, sobre todo, sus consecuencias. La austeridad es principio en el sentido griego de *arché*; no representa solamente lo que está al inicio, sino el factor dominante durante el despliegue, durante el desarrollo de lo que se origina y crece a partir de él. La moral hugonota de la austeridad, tal como lo expresa Michel en su relato autobiográfico, deja pliegues en su espíritu y gobierna su vida: “No sospechaba yo aún cuánto nos domina esta primera moral de niño, ni qué pliegues deja en el espíritu” (Gide 2007, 53). A partir de la imagen sugerida por el protagonista, podría decirse que en el pliegue de la moral queda re-plegado el sentido de su vida. De ese principio de austeridad nos dice Michel que extrae el impulso para el estudio; la pasión por el saber está subordinada a este. Pero, ¿qué significa volcar la austeridad sobre el estudio? ¿Qué significa ser austero en cuestiones académicas? Pasar la juventud “sin ver más que de ruinas y de libros y desconociéndolo todo de la vida” (53); amar más que a los amigos la amistad, y amarlos, en últimas, por una necesidad de nobleza, de cultivar bellos sentimientos, es decir, en realidad “ignorar a mis amigos de la misma manera que me ignoraba a mí mismo” (53).

La austeridad alcanza por esta vía el sentido del desconocimiento y, finalmente, del menosprecio del otro en cuanto otro e incluso del menosprecio de sí mismo. Ese estado de ignorancia llega a abarcar aspectos amplios de la existencia. Michel no concebía la idea de que “hubiese podido llevar una existencia diferente, ni de que se pudiera vivir de otra manera” (Gide 2007, 54). Pero lo más concreto, próximo y cotidiano, es decir, su salud y su cuerpo, también fueron pasados por alto: ignoraba que era de salud delicada, pues nunca la había puesto a prueba (54). Finalmente, también ignoraba que Marceline, su esposa, era bella: “la conocía demasiado como para verla como algo nuevo” (55). Para resumir esta actitud, podemos decir que el saber es, bajo el signo de la austeridad, contrario a la verdad. El saber del docto oculta en lugar de descubrir.

En este punto interviene de manera repentina, inesperada, el asombro ante la vida. Viene con la enfermedad, llega de la mano de la muerte, y conmueve el estado de apacible ignorancia del docto. Dice Michel: “el hecho de vivir se me hizo sorprendente” (61). Podríamos decir, parafraseando a los antiguos, que el asombro ante la vida es el origen de la nueva moral y de la re-apropiación de la vida. El primer movimiento existencial de Michel consiste en asombrarse ante el hecho de la vida y superar mediante esa experiencia el dominio del principio de austeridad.

A partir de la enfermedad y del asombro ante la vida, se produce la transformación existencial en dirección a una apropiación de sí. ¿Qué autoriza, sin embargo, esta denominación? ¿De qué hablamos propiamente cuando nos referimos a la transformación existencial y a la apropiación de sí? Como lo hemos anunciado previamente, la problemática es definida por la analítica existencial heideggeriana³.

3 Hacemos referencia a un fragmento conocido de *Ser y tiempo* que resulta relevante, desde la analítica de la existencia humana (*Dasein*), para el análisis literario que proponemos. El apartado citado pertenece al capítulo cuarto del análisis preparatorio (primera parte del libro), en el cual Heidegger se ocupa de mostrar fenomenológicamente quién es cotidianamente el *Dasein*: “El resultado del análisis fenomenológico-hermenéutico es el siguiente:

Al hablar de transformación existencial, se trata de aquella modificación óntica, por la cual el *Dasein* es susceptible de escapar de su estado fáctico, inmediato y regular, de pérdida en el *uno*, y se dirige a una apropiación de sí o a la experiencia de un sí mismo propio:

Inmediatamente, el *Dasein* es el uno, y por lo regular se queda en eso. Cuando el *Dasein* descubre y aproxima para sí el mundo, cuando abre para sí mismo su modo propio de ser, este descubrimiento del “mundo” y esta apertura del *Dasein* siempre se lleva a cabo como un apartar de encubrimientos y oscurecimientos, y como un quebrantamiento de las disimulaciones con las que el *Dasein* se cierra frente a sí mismo. (Heidegger 1998, 153)

Creemos poder leer el proyecto que plantea Heidegger, en una obra como *El inmoralista*, por las razones que hemos planteado hasta ahora. La transformación de Michel puede comprenderse como una apropiación, en el sentido de un poner en cuestión el primado del *uno* en las decisiones fundamentales de la vida. La apropiación es, con ello, una suspensión de la *publicidad* en lo que concierne a la comprensión y orientación de la propia existencia. Esto lo podemos apreciar en las peripecias de Michel, una vez escapa de la muerte y emprende su propia transformación moral y existencial.

El texto aporta abundantes ejemplos de la apropiación a la que hacemos mención; ejemplos que van desde un redescubrimiento del cuerpo, de la sensualidad, del ejercicio de los placeres, hasta un re-direccionamiento de las pasiones intelectuales, del amor al saber.

cotidianamente no soy *yo-mismo*. En la existencia cotidiana el *Dasein* tiene la tendencia a caer en el *uno*, en el estado interpretativo público, o en la publicidad [*Offentlichkeit*], que determina de manera impersonal, para todos, qué significa existir y cómo debe desenvolverse la existencia. En la vida cotidiana este dominio del *uno* descarga al *Dasein* del peso de su existencia, de su responsabilidad existencial, enajenándolo al mismo tiempo de sí mismo. Por esta razón, tras el proyecto ontológico de *Ser y tiempo* (determinación del sentido del ser y de la existencia) corre paralelo un proyecto óntico de apropiación” (Heidegger 1998, 139-154).

Una vez la muerte “ha tocado con su ala” la existencia de Michel, este entra en posesión de su ser, de modo semejante a como la anticipación de la muerte constituye la experiencia radical que arranca al *Dasein* del dominio del *uno* en la analítica existencial heideggeriana:

El estar vuelto hacia esta posibilidad le abre al *Dasein* su *más propio* poder-ser, en el que su ser está puesto radicalmente en juego. Allí puede manifestársele al *Dasein* que en esta eminente posibilidad de sí mismo queda arrebatado al uno, es decir, que, adelantándose, puede siempre escapar de él. (Heidegger 1998, 282)

La paradoja de la apropiación: tenerse a sí mismo perdiendo al otro

El apartado anterior concluye, como la primera parte de la novela, con un tono heroico, triunfal. Hay una especie de heroísmo del *Dasein* en esta aventura de la apropiación, que tiene que atravesar y asimilar la experiencia de la finitud a través de la enfermedad. Pero el desarrollo del drama, en la segunda parte, esboza una tragedia que le está reservada al héroe y que se desencadena de manera inevitable en la tercera y última parte. Charlotte Schlötke-Schröer, en un análisis existencial de la novela de Gide que anticipa en cierta medida la línea hermenéutica que estamos desarrollando, resume el drama existencial de Michel del siguiente modo:

La existencia [*Dasein*] de Michel no se limita. Entra, con mayor o menor fuerza, en oposición respecto a la co-existencia [*Mitdasein*], a los vínculos de obligación y a las exigencias morales. Del riesgo de la irrestricta autoexpresión de Michel es víctima su esposa, Marceline. Sin quejarse, ella se vuelve el soporte del pathos; anuncia, sin embargo, mediante su muerte, el drama oculto del alma, el peso de las situaciones interpersonales en las que ella zozobra. (Schlötke-Schröer 1961, 212)

Pero en este movimiento de autoexpresión irrestricta de Michel y de su propio yo, no solo se pierde Marceline. Él mismo lo hace y cae en el nihilismo. Al respecto, añade Schlötke-Schröer:

[...] la implacable exposición [*Entfaltung*] de Michel lo desarraiga, sin embargo, a él mismo, de modo tal que a los veinticinco años, sin futuro, sin impulsos vitales fecundos, solitario, ha caído en el nihilismo. [...] Es por tanto empujado hasta la frontera más externa, en donde el aislamiento del yo con respecto al tú conduce a la destrucción de ambos. (Schlötke-Schröer 1961, 212)

¿Qué ha ocurrido? ¿Cómo puede conducir la apropiación de sí a la supresión del otro y, paradójicamente, a la propia aniquilación? ¿Constituye esto un peligro inherente o, por decirlo así, estructural, de la experiencia y del movimiento de transformación existencial? ¿Hay en la liberación que la apropiación supone un camino directo hacia el nihilismo? ¿Libertad y nihilismo se tocan, como se dice, por los extremos? En la última parte del análisis presentaré dos vías de aproximación a esta pregunta crucial, suscitada por el drama. En primer lugar, expondré una aproximación estructural a la cuestión, en la que se haga visible un elemento de la constitución de ser de Michel, que puede ser responsable de su inevitable desenlace. En segundo lugar, y a manera de cierre, retomaré las ideas expuestas al inicio, acerca de la conferencia sobre Dostoyevski, con el fin de mostrar que la doctrina que construye Michel puede conducir, como sospecha Marceline, a la supresión de los débiles.

La paradoja de la apropiación-posesión

La denominada aproximación estructural toma en consideración un episodio particular y destacado en el relato, cuya articulación lógica puede ofrecer una posibilidad de interpretación del drama, del problema que expone y de su solución o desenlace. Dicho elemento aparece primero en un momento puntual de la primera parte, y deja

una especie de rastro material, de estela, a lo largo de la segunda. En esta, el sentido se decanta, se asocia a otros elementos y anticipa en gran medida el desenlace del drama en la tercera parte. Me refiero al episodio del robo de las tijeras.

El episodio está enmarcado en un juego especular: Michel está en Biskra, aún convaleciente, descansando en su habitación, acompañado por un jovencito llamado Moktir. En determinado momento, Michel ve en el reflejo del espejo que Moktir le está robando unas tijeras. En lugar de sorprenderlo en el acto, experimenta una gran excitación al ver cómo el joven las guarda en su albornoz. Deja, como él mismo dice, que Moktir tenga todo el tiempo necesario para que le robe bien (Gide 2007, 78). Al concluir el robo, Michel se vuelve hacia él y le habla como si nada hubiera ocurrido. Moktir se convierte de ahí en adelante en su predilecto.

Este curioso episodio le será recordado al protagonista meses después, por Menalque, un personaje singular de la vida mundana parisina; hombre de una moral reprobada por la sociedad y por el círculo de intelectuales al que pertenece Michel, pero que ejerce sobre este una poderosa influencia. En un breve diálogo, Menalque le explica a Michel cómo ha conseguido procurarse las tijeras que le había robado Moktir, y se las devuelve, al tiempo que le exige algunas respuestas:

— Pretende [Moktir] habérselas cogido mientras usted volvía la cabeza, un día que estaba usted sólo con él en una habitación; pero lo interesante no está ahí; pretende que en el instante en que él las escondía en su albornoz, se dio cuenta de que usted le vigilaba por un espejo y sorprendió el reflejo de la mirada con que usted le estaba espiando. ¡Había visto usted el robo y no había dicho usted nada! Moktir se ha mostrado muy sorprendido de ese silencio... yo también.

— No lo estoy yo menos de lo que usted me dice. ¡Cómo! ¡Sabía entonces que yo lo había sorprendido!

— Eso no es lo importante; se las daba usted de listo; pero en este juego, estos niños nos la pegarán siempre. *Pensaba usted tenerlo*

cogido y era él el que le tenía cogido a usted... No está ahí lo importante. Explíqueme su silencio.

[...]

— Hay ahí —añadió— un “sentido”, como dicen los demás, un “sentido” que parece faltarle, querido Michel.

— El “sentido moral”, quizás —dije yo, esforzándome por sonreír.

— ¡Oh, simplemente el de la propiedad! (Gide 2007, 119) [cursivas del autor]

La proposición “Pensaba usted tenerlo cogido y era él el que le tenía cogido a usted” se repite con algunas variaciones a lo largo del capítulo, hasta que concluye en una declaración angustiada de impotencia del propio Michel, referida, en último término, no a las cosas del mundo, sino al amor y a su esposa Marceline. Veamos estos momentos de la paradoja:

— También yo había cortado mi felicidad a mi medida —exclamé—; pero he crecido; ahora mi felicidad me aprieta; a veces, me siento casi estrangulado...

— ¡Bah, ya se hará usted a ella! —dijo Menalque [...] *Uno cree que posee y es poseído.* (128) [cursivas del autor]

El significado de estas proposiciones, que refieren al sentido de la posesión, se entiende también en términos de dos conjuntos opuestos o disyuntos a los que puede pertenecer un individuo determinado. Esto lo propone, en el siguiente pasaje, uno de los empleados de Michel en la finca de la Morinière, quien se sorprende al descubrir que su señor se anda mezclando con los cazadores furtivos que roban en sus propias tierras: “¿Cómo quiere usted que defienda sus intereses si usted mismo los ataca? *No puede usted proteger al mismo tiempo al guarda y al cazador furtivo*” (Gide 2007, 148). Y, en último término, ante la perspectiva de la muerte de su esposa, reflexiona Michel:

“Decididamente, todo se deshace a mi alrededor; *de todo lo que mi mano coge, mi mano no sabe retener nada*” (149) [cursivas del autor].

Estos episodios comparten, como puede apreciarse, un mismo problema. Quizás como lo anuncia Menalque desde el inicio, se trata de la falta de sentido de propiedad, justamente en el caso de alguien que posee mucho: hacienda, esposa, incluso doctrina. Michel, quien es heredero de una considerable fortuna —que creció ignorando y, ante todo, despreciando—, parece incapaz ahora de retener nada, como lo confiesa al final. La falta de sentido para la propiedad se traduce en una incapacidad para hacerse cargo *del hecho* de la propiedad.

No resulta inadecuado, de acuerdo a esto, relacionar la situación de Michel a los pliegues que dejó en él su primera moral y al sentido de austeridad que la gobernaba. Como el propio Michel lo confiesa: “No sospechaba yo aún cuánto nos domina esta primera moral de niño, ni qué pliegues deja en el espíritu” (Gide 2007, 53). “Pliegue” puede ser leído en el sentido de doblez. El pliegue al que hace referencia Michel tiene la forma de una inscripción, de una marca dejada en el espíritu por la primera moral; marca que está configurada como un doblez. Lo doblado en el pliegue de la moral es el sentido de la austeridad transmitido por la madre. Este doblez representa la inscripción de su sentido propio, el de la restricción del gasto, de los placeres: el gusto por la vida ascética o puritana; pero, simultáneamente, la revelación de su lado opuesto, contrario, doble: la abundancia, el desenfreno y la voluptuosidad. De estos últimos, el joven Atalarico, objeto de la fascinación intelectual y vital de Michel, es un claro ejemplo.

A nivel estrictamente material, puede leerse el efecto de este repliegue de la moral en lo que ocurre con su hacienda, cuando deja que los cazadores furtivos tiendan trampas en sus bosques y le roben la caza. Charles, el hijo del mayordomo, le reprocha a Michel esta conducta. No la entiende, su sutileza se le escapa y la encuentra absurda, especialmente después de que, por iniciativa del propio Michel, emprenden juntos una recuperación de las tierras en arriendo. Hay en Michel una voluntad de apropiación en continuidad con

un goce de la pérdida, que lo convierte, paradójica y simultáneamente, en amo y esclavo de su hacienda, en sujeto y objeto de su acto; en fin, en transgresor de su propia ley.

La sutil dialéctica del encuentro de Michel con Moktir y con Alcide (el joven cazador furtivo), ha sido cuidadosamente analizada por Roger Pensom (1989), en su artículo “Narrative Structure and Authenticity in *L’Immoraliste*”. En el análisis propuesto por Pensom, la presencia de un elemento material sobre el cual recae la acción (las tijeras, la caza) constituye, en cada caso, un punto en el que hace pivote la subjetividad de Michel, en su camino de identificación homosexual con el joven, sin prejuicio de su posición adquirida y consolidada:

En ambos conjuntos [Michel – Moktir – Tijeras; Michel – Alcide – Caza], Michel logra una breve sensación de síntesis dialéctica entre los opuestos de su personalidad: (a) el observante de la ley de los adultos y figura de autoridad, que se rige por el principio de realidad, y (b) el cómplice infantil, guiado por el principio del placer. El robo de Moktir identifica a Michel como la figura de autoridad; mientras tanto, su complicidad en el hurto lo revela a él, a sí mismo, al mismo tiempo, como el Otro, el objeto del deseo que implica una identificación de investidura narcisista con Moktir: “A partir de ce jour, Moktir devint mon préféré” (p. 73). En su relación con Alcide, él es, de forma similar, al mismo tiempo ladrón y víctima. Michel “ve” su problema, quizás tal como Gide vio el suyo, como el modo de descubrir una estrategia que le permitiera desarrollar simultáneamente sus aspectos contradictorios. (Pensom 1989, 837)

Podemos servirnos de este desciframiento estructural básico para avanzar un poco más en dirección al problema inherente a la apropiación en Michel. El efecto del doblez sería, entonces, una especie de indecisión con respecto al valor de lo poseído, y un goce simultáneo de la posesión y de la pérdida, de la retención y el gasto, de la continencia y el desenfreno. Michel se apropia, ciertamente, de sí mismo, pero esa apropiación tiene el sentido de una síntesis de los contrarios replegados

en su espíritu. La apropiación de Michel está orientada hacia la posibilidad de incrementar el placer de dejarse perder, de hacerse robar. En la contemplación indirecta de ese acto, siente una gran alegría. De sujeto activo de la mirada pasa inmediatamente, a través de Moktir, a ser objeto del robo. En el paso del uno al otro, en la travesía del pliegue, podríamos decir, experimenta Michel una gran exaltación, su corazón late con fuerza en ese instante, como él mismo dice.

Michel no solo accede al lugar de ser él para sí mismo, es decir, al lugar de la apropiación, sino que pasa derecho, quiere llegar a ser otro para sí mismo. Al serlo, pone en cuestión una estructura de diferencia básica entre el sí-mismo y el otro. Ese paso desdibuja las fronteras entre el yo y el tú, y es causa de la pérdida de ambos. Es cierto que su doctrina suprime a los débiles, como alcanza a advertirle Marceline, pero también lo suprime a él. La ilimitada libertad de aquel que se libera incluso de su propia ley lleva a la destrucción.

Liberación y apropiación

Podemos formular esta aporía particular de Michel, la dificultad insuperable en la que cae, con un aforismo de Nicolás Gómez Dávila: “La libertad no es la meta de la historia sino la materia con la cual trabaja” (Gómez Dávila 2005, 115). Es, por decirlo así, la causa material y no la causa final de la historia. En nuestro caso, sería la causa material de la historia de Michel, de su drama. Por ello, el primer y último problema de Michel puede entenderse como la sustitución de la causa final por la causa material. Al haber puesto como fin lo que solo era medio, Michel no encuentra al final para qué vivir.

Al comienzo del relato nos dice Michel: “Saber liberarse no es nada; lo arduo es saber ser libre” (Gide 2007, 51). Y al final declara lo siguiente: “Me he liberado, puede ser; pero ¿qué importa? Sufro por esta libertad sin empleo” (171).

Tanto al inicio como al final del relato, el peso de la declaración que hace Michel recae sobre la cuestión de la libertad, y sobre el modo como esta se articula a la apropiación —al llegar a tenerse a sí mismo y al fracaso de esa experiencia—. De esta manera, como en

cortocircuito, puede exponerse aquello que constituye el núcleo del problema de *El inmoralista*: ¿En qué medida puede ser la libertad el fin de la apropiación?

Se trata, como indicábamos a propósito del estudio existencialista de Schlötke-Schröer, del nihilismo que embarga a Michel. Ese nihilismo es síntoma de cierta deficiencia en la experiencia de apropiación. La libertad implica siempre una pregunta por la finalidad. En ausencia de esa pregunta, el proyecto existencial cae en el nihilismo, se muestra tedioso y, finalmente, insensato. La pregunta por la libertad, descubre Michel, no es de qué se libera, sino para qué se libera. Frente a este para qué, mucho más decisivo, el de qué es un asunto local, restringido, casi secundario. Liberarse, llegar a ser libre, importa poco ante la perspectiva de la finalidad. Por esta razón Gómez Dávila dice que la libertad no es fin sino medio, y que “quien la toma por fin no sabe qué hacer cuando la obtiene” (2005, 18). Tomada como fin, la libertad desata una violencia ciega, de la que nos habla Jaspers y que recuerda Schlötke-Schröer en su ensayo: “La existencia irracional, [...] que se sostiene en una impulsividad incuestionada, instintiva y arbitraria, cae en una ciega violencia, [...] en la simple particularidad, la existencia [*Dasein*] fortuita con su auto-afirmada intrascendencia, deja de ser existencia [*Existenz*]” (Schlötke-Schröer 1961, 212).

Como ciega violencia puede interpretarse el empuje del imperativo inmoralista. Es un imperativo de goce: “impulsividad incuestionada, instintiva y arbitraria”. Es entonces, a propósito del proyecto de la doctrina inmoralista en su conjunto, que se alza la angustiada cavilación de Michel: “debo probarme a mí mismo que no me he extralimitado en mi derecho” (Gide 2007, 171). Estas son las preguntas latentes en el proyecto de apropiación: ¿podría Michel haber sobrepasado su derecho?, ¿hasta dónde van sus derechos?, ¿qué puede y qué no puede Michel? Estos cuestionamientos son un eco singular de la gran pregunta que formula Nietzsche, y que Gide recuerda en su conferencia sobre Dostoyevski:

Pero desde Nietzsche, con Nietzsche, ha emergido una nueva pregunta, una pregunta totalmente distinta de las otras, [...] pregunta que comporta también su angustia, una angustia que condujo a Nietzsche a la locura. Esa pregunta es: “¿Qué puede el hombre? ¿Qué puede un hombre?”

[...]

Esta pregunta es propiamente la pregunta del ateo, y Dostoyevski lo comprendió admirablemente: es la negación de Dios, que fatalmente implica la afirmación del hombre: “¿No hay Dios? Pero entonces..., entonces todo está permitido”. Leemos estas palabras en *Los endemoniados*. Volveremos a encontrarlas en *Los Karamazov*. Si Dios existe, todo depende de Él y nada puedo fuera de su voluntad. Si no existe, todo depende de mí y estoy obligado a afirmar mi independencia. ¿Cómo afirmar su independencia? Aquí comienza la angustia. Todo está permitido. ¿Pero, qué? ¡Todo! (Gide 1923, 230-232)

¿Por qué esta pregunta se vuelve acuciante para Michel?, ¿en qué puede ser semejante la situación descrita por Dostoyevski a la que padece el héroe de Gide? Creo que es posible responder a esta pregunta si aducimos que Michel es un hombre para quien Dios deja de existir. Dios muere para Michel, en un acto singular de rechazo. Estando aún enfermo, pero habiendo encontrado ya las primeras luces hacia la vida y el restablecimiento de su salud, Michel rechaza la invitación de su esposa a que acoja a Dios en su vida y ruegue a Él por su salud. La muerte de Dios, como indica Nietzsche en *La gaya ciencia*, es un acontecimiento que marca el destino de nuestra época. En un fragmento póstumo de 1885, Nietzsche vincula de nuevo directamente la muerte de Dios con el problema de la moral y, específicamente, del inmoralismo:

El gran peligro no es el pesimismo (una forma de hedonismo), la contabilización de placer y displacer y el cálculo de si acaso la vida

humana implica un excedente de sentimientos de displacer. ¡Sino la *falta de sentido* de todo acontecer! La interpretación moral ha caducado junto con la interpretación religiosa [...] Pero la verdadera gran angustia es: *el mundo ya no tiene ningún sentido*. En qué medida con “Dios” ha caducado también toda la moral hasta ahora existente: se sostenían mutuamente. Yo traigo una nueva interpretación “inmoral”, en relación con la cual nuestra moral anterior aparece como un caso particular. Dicho en términos particulares: Dios ha sido refutado, el diablo no. (Nietzsche 1992, 18)

El drama de Michel no es, siguiendo a Nietzsche, el de un individuo que reniega de Dios, sino el de un mundo en el que Dios ha sido refutado. En este sentido, vale para Michel la misma conclusión planteada para las novelas de Dostoyevski: todo está permitido. Al estarlo, la puerta a la angustia se abre también de par en par. El nihilismo, “el más inquietante de todos los huéspedes (2[127] otoño 1885 - otoño 1886)” (Nietzsche 1922, 22) que toca a la puerta, más que un estado, es el *pathos* del hombre que sucumbe a la angustia de habérselo podido permitir todo.

De ahí la última y desoladora demanda que le hace Michel a sus amigos: “dadme razones para ser [...] yo ya no sé encontrarlas” (Gide 2007, 171). La dificultad de Michel se traduce, en último instancia, como la imposibilidad de orientarse en la existencia. En términos de la analítica existencial, podemos decir que, habiendo abandonado la interpretación dominante, habiendo puesto radicalmente en cuestión la conformidad constitutiva del *uno*, Michel pierde también la capacidad, la competencia, para responder a la cuestionabilidad inherente de su existencia: ¿para qué vivir? No lo sabe. Pero lo que desconoce Michel no es el contenido discursivo de una respuesta, de una réplica, sino la posibilidad de realizarla, de poner en movimiento su ser. Su inmovilidad es el destino de un hombre que ha perdido al otro. El estado de apatía en el que se sume al final es una expresión patética de esta pérdida radical. El “¿para qué?” final, descubre

Michel, solo se realiza en el vínculo con un “¿con quién?”. Ya no está Marceline, ha muerto. El ser de Michel se ha quebrado bajo el imperativo de goce de la doctrina inmoralista.

Obras citadas

- Gide, André. 1923. *Dostoïevsky*. Paris: Librairie Plon.
- Gide, André. 2007. *El inmoralista*. Madrid: Cátedra.
- Gómez Dávila, Nicolás. 2005. *Escolios a un texto implícito*. Bogotá: Villegas Editores.
- Heidegger, Martin. 1998. *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Holdheim, William W. 1957. “The young Gide’s reaction to Nietzsche”. *Modern Language Association* 72: 534-544.
- Montesquieu, Charles. 1962. *Grandeza y decadencia de los romanos*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Nietzsche, Friedrich. 1985. *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, Friedrich. 1992. *Fragmentos póstumos*. Bogotá: Norma.
- Nietzsche, Friedrich. 1993a. *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, Friedrich. 1993b. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- Pensom, Roger. 1989. “Narrative structure and authenticity in *L’Immoraliste*”. *Modern Language Review* 84: 834-841.
- Schlötke-Schröer, Charlotte. 1961. “Zur französischen Literatur entre les deux guerres: Problematik von existenz und pathos”. *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur* 71: 206-230.
- Vélez López, Germán Darío. 2010-2011. “La analítica existencial como posible guía para una hermenéutica literaria”. *Cuadernos de Filosofía* 28-29: 37-53.