

APÉNDICE VII

JEAN BAROIS DE ROGER MARTIN DU GARD:

¿LA VIDA DE UN HOMBRE SITUADO EN UN PERÍODO DE LA HISTORIA O LA HISTORIA DE UN PERÍODO A TRAVÉS DE LA VIDA DE UN HOMBRE?

A diferencia de otros autores que prefieren el año 1910, año de la imposición del juramento antimodernista, como el que marca el término de la crisis modernista, nosotros hemos propuesto 1914, el de la muerte de Pío X y del inicio de la Primera Guerra Mundial. Un año antes, Roger Martin du Gard (1881-1958), futuro Premio Nobel de literatura (1937), publicaba la novela *Jean Barois* objeto de este apéndice y que versa en su primera parte sobre esa crisis sin nombrarla. Antes de entrar de lleno en ella, nos parece conveniente decir algunas palabras sobre otra novela a la que calificaremos más adelante como *expresión* del modernismo.

EL SANTO (1905) DE ANTONIO FOGAZZARO Y JEAN BAROIS (1913) DE ROGER MARTIN DU GARD

El santo (1905) de Antonio Fogazzaro (1842-1911), autor italiano de prestigio convencido de la verdad de las teorías evolucionistas después de haber leído *El origen de las especies* de Darwin, es probablemente la novela de mayor fama surgida en el tiempo y en el medio de la crisis modernista. Constituye la tercera entrega de una tetralogía –saga de los Maironi– en la que le han antecedido *Pequeño mundo antiguo* (1896) y *Pequeño mundo moderno* (1900). En esta segunda, de la que *Pequeño mundo moderno* (1900) es una continuación, el protagonista Piero Maironi, quien está casado con una enferma mental, experimenta una fuerte atracción hacia Jeanne Dessalle, una mujer cosmopolita, culta, hermosa y adinerada, con la que tiene una intensa relación. Sin embargo, cuando muere su esposa, Piero, arrepentido, opta por una vida ascética que se orientará a nada menos que la reforma de la Iglesia católica.

En *El santo* encontramos a Piero Maironi llevando una vida de oración y penitencia como hermano lego en la abadía benedictina de Subiaco,

donde ha tomado el nombre de Benedetto. Ha leído las Sagradas Escrituras y a los padres de la Iglesia. Está dedicado a hacer el bien y tiene ya fama de santo. En la abadía se reencuentra con Jeanne Dassalle, quien ha enviudado y esperaba reanudar su relación con Piero, pero esto ya no es posible dado el nuevo talante de éste.

Piero (Benedetto) sabe que la Iglesia constituye la vía de salvación y que el papa es el sucesor de Pedro, pero también es consciente de un conjunto de fallas y deficiencias en el seno de la misma. Esto último le lleva a emprender un viaje a Roma para intentar convencer al papa de la necesidad de emprender reformas radicales en el interior de la Iglesia. Lo que encuentra es oposición y resistencia de parte tanto de conservadores como de liberales. Enfermo y decepcionado, muere en la compañía de un amigo y de Jeanne.

En el ámbito literario, *El santo* fue objeto de buena acogida, no así en el eclesiástico. (Fue nombrada, como hemos dicho en el primer estudio, “la *Divina comedia* del modernismo”).¹ De manera semejante a la de su personaje, Fogazzaro fue criticado tanto por conservadores como por liberales, y el año siguiente al de la publicación del libro éste fue colocado en el *Índice* de libros prohibidos. Fogazzaro, siempre tratando de ser un buen hijo de la Iglesia, se retractó públicamente de todo lo que se le achacaba como erróneo. Empero —de nueva cuenta, como su personaje— continuó pensando que era necesaria una profunda renovación de la Institución.

En 1910 publicó la cuarta y última entrega de la tetralogía, *Leila* (la última de sus novelas publicadas durante su vida). En ella pretendió exponer de manera clara sus ideas relativas a la renovación requerida por la Iglesia. Volvió a encontrar rechazo tanto de los sectores conservadores tradicionalistas como de los progresistas. Como el protagonista de *El santo*, murió decepcionado y enfermo en 1911.

En tres ocasiones (en sólo dos breves párrafos) hemos encontrado la oportunidad para comentar los paralelismos entre el personaje Maironi/Benedetto y el autor Fogazzaro. A nuestro juicio, no puede tratarse de coincidencias, y la pregunta que procede es: ¿quién sigue a quién? En cualquier caso, el viaje a Roma en la vida de Maironi/Benedetto parece corresponder a la escritura de *El santo* en la de Fogazzaro, quien quiso ser siempre, como hemos apuntado, un fiel hijo de la Iglesia y servirla —y, conjeturamos, contribuir a su renovación— con los recursos literarios a su disposición. En 1920 fue publicada póstumamente *La parola di don Giuseppe Flores* en la que sus ideas quedaron expuestas con gran claridad.

¹ Maurilio Guasco, *El modernismo. Los hechos, las ideas, los personajes*, p. 97.

Nos hemos detenido a describir someramente *El santo* de Antonio Fogarazzo porque, además del interés que tiene en sí misma, nos ofrece un punto de comparación en relación con *Jean Barois* (1913) de Roger Martin du Gard (1881-1958). Ésta es menos famosa que *El santo* y su autor es tal vez menos conocido que Fogazzaro, a pesar de que recibió en 1937 el Premio Nobel de literatura. Pero para nuestros propósitos resulta mucho más interesante en relación con la crisis modernista y los debates que en ella se dieron. En tanto que *El santo* es más *expresión* del modernismo —encontramos ahí planteadas las mismas cuestiones que ocupaban la atención de Alfred Loisy y de George Tyrell, por ejemplo—, que una novela *sobre* el modernismo, la primera parte de *Jean Barois* es manifiestamente esto segundo (y de alguna manera también lo es la tercera). *El santo* es *res gestae*; *Jean Barois*, *narratio rerum gestarum* en forma de novela. En la segunda, du Gard observa —¿a través de las observaciones de los protagonistas de su novela?— los asuntos que son tema de la primera. Y nosotros observamos estas observaciones. Como siempre, observaciones de observaciones de observaciones; interpretaciones de interpretaciones de interpretaciones... Vemos así aquí, en la contraposición de estas dos novelas clásicas relativas en relación con la crisis modernista, puestas sobre la mesa varias cuestiones centrales de la teoría crítica de la historia (en el sentido de Arthur Danto), entre ellas las siguientes: a) la relativa a los niveles de observación; b) la concerniente a la dialéctica de la representación (como expuesta por Paul Ricoeur en la segunda parte de *МНО*: la reintroducción en la práctica historiográfica de la representación operación a manera de representación objeto); c) la de la historización de la práctica historiográfica; d) la de las relaciones entre historia y ficción; e) la naturaleza de la novela histórica; y f) aquello que Ricoeur denomina “historización del relato de ficción”. Las novelas son, por supuesto, también comparables en términos literarios, sin que pueda o deba emerger de esta comparación un juicio de valor. A la sencillez del discurso de *El santo* corresponde el vanguardismo formal de *Jean Barois*, que en este sentido se encuentra en la compañía de porciones de *Ulises* de James Joyce y aun en la del *Fausto* de Johann Wolfgang von Goethe. (Estas obras tienen en común el empleo en la escritura de la novela del recurso del género del drama teatral para hacer privilegiar el diálogo. En adición a esto, *Jean Barois* hace uso de los géneros tales como el epistolar, la relación de flujos de conciencias, un diario e incluso del discurso histórico). *Jean Barois* fue escrita entre los años 1910 (el de la imposición del juramento antimodernista por el papa Pío X) y 1913.

ROGER MARTIN DU GARD, ANDRÉ GIDE Y MARCEL HÉBERT

Roger Martin du Gard leyó a los 17 años de edad *La guerra y la paz* de León Tolstoi y la experiencia marcó toda su vida. Su obra maestra, *Les Thibault*, una saga familiar –que los franceses nombran *roman fleuve*; esto es “novelario”– conformada por once volúmenes escritos entre 1922 y 1940, muestra claramente esta influencia. En adición a *Jean Barois* y *Les Thibault*, Du Gard escribió algunas obras de teatro y al morir dejó inconclusa la novela *Souvenirs du Lieutenant-Colonel De Maumort* en la que llevaba trabajando 17 años, en la que también puede apreciarse la influencia de *La guerra y la paz*. Du Gard fue formado en el ámbito de las ciencias históricas y obtuvo un grado académico de la École des Chartes como archivista-paleógrafo.

Jean Barois fue publicada gracias a una recomendación del escritor André Gide, amigo de toda la vida de Du Gard y también receptor (en 1947) del premio Nobel de literatura. (Du Gard estuvo junto al lecho de Gide cuando éste falleció en 1951; la correspondencia entre ambos fue publicada diez años más tarde). Otra figura de gran importancia en relación con *Jean Barois* –decisiva, realmente– fue el sacerdote modernista Marcel Hébert (1851-1916),² a quien el libro fue dedicado y que en él es representado en gran medida por el personaje del sacerdote suizo Hermann Schertz y también por el propio Barois. Fue Hébert quien introdujo a Du Gard al pensamiento modernista, en concreto a la “componenda simblista”, y quien lo acompañó a lo largo del proceso de escritura de *Jean Barois*. Hébert fue siempre para Du Gard un modelo de ejemplaridad en el vivir, aunque se apartó de su pensamiento en algunos aspectos importantes, de manera que en la dedicatoria a *Jean Barois* escribió: “Su sensibilidad religiosa habrá de ser herida por ciertas tendencias de este libro. Ya lo sé [...]”.³

En nuestro primer estudio presentamos una conocida tipología de los autores modernistas, según la cual son caracterizados como de izquierda (los avances en las ciencias de la naturaleza y/o las históricas desacreditan las enseñanzas tradicionales del magisterio), centro (dichos avances hacen indispensable la reformulación profunda de esas enseñanzas) o derecha (dichos avances son conciliables con esas enseñanzas sin que para ello requieran una reformulación profunda). En relación con esta tipología hay que ubicar a Hébert entre los modernistas de izquierda. En 1901 fue cesado de su puesto

² Una excelente semblanza de Marcel Hébert debida a C. J. T. Talar es “An Ideal Modernist”.

³ Roger Martin Du Gard, *Jean Barois*, p. 7. En adelante indicamos en el cuerpo del texto las referencias a las páginas de la edición que se especifica en la bibliohemerografía.

de director de la École Fénelon debido a la publicación dos años antes de su libro *Souvenirs d'Assise* (1899), cuyos contenidos eran abiertamente incompatibles con la fe católica tradicional. Su rompimiento definitivo con la Iglesia tuvo lugar en 1903. Para Hébert lo fundamental era el *sentimiento religioso* connatural a la conciencia humana, y el proceso de su evolución desde una fe en lo sobrenatural y en un Dios personal a una “fe natural”. Tras su salida de la Iglesia, Hébert se convirtió en un activista social (al amparo del Partido Obrero Belga) y en un promotor de lo que nombraba “religión de la conciencia humana”. Falleció en 1916.

Aunque *Jean Barois* es ostensiblemente el relato de la vida de su personaje, describe las discusiones y los procesos vividos en Francia en relación con los temas religiosos y el “*affaire Dreyfus*”, justamente durante las décadas de la crisis modernista.⁴ Así, puede ser considerada como una novela histórica, aunque es mucho más que eso. (Y, como habremos de decir más tarde, es “des-historizada” en su tercera parte). Se encuentra estructurada en tres partes (que no portan nombres) y que corresponden a: a) el abandono de la religión; b) La revista *Le Semeur* y el “*affaire Dreyfus*”; y c) el retorno a la religión. De éstas, la que más nos interesa, a diferencia de muchos comentaristas que centran su atención en la segunda,⁵ es la primera, seguida de la tercera.

LA PRIMERA PARTE: EL ABANDONO DE LA RELIGIÓN (1878-1895)

Dado el hecho de que *Jean Barois* puede resultar un libro difícil de conseguir y al querer proporcionar un marco en relación con el cual puedan contextualizarse los comentarios que siguen, reproducimos el índice de la primera parte del libro⁶, toda vez que, por lo demás, ofrece una visión sintética del argumento:

⁴ Así nos ha parecido a nosotros (o, quizá, así la hemos leído y empleado). Se ha defendido también el punto de vista contrario: que de lo que se trata es de la vida de un hombre y que el autor echa mano de la historia para brindar un contexto. Éste es el modo de pensar, por ejemplo, de David L. Schalk (*Roger Martin Du Gard. The Novelist and History*, p. 39), de Brian Pocknell (*Realism in the Works of Martin Du Gard*, pp. 47-48, citado en de David L. Schalk, *Roger Martin Du Gard. The Novelist and History*, p. 39) y Réjean Robidoux (*Martin Du Gard et la religion*, p. 118; también citado en David L. Schalk, *Roger Martin Du Gard. The Novelist and History*, p. 39).

⁵ Puede constatarse que en la literatura sobre la novela, ésta es con más frecuencia caracterizada como una cuyo tema es el caso Dreyfus que una que versa sobre la crisis modernista.

⁶ Según aparece en la p. 333 de la edición de referencia. Lo correspondiente a las partes segunda y tercera aparece en las pp. 334 y 334-335, respectivamente.

EL GUSTO DE VIVIR

1. El doctor y su madre en la cabecera de Juan
2. El doctor decide a Juan a “querer vivir”
3. Muerte de Mme. Barois
4. Juan consulta al cura Jozierz sobre sus primeras dudas
5. Juan y Cécile, niños

EL COMPROMISO SIMBOLISTA

1. Carta de Juan sobre su vida de estudiante en París
2. Pláticas de Juan con el cura Schertz sobre las dificultades de la religión católica
3. Carta de Juan al cura Schertz, dos años después

EL ESLABÓN

1. Juan recibe malas noticias del doctor
2. Regreso de Juan a Buis para la muerte de su padre
3. Carta del cura Schertz, refiriéndose al noviazgo de Juan

LA CADENA

1. Juan, después de dos años de casamiento, expone al cura Schertz su evolución irreligiosa
2. La novena de Notre-Dame des Victoires
3. Nota de Juan sobre las mujeres
4. Paseo con el cura Joziers: el casamiento y la fe

LA RUPTURA

1. Lección sobre el “transformismo”, profesada en el colegio Venceslas
2. Escena entre Cécile y Juan, sobre el congreso del libre pensamiento
3. Escena entre Mme. Pasquelin, Cécile y Juan, referente a la renuncia de Juan
4. En el Congreso de Londres: “Causas del trastorno general de la fe”
5. Reparición de Juan en Buis después del nacimiento de su hija
6. Última discusión entre Cécile y Juan
7. Carta del escribano, consagrando la ruptura

La historia se inicia en 1878 en el pueblo de Buis-la Dame (Oise) cuando conocemos al niño Jean Barois de doce años de edad, enfermo —uno supone que de tuberculosis o de una anemia que puede conducir a ella, lo que queda confirmado hacia el final de la novela (p. 295)—; a su padre, médico que ha abandonado las prácticas religiosas; a la madre de éste; y a madame Pasquelin, madrina de Jean (cuya hija, Cécile, será después esposa de éste). A los pocos días, muere la abuela de Jean. Tres años después, encontramos al joven Jean conversando con el padre Joziers, un sacerdote joven, entusiasta, conservador. El momento central de la conversación tiene lugar cuando Jean, con preocupación, pregunta al sacerdote. “¿Señor cura [...], ¿[q]ué son exactamente los librepensadores?” (p. 18). La respuesta viene dada en un tono de seguridad y triunfalismo:

¿Los librepensadores? Lo más a menudo son unos ingenuos que se imaginan que podemos pensar *libremente*. ¡Pensar libremente! Solamente los locos piensan libremente. (Riendo). ¿Soy libre, acaso de pensar que cinco y cinco son once? ¿O que el artículo masculino se coloca delante del sustantivo femenino? ¡Vamos! En todo hay reglas, en gramática, en matemáticas... Los librepensadores creen *prescindir de reglas*; pero ningún ser viviente puede desarrollarse, si no está unido a algún punto sólido. Para caminar hace falta un suelo firme. Para pensar se necesitan principios estables, verdades comprobables, que la religión es la *única* en poseer (pp. 18-19).

Jean le manifiesta a Joziers que se siente propenso a hacerse librepensador. Le expone ciertas dificultades que su fe enfrenta (especialmente la de la existencia del mal) y las respuestas del sacerdote le decepcionan. La conclusión de éste es que el muchacho tiene una “tendencia *demasiado pronunciada* a la reflexión” (p. 21).

En el capítulo (o segmento) intitulado “El compromiso simbolista” (entiéndase “la componenda simbolista”), que es clave para nuestros intereses, tiene lugar algún tiempo después en París, en la casa del doctor Barois, una conversación entre Jean y el sacerdote modernista. Aquél le comenta a éste que la profesión de su padre es peligrosa para la fe por todo el sufrimiento que un médico tiene que presenciar. “¿Qué concepto puede formarse de Dios?” pregunta (p. 29). Schertz reconoce que el problema del mal es formidable y no pretende ofrecer ninguna respuesta. Enseguida Jean se queja de quienes, en nombre de la religión, critican a su padre por no practicarla, siendo que es un hombre noble y bueno. Schertz comenta que eso sucede porque no lo comprenden, lo que sorprende a Jean, quien manifiesta que pensaba que el sacerdote, por serlo, también debía condenar a su padre. El parecer de Schertz es que hay hombres que no creen y que sin embargo son tan grandes como el

mejor sacerdote. En este tiempo, Jean ha entrado en contacto con las ciencias modernas, tanto históricas como de la naturaleza.

Unos días después tiene lugar otra conversación entre Jean y Schertz, esta vez en la habitación del sacerdote en una pensión familiar. Jean ha acudido allí atormentado por las dudas que a su fe le surgen por sus estudios en la Sorbona. “¡No la fe! Sino esa fe *receptiva* de los niños: ¡no es lo mismo!” , responde Schertz (p. 33). Jean expone sus dificultades:

Me encuentro dividido entre tendencias que se contradicen. Un desequilibrio atroz, tanto más doloroso, cuanto que he conocido la calma, la fe serena, el buen fuego interior... Le juro que no he hecho nada para llegar a este punto: al contrario. Mucho tiempo negué a mi razón el derecho de aplicarse a estas cuestiones. Pero, ahora, ya no puedo más. Las objeciones se amontonan a mi alrededor; casi cada día encuentro una nueva. De grado o por fuerza he tenido que darme cuenta de que no hay un solo punto de la doctrina católica que hoy no plantee innumerables contradicciones... (Sacando del bolsillo un fascículo de revista.) Mire, ¿conoce esto? Un artículo de Brunois: “Las relaciones de la razón y de la fe”. (Además negativo de Schertz). Llegó a mis manos, por casualidad, no hace mucho. Hasta entonces no tenía ninguna idea de lo que podía ser la exégesis moderna, no sospechaba lo que eran los ataques de la crítica histórica... ¡Qué revelación!

Ahí aprendí, por primera vez, cosas como éstas: Que los Evangelios fueron redactados entre los años 65 y 100 después de Jesucristo, y que, por consiguiente, la Iglesia se fundó, existió, podría existir, sin ellos. ¡Más de sesenta años después de Cristo! Como si en nuestros días, sin un solo documento escrito, con la ayuda de recuerdos y de vagos testimonios se quisiera consignar los actos y las palabras de Napoleón... ¡Y ése es el libro fundamental, cuya exactitud no debe poner en duda ningún católico!

(Dando vuelta a unas páginas.) Que Jesús nunca se creyó Dios, ni profeta, ni fundador de religión, sino al final de su vida exaltado por la credulidad de sus discípulos...

Que se tardó mucho en edificar y precisar el dogma de la Trinidad, y que se necesitaron muchas reuniones de concilios para fijar la doble naturaleza de Cristo, tener en cuenta su humanidad y su divinidad... En suma: que se necesitaron años de controversias para construir ese dogma y referirlo con alguna verosimilitud a palabras pronunciadas por Jesús; ¡en tanto que en el catecismo nos enseñan ese dogma de la Trinidad. Desde las primeras lecciones, como una verdad revelada por el propio Jesús, y tan clara, que jamás fue contradicha por nadie!

(Otras páginas) ¡Y esto! La inmaculada concepción... ¡Una invención casi reciente! ¡Que sólo nació en el siglo XII, en el cerebro místico de dos monjes ingleses! ¡Que no fue discutida ni formulada sino en el siglo XIII! Cuyo único punto de partida es

el error grosero de no sé que traductor griego, que sin razón utilizó la palabra griega *παρθένος*, muchacha, para traducir la antigua palabra hebrea que calificaba a María de *mujer joven*...⁷

¿Sonríe usted? ¿Sabía todo esto? (Decepcionado). [...] ¿Todo el saber moderno está, pues, en contradicción absoluta con nuestra fe? (pp. 33-34).

Scertz pregunta a Jean si no ha tratado estos asuntos con el sacerdote Joziens, a lo que aquél responde que sí pero que no ha obtenido respuestas satisfactorias. Jean, con todo y sus dudas, se siente católico “hasta los tuétanos” y manifiesta que si llegara a perder la fe su vida entera se tornaría absurda. A la pregunta de Schertz sobre si aún hay días en los que puede acercarse a Dios, responde: “No sé como decirle... En realidad, no tengo verdaderamente la impresión de que me aparto de Dios... ni siquiera cuando dudo de Él... (Sonriendo.) No puedo explicarle” (p. 35). Pero Schertz sí puede explicarlo:

Vemos, para resumir: por una parte, su *razón*, que choca con puntos de dogma y que se niega a aceptarlos; y, por otra parte, su *sensibilidad religiosa*, vivaz, muy vivaz, que ha probado a Dios, si decirse puede, y que ya no puede pasarse sin Él (pp. 35-36).

Jean confirma que en efecto es así y Schertz le informa que es lo que él también experimenta desde que estaba en el seminario, que desde que descubrió las ciencias ya no le es posible no juzgar, que recurrió a retiros y a consultas con otros sacerdotes, que se dedicó a estudiar y que al comparar los argumentos de los adversarios de la Iglesia con los de los apologistas de ésta, la balanza se inclina inexorablemente a favor de los primeros:

¿En quién, a pesar suyo, tener confianza? La actitud de Roma es verdaderamente incomprensible; hay que estudiarla de cerca para convencerse. Ataca a la ciencia moderna ignorando todos los hechos actuales. Ignora hasta el método más elemental; es imposible discutir. Por eso mismo, queriendo sostener demasiado, hace que toda su tesis sea insostenible. Necesité dos años de trabajo para adquirir esa convicción, pero no lo lamento: gracias a esos años de trabajo reconquisté para siempre la paz interior (p. 37).

Lo que Schertz ha descubierto es que el sentimiento religioso está conformado por dos elementos de naturaleza muy distinta: el sentimiento

⁷ Aquí Barois/Du Gard incurre en el error, un tanto común, de confundir la *concepción inmaculada de María* con la *concepción y el nacimiento virginales de Jesús*. Se nombra el primer asunto y se hace referencia al segundo.

religioso en su pureza, que es la alianza con lo divino, las relaciones íntimas y privadas que las personas mantienen con Dios, y el elemento dogmático, esto es, las afirmaciones teóricas sobre Dios que son del orden de lo cultural.

Ante la resistencia de Jean a aceptar que la religión se encuentre sujeta “a la moda”, Schertz sostiene que, si no a la moda, sí al desarrollo moral de la humanidad, y que las creencias humanas están sujetas a las leyes de la evolución, que aun cuando las creencias de los hombres tuvieran un origen divino, necesariamente tienen un componente humano. Añade que es hasta entonces cuando se ha comenzado a aceptar —se entiende que en el campo católico— el carácter figurativo o simbólico de algunos relatos bíblicos. Pero esto debe ser generalizado:

Ese modo de llamar honradamente *símbolo* lo que es manifiestamente simbólico, es lo que conviene a gente como usted y yo. Pero hay que aplicarlo, no como los ortodoxos [esto es, los tradicionalistas], que lo hacen de mal grado y sólo en cuanto leyendas verdaderamente groseras; hay que aplicarlo a todos los hechos afirmados por la religión, *pues esos hechos son inaceptables para la razón moderna*. Así tiene usted la solución a todas la dificultades (p. 38).

Es en esto en lo que consiste “el compromiso simbolista”, o sea “la componenda simbolista”. Schertz hace un pronóstico que de haberse cumplido daría la razón a quienes sostienen que después del Concilio Vaticano II “todos somos modernistas”: “Por lo demás, debe estar persuadido, querido amigo, que antes de pocos años, todos los teólogos instruídos llegarán a eso; y se sorprenderán que los católicos del siglo XIX pudieran durante tanto tiempo aceptar el sentido literal de todos esos relatos poéticos” (p. 39). Jean objeta que “un hecho es un hecho” y que “los dogmas son verdaderos o no son nada”. Schertz responde: “Hay que aplicarse en ver la verdad, no del hecho en sí [esto es, del enunciado literalmente considerado] sino en la significación moral de ese hecho... Puede aceptarse el sentido fundamental que encierra el misterio de la Encarnación, o el de la Resurrección, sin que por ello se admita que son acontecimientos auténticos, históricamente exactos [...]” (p. 39).

Otros dos ejemplos proporcionados por Schertz:

Cuando estoy arrodillado ante esta cruz y siento subir, de lo más profundo de mi ser, como una ola, ese amor por Jesús, y que mi boca pronuncia: *Mi salvador*, le aseguro que no es porque pienso en el dogma místico de la Redención, al modo de un niño que va al catecismo... No... Sino que considero inmensamente lo que Jesús hizo por la humanidad: todo cuanto es verdaderamente bueno en el hombre de hoy, todo lo que promete florecer en el hombre de mañana, viene de él. Y entonces

me inclino, satisfecha toda razón, ante *nuestro salvador*, ante aquel que es el símbolo del sacrificio y del desinterés; ante el Dolor [*sic*] aceptado, que hace puro al hombre.

Y cuando por la mañana, en el altar, hago mi comunión de cada día, que renueva mi fuerza y me levanta el corazón para todo el día, mi sentimiento es tan intenso, que para mí es como la Presencia real de Dios. Sin embargo, la Eucaristía no es más que un símbolo, el símbolo de la acción sensible y continua de Dios sobre mi alma; pero mi alma llama a esa acción, y la busca, casi ávidamente! (p. 39).

Más adelante en el relato, explicará a Jean en una carta que en una ocasión en la que él y Cécile, estando ya casados, comulgaron juntos: “Al arrodillarse, usted al lado de ella, cada uno pensaba en el fondo una cosa diferente: ella, en la carne resucitada de Cristo; usted, en el símbolo de amor sobrehumano de los hombres. Y de pronto, tan elevados son vuestros sentimientos, que una misma intensidad de emoción los exalta: los mezcla y ya no hay ninguna separación entre vuestras dos almas” (p. 57). Como se aprecia, los dos términos fundamentales en el discurso de Schertz son *símbolo* y *sentimiento*. En relación con todo esto, debemos repetir aquí lo ya dicho en el primer estudio: que este “compromiso simbolista” no coincide con el dispositivo hermenéutico propuesto en el segundo estudio por más que las expresiones “sentido profundo” (ahí empleada por nosotros) y “sentido fundamental” (en labios del personaje Schertz) parezcan equivalentes.

Un poco más tarde ese mismo día, al caminar por la calle, Jean y Schertz reanudan su conversación. Jean le pregunta a éste el caso que podría tener seguir practicando la religión si sólo tiene una importancia figurativa. Schertz le responde que sería insensato no practicarla, ya que una religión practicada es “una fuente de agua viva” y que hay que practicarla como si fuera en todo verdadera porque lo es, sólo que “en profundidad”. A otra pregunta de Jean, responde que las fórmulas son necesarias, porque es por medio de ellas que lo divino penetra en las existencias humanas, aunque aclara “que cada cual, *según su estado de su conciencia*, haga de ellas la interpretación apropiada, y las utilice según sus necesidades” (p. 41). Nosotros observamos que ha hecho su aparición un tercer término clave: *interpretación*. Jean comenta que entonces da lo mismo permanecer en el catolicismo que “pasarse al protestantismo”. No es así, le responde Schertz; la razón que tiene para ello es que el protestantismo es “individualista y finalmente anarquista”, no conforme a la naturaleza humana que es, como el catolicismo, organizada, social y comunitaria. Jean le objeta que su actitud sí es individualista, pero Schertz lo niega con vehemencia: “De ningún modo. Elegir sus símbolos según su desarrollo personal, sí; pero recordando siempre que lo que para

nosotros es símbolo tiene su equivalente en las fórmulas más populares. Y así quedamos vinculados a todos los demás” (p. 41). Schertz ha convencido en alguna medida a Jean; en efecto, al entrar éste más tarde a la Sorbona reflexiona:

[...] me doy cuenta de que no conozco ni jota de todo eso... Es el gran punto: *saber*... Tengo que estudiar eso... Los dogmas... De ellos sólo he retenido el lado exterior, cultural. El cura [Schertz] siempre habla del fondo, del fondo que está bajo la forma... La forma, hasta ahora, me ocultó el fondo... Profundizar hasta el punto en que el sentido del dogma y las exigencias de la razón son conciliables, eso es... Es la única posibilidad de equilibrio que me queda... (p. 42).

“Equilibrio” es una palabra espléndida en este contexto; se trata, como se dice explícitamente, del equilibrio entre “el sentido del dogma” (y, más ampliamente, de los contenidos de la fe) y “las exigencias de la razón”. Como sucedió históricamente en los casos de Loisy y de Hébert (quienes no pudieron continuar perteneciendo a la Iglesia), en el caso de Jean se trata de un equilibrio *inestable*.

Dos años después, Jean le escribe a Schertz (quien ha regresado a sus labores de profesor de química biológica en el Instituto Católico de Berna). Le informa que, por razones de salud, su padre ha tenido que abandonar sus consultas y que él avanza en los estudios tanto de las ciencias naturales como de la medicina, encontrándose mucho más atraído por los primeros que por los segundos. Transcurren unos meses, durante los cuales el doctor Barois ha dejado París para ir a vivir a Buis-la Dame. Jean recibe una carta de su madrina, madame Pasquelin, en la que le informa que su padre se encuentra en un estado delicado de salud y que ella busca que regrese a las prácticas religiosas, para lo cual solicita que la apoye en las cartas que le escriba. Le informa también que Cécile se encuentra bien.

La mención de Cécile tiene el efecto de precipitar una importante decisión en Jean. Él ha venido sosteniendo relaciones en París con una muchacha de nombre Huguette y ahora ve con claridad que ama a Cécile y que terminará su relación con Huguette. Poco después Jean se encuentra en Buis-la-Dame donde su padre está a punto de morir. Hacia el fin, el doctor Barois decide confesarse y un día después comulgan juntos él, Jean, Cécile y madame Pasquelin. (Ésta es la comunión que fue objeto en una carta de los comentarios del padre Schertz a los que antes nos hemos referido). Pese a todo, el doctor Barois, próximo a la muerte, le confía a su hijo —“con mirada en la lejanía, algo temeroso”— que, por más que se diga, lo que pueda haber después de la muerte es una incógnita terrible.

Jean ha consultado por carta a Schertz sobre la procedencia de su matrimonio con Cécile, ya que ella cree ingenuamente y él en aquel equilibrio entre fe y razón posibilitado por la componenda simbolista. Schertz le responde que no ve ningún obstáculo para el matrimonio, pero advierte a Jean que no deberá explicarle a Cécile la forma en la que él cree porque ella no la comprendería.

Dos años después, Jean le escribe a Schertz y le informa, entre otras varias cosas, que ha dejado de creer:

La actitud que habíamos tomado [el “compromiso simbolista”] no podía ser definitiva. Ese terreno simbolista es muy resbaladizo; en él sólo puede hacerse un alto provisional. A fuerza de quitarle a la tradición católica todo lo que ya no puede satisfacer las exigencias de la conciencia moderna, acaba por no quedarle más nada. Desde el día en que se admite que se puede abandonar el sentido literal de los dogmas –¿y cómo no admitir ese abandono, si consentimos en reflexionar?– se legitiman al mismo tiempo todas las independencias de interpretaciones. El libre examen, el libre pensamiento enteramente. [...] Es jugar con el sentido tradicional de las palabras: es una escapatoria (p. 62).

(Podemos suponer que, paradójicamente, el magisterio de la Iglesia católica suscribiría esto tal cual). El “compromiso simbolista”, explica Jean, es un vínculo demasiado frágil entre el presente y el pasado. “¿Cómo –se pregunta– quedarse a mitad del camino de la manumisión?” (p. 62). Las razones podrían ser de índole sentimental o de presión social, pero no son válidas para quien piensa con independencia. Ha llegado a “la negación definitiva”.

En la misma carta, informa a Schertz que ya es el segundo año en el que trabaja como profesor en el Collège Wenceslas, un colegio católico que, sin embargo, parece darle una total libertad de cátedra. La carta termina con una ironía: Jean le dice a Schertz que, a fin de cuentas, lo único que ha hecho es llevar a la práctica un pasaje del Evangelio de Lucas que cita un tanto libremente: “Nadie echa vino nuevo en cueros viejos; de otra manera el vino nuevo romperá los cueros...”. “Mas el vino nuevo en cueros nuevos se ha de echar, y lo uno y lo otro se completa” (p. 63). Schertz le responde que, como Jean bien sabe, se niega a ser un “creyente automático”, pero que ello no implica rechazar todo el catolicismo. Al efecto, cita a Renan: “Guardar del cristianismo todo lo que puede practicarse sin la fe en lo sobrenatural” (p. 64). Es así que a su juicio, la interpretación simbolista de los dogmas –“que concilia la tradición y la inteligencia contemporánea, y permite conservar la alta y estimada organización católica” (p. 64)– no es un momento intermedio entre una fe integrista y la increencia, sino uno de dos posibles

caminos abiertos a quien “deja de estar poseído por la fe integral”, siendo el otro “la anarquía moral, la ausencia completa de toda regla y medida” (p. 64). En una posdata le dice a Jean que ha leído incompleto el Evangelio, y que a continuación de lo que ha citado se encuentra el siguiente versículo fundamental: “Y ninguno que bebiere del añejo, quiere luego el nuevo; porque dice: El añejo es mejor” (p. 64). Por la carta de Schertz nos enteramos también de que el sacerdote Joziens ya no se encuentra en Buis-la-Dame porque ha sido enviado como misionero a Madagascar.

Jean responde en otra carta a Schertz que la posición de éste es insostenible, ya que la propia Iglesia católica expulsa de ella a quien la asume. Fundamenta esto con citas de la Constitución Dogmática *Dei Filius* del Concilio Vaticano I, de la que nos hemos ocupado en el primer estudio. De los cuatro pasajes citados, reproducimos los siguientes tres (con la redacción con la que aparecen en la traducción de la novela que hemos venido empleando):

Si alguien dice que no puede haber milagros, y que por consiguiente, que todos los relatos de milagros, aun los que contiene la Sagrada Escritura, deben ser relegados entre las fábulas o los mitos; o que los milagros jamás pueden conocerse con certeza, y que el origen de la religión cristiana no está válidamente probada por ellos: ¡sea anatema!

Si alguien dice que puede ocurrir que a veces, según el progreso de la ciencia, deba atribuirse a los dogmas propuestos por la Iglesia un sentido distinto al que entendió y entiende la Iglesia: ¡sea anatema!

Pues la doctrina de la fe que Dios reveló no fue entregada como una invención filosófica a los perfeccionamientos de la mente humana, sino que fue transmitida como un depósito divino a la Esposa de Cristo para que sea fielmente guardada e infaliblemente enseñada. Por eso debe siempre retenerse el sentido de los dogmas sagrados que la Santa Madre Iglesia ha determinado una vez por todas, y no apartarse jamás de ellos so pretexto y en nombre de una inteligencia superior a esos dogmas.

La carta de Jean a Schertz termina con este pronóstico: “Tarde o temprano, tengo la certeza, llegará usted a pensar como yo. Se dará cuenta de que sólo ha recorrido la mitad del trayecto hacia la luz, y, de un salto, hará lo demás” (p. 66).

En las páginas siguientes asistimos a tensiones entre Jean y Cécile originadas en la negativa de él a acompañarla a alguna práctica religiosa (acaba cediendo) y al deterioro en general de su relación por las diferencias en materia de religión, y a una visita del sacerdote Joziens, durante la cual Jean le participa que ya no es creyente. Ésta es una muestra de uno de sus diálogos:

EL CURA (sombrió).— Lo que lo han perdido son *sus estudios*... ¡El veneno del orgullo científico! ¡Ah, y a cuántos otros!... ¡A fuerza de entregarse al examen del mundo *material*, se ciegan hasta perder el sentido *sobrenatural*, y muy pronto la fe!

JUAN.— Es posible. Cuando empleamos diariamente métodos científicos, y experimentamos cuán aptos son para la investigación de la verdad, ¿cómo no nos veríamos arrastrados a aplicarlos a los problemas religiosos? (Tristemente). ¿Acaso es culpa mía que la fe resista mal un examen crítico?

EL CURA (vivamente).— ¡Ay! ¡Ya no sabe comprender sino con la inteligencia! ¡El examen crítico, la *razón*! ¿Acaso no es *con la ayuda de la razón* como los teólogos establecen las pruebas de la existencia de Dios y de la revelación?

JUAN (a media voz).— También con ella se les derriba...

EL CURA.— Pero cuando se me prueba, *a mí*, que mi razón no puede, ella sola, abarcar en su totalidad el misterio de los dogmas, ni todas las cosas del alma, ni la solución cristiana del problema de nuestros destinos; veo en ello *al contrario*, una prueba irrefutable de la Autoridad suprahumana que nos ha *revelado* la luz.

Podríamos reproducir páginas y páginas a este tenor, pero con esta muestra basta probablemente para comprender que se trata de dos posturas cada una invulnerable en su inmanencia e insostenible desde la perspectiva trascendente de la otra.

Asistimos después a una sesión de clase del curso de ciencias naturales que imparte Jean en el Collège Wenceslas (ya por cuarta ocasión). Al inicio de ella, es enterado de que el director de la institución le ha pedido a uno de los alumnos el cuaderno en el que toma los apuntes relativos al curso. Lo que Jean expone ese día es la continuación de una explicación sobre el origen de las especies. Apenas ha comenzado a exponer cuando entra al salón el sacerdote Miriel, director del Colegio. Estudiantes y profesor se ponen de pie, pero el director les dice que se sienten y explica que ha venido a devolver el cuaderno que había pedido prestado. Le pide a Jean que continúe su exposición como si él no se encontrara presente. Aquél no permite que la presencia del director le haga modificar su exposición, que está consagrada, primero, a recordar cómo las teorías de la evolución de Lamarck y de Darwin, pero sobre todo la del primero (la nombra “transformismo”),⁸ han explicado

⁸ En cuanto a esto, la historia demostró que Barois/Du Gard estaba equivocado; la teoría hoy y desde hace mucho tiempo tenida por correcta es la de Charles Darwin (propuesta también de manera independiente por Alfred Russel Wallace).

satisfactoriamente el origen de las especies. Después pasa a argumentar, de una manera más general, que el transformismo no sólo explica el origen de las especies, sino el de la vida y el de la evolución de la conciencia humana. “El mundo es; siempre ha sido, y no puede dejar de ser; *no ha podido* ser creado: lo inerte no existe” (p. 88).

Han quedado desplazadas la metafísica y la moral antiguas. Y, a este propósito, cita a Félix Le Dantec: “Para un transformista convencido, la mayoría de las cuestiones que se plantean naturalmente al espíritu humano cambian de sentido: y aun las hay que dejan de tener sentido” (p. 88).

El director se levanta para retirarse, pero antes de hacerlo, informa a los estudiantes que lo que Jean ha hecho es mostrar “el impecable ordenamiento del plan supremo” y los límites de la razón humana.

Continúan las tensiones entre Jean y Cécile. Aquél ha sido invitado a participar en un Congreso del Libre Pensamiento que se va a llevar a cabo en Londres y ésta y su madre se oponen a tal participación. Ha sido, además, invitado (por un tal M. L. Breil-Zoeger, que volverá a aparecer profusamente en las partes segunda y tercera de la novela).

El sacerdote Miriel recurre a madame Pasquelin para pedirle a Jean que modifique sus enseñanzas en el curso de ciencias naturales que imparte. Él se indigna por el procedimiento indirecto seguido por el director del colegio y presenta su renuncia.

Jean resuelve que asistirá al congreso en Londres. Cécile (en presencia de su madre) le dice (sollozando) que prefiere perderlo a vivir con un pagano. Él le responde que es decisión de ella y que lo piense un poco.

Poco después, Jean y Cécile se han separado para todo efecto práctico. Él ha ido a Londres para pasar en esa ciudad un tiempo largo. Ahí lo encontramos con Breil-Zoeger durante el desarrollo del Congreso. La novedad es que los temas de la conversación y de los escritos que preparan ya no son de las ciencias naturales, sino económicos, sociológicos y políticos. Estando Jean en Londres, le llega una carta de madame Pasquelin en la que le informa que es padre de una niña (que se llamará María). Él regresa a Buis-la-Dame, donde se produce otro desencuentro con su esposa: ella quiere que él esté presente en el bautismo de su hija y él se niega. Se produce la ruptura completa. Jean va a vivir a París, donde recibe una notificación de un notario que confirma los términos legales de la separación. Entre ellos está el acuerdo de que cuando María cumpla 18 años podrá pasar un año completo con su padre.

LA SEGUNDA PARTE: *LE SEMEUR* Y EL “*AFFAIRE DREYFUS*” (1895-¿1903? ¿1905?)

De manera semejante a como lo hicimos al inicio de nuestras consideraciones sobre la primera parte, reproducimos ahora el índice de la segunda parte del libro:

LE SEMEUR

1. Juan Barois anuncia a Breil-Zoeger que es definitivamente libre
2. Reunión de los amigos de Barois para fundar “*Le Semeur*”
3. Visita de Barois a Luce, luego de la publicación del primer número de “*Le Semeur*”

EL VIENTO PRECURSOR

1. Primera sospecha del Asunto
2. Woldsmuth lee a Barois el alegato de Bernard Lazare
3. Luce anuncia a Barois su deseo de publicar un manifiesto en “*Le Semeur*”

LA TORMENTA

1. Reunión en “*Le Semeur*” antes del proceso Zola. El motín bajo las ventanas
2. Décima audiencia del proceso Zola
3. El suicidio del coronel Henry
4. Alrededor del consejo de guerra de Rennes. Las protestas de Alemania
5. El regreso de Rennes
6. En la Exposición de 1900. Luce pronuncia la oración fúnebre del Asunto

LA CALMA

1. Entrevista sobre la vida de Barois
2. Conferencia en el Trocadero. “El porvenir de la incredulidad”
3. El accidente: El roce de la muerte. El testamento

Es mayo de 1895 y Barois celebra en París su libertad, lo que comunica en una carta a M. L. Breil-Zoeger.

Seis meses después, asistimos a una reunión en su departamento en la que se decide la creación de una revista que quedará bajo su dirección. En la reunión están presentes, en adición al propio Barois, Harbaroux, Roll (de quienes nunca llegamos a saber sus nombres de pila), Pierre Portal, Breil-Zoeger, François Cresteil d'Allize y Ulrich Woldsmuth; sus edades rondan los treinta años. Los tres últimos serán particularmente importantes en la vida de Barois en el futuro. Se pretende que antes de seis meses la revista proyectada se haya convertido en el foro de expresión de todos los grupos aislados que se ocupan de filosofía positiva o de sociología práctica, de todos los organizadores de ligas sociales, de uniones morales, de universidades populares, de todos los creyentes sin iglesia, de los pacifistas, “en una palabra, [de] todos los generosos” (p. 119). A nuestro juicio, lo que mejor describe a los integrantes del grupo son las expresiones “creyentes sin iglesia” (es decir, creyentes cuyas creencias son de índole secular) y “generosos”. Se busca fomentar “una dirección moral positiva” (p. 119), es decir, científica.

Con base en una propuesta de Cresteil d'Allize, acuerdan que el nombre de la revista sea *Le Semeur* (literalmente, “El sembrador”; figurativamente, “El propagador”). A propuesta, también de Cresteil d'Allize, adoptan como manifiesto el siguiente fragmento de *Palabras de un creyente* de Hughes Felicité Robert de Lamennais (1782-1874):⁹

¡Aguzad el oído!

¡Y decidme de dónde viene ese ruido confuso, vago, extraño que se oye por todos lados!

Colocad las manos sobre la tierra, y decidme por qué se estremece.
Algo que no sabemos se mueve en el mundo.

¿Acaso no está cada cual en la espera?
¿Hay acaso un corazón que no lata?

¡Hijo del hombre! ¡Sube a las alturas y anuncia lo que ves! (pp. 114-115).

Finalmente, con base en una propuesta de Barois, se acuerda consagrar el primer número a un homenaje del filósofo y miembro del senado Marc-Elie Luce, un hombre mayor en edad a los miembros del grupo, quienes consideran que ha desempeñado un papel fundamental en su formación moral,

⁹ Fue, al igual que su hermano, Jean-Marie Robert, un sacerdote católico. A diferencia de éste, abandonó la Iglesia y abogó por un cristianismo sin iglesia. De él dijo Mikhail Bakunin: “Si hubiera vivido más, habría terminado siendo ateo”.

aunque ninguno lo conoce personalmente, sino sólo a través de sus obras, sus actos y su vida pública. Se trata de “un aislado: en filosofía no se vincula con ningún sistema; en política, en el senado, no se ha adherido a ninguna agrupación” (p. 121). (No era, pues, en el lenguaje de hoy día, un “intelectual orgánico”).¹⁰ Desde ahora hemos de decir que, a nuestro juicio, el personaje de Luce constituye una especie de ideal de hombre para Du Gard, y que de alguna manera lo representa en el interior de la novela.

En algún momento entre noviembre de 1895 y julio de 1896, Barois visita a Luce en Auteil donde tiene su residencia. Durante la conversación que sostienen, Luce le reclama a Barois el tono jacobino de sus textos en *Le Semeur*. Éste la califica de combativa, y Luce le responde que está muy bien que sea combativa, que lo que no le gusta es su carácter agresivo. Barois comenta que no es dueño de ciertos sentimientos que lo traicionan.

En junio de 1896 tiene lugar una reunión del grupo en la que se comenta el éxito que ha tenido la revista. (Tirajes de veinte mil ejemplares, por ejemplo). En esa reunión, se habla por primera vez del *affaire Dreyfus* en términos de un posible error judicial.¹¹

¹⁰ Los títulos de las obras que en la novela se le atribuyen son: *El pasado y el porvenir de la creencia* (en cinco volúmenes), *Las regiones superiores del socialismo*, *El sentido de la vida y El sentido de la muerte*.

¹¹ *L'affaire Dreyfus* (al que en la traducción de Jean Barois que empleamos se le hace referencia como “el asunto”) es sobradamente conocido. Recordamos lo esencial. En 1894 una corte marcial procesó al capitán del ejército francés Alfred Dreyfus por traición, lo encontró culpable y lo condenó a cadena perpetua en la Isla del Diablo en la Guyana Francesa. Antes de su traslado a ese lugar fue degradado. Se le imputó haber entregado a Alemania secretos militares. Dreyfus, de ascendencia judía alsaciana, protestó siempre su inocencia. En la Isla del Diablo, fue sometido a un trato verdaderamente inhumano.

En 1896 aparecieron nuevas evidencias relativas al caso que parecían indicar que el verdadero traidor había sido el mayor Ferdinand Walsin Esterhazy, el cual fue sometido también a una corte marcial en la que fue declarado inocente al segundo día del juicio. Después se supo que muchas evidencias críticas habían sido ignoradas por órdenes de altos mandos militares. *L'affaire Dreyfus* dividió a la opinión pública francesa. Entraron en juego el honor del Estado Mayor francés y el antisemitismo.

En 1896 el teniente coronel Hubert Joseph Henry falsificó documentos y éstos fueron empleados (sin conocimiento de la falsificación) por los altos mandos militares para formular nuevas acusaciones en contra de Dreyfus. La falsificación fue descubierta en 1898. Henry fue arrestado y al día siguiente apareció muerto en circunstancias poco claras. Oficialmente se determinó que se había suicidado. La falsificación de los documentos fue conocida por la opinión pública. Pese a ella, Henry fue considerado un héroe por muchos del bando anti-Dreyfus: la había hecho en aras de proteger el honor del ejército francés.

En ese mismo 1898 el escritor Emile Zola publicó *J'acuse...!* (“Yo acuso”), una carta abierta en la que denunciaba la injusticia perpetrada en contra de Deyfus. La presión a favor

En octubre de ese año Ulrich Woldsmuth hace partícipe a Barois de su convicción de que se ha cometido una gravísima injusticia en el caso Dreyfus y le presenta los contundentes argumentos que la sustentan. Du Gard introduce numerosas *notas a pie de página* en su texto en las que proporciona las fuentes de las afirmaciones que pone en boca de Woldsmuth. Acuerdan promover una entrevista entre Luce y Bernard Lazare (un personaje histórico autor de un libro sobre el caso Dreyfus, mismo que cita Du Gard) a fin de que éste convenza a aquél de que se ha cometido la injusticia y lo reclute para la causa a favor de Dreyfus. (Este encuentro entre Barois y Woldsmuth es importante en la línea argumentativa de la novela, también por una razón ajena al caso Dreyfus: con motivo del mismo, Barois conoce a Julia, sobrina de Woldsmuth, quien se volverá su amante y quien luego lo dejará por Cresteil d'Allize).

Luce recibe a Lazare. Nos enteramos de ello a través de una carta de Luce a Barois (fecha el 22 de octubre de 1896) en la que le pide tiempo para realizar sus propias indagatorias al respecto. Más de siete meses después (julio de 1897), Luce cita a Barois en su casa y le informa que desea con todas sus fuerzas que Dreyfus sea culpable, pero que las evidencias son tales que es necesario que el asunto se aclare de tal manera que se sepa con certeza si se ha cometido o no una injusticia. Ocho días después comienza la distribución de ochenta mil ejemplares de un número de *Le Semeur* que da a conocer los datos disponibles en relación con el caso.

Sigue un segmento-capítulo de la novela titulado “La tormenta”, en la que se relatan los episodios históricos ocurridos en relación con el caso Dreyfus y las acciones del grupo de *Le Semeur* (cuyo tiraje y cuyas oficinas han crecido significativamente) y de Luce a favor de que se haga justicia. Este segmento-capítulo es el punto central de la novela en el sentido de que en él Barois alcanza (desde la perspectiva de Du Gard) su máxima estatura moral. En efecto, las tres partes de la novela pueden ser entendidas como el ascenso

de que se reabriera el caso y se sometiera a Dreyfus a un nuevo juicio fue enorme y exitosa. La nueva corte marcial tuvo lugar al año siguiente en la ciudad de Rennes. Como lo había hecho consistentemente, Dreyfus, después de cinco años de inhumano cautiverio, afirmó su absoluta inocencia. El veredicto asombró al mundo: Dreyfus fue encontrado de nuevo culpable, aunque con “circunstancias atenuantes”, y condenado a diez años de prisión. Poco después fue perdonado por el Presidente de la República Francesa. Dreyfus fue puesto en libertad. Todo el mundo sabía de la inocencia de Dreyfus, pero no había sido declarado inocente y había quedado excluido del ejército. No fue sino hasta 1906 cuando se le exoneró formalmente y se reincorporó al ejército francés. Participó en la Primera Guerra Mundial con el grado de teniente coronel. Falleció en 1935.

moral de Barois (de la fe cristiana a la increencia), la planicie en la cima, y el descenso desde la increencia al abrazar de nuevo la fe.

Con una extraña excepción (en la novela los periódicos informan del suicidio del coronel Henry el 31 de agosto de 1898, cuando en la realidad esto aconteció el día siguiente), cuando Du Gard se refiere a acontecimientos históricos relativos al caso Dreyfus, lo hace con exactitud. De hecho, encontramos diversas notas a pie de página en las que proporciona sus fuentes.¹²

El 30 de mayo de 1900, el grupo de *Le Semeur* se reúne a cenar con Luce para recordar algunos de los episodios del *affaire Dreyfus* que habían tenido lugar el año anterior. En esa ocasión, Luce pronuncia un elocuente y emotivo discurso que termina con las siguientes palabras: “la vida de una generación no es más que un esfuerzo que sigue y precede a otros esfuerzos. Pues, bien, amigos: nuestra generación ha hecho el suyo. La paz sea con nosotros” (p. 218). *Le Semeur* ocupa ya un edificio completo. El siguiente segmento-capítulo, “La calma”, se inicia “varios años después” con una conversación telefónica entre el secretario de Barois y un periodista del *New York Herald*.

A través de lo que el secretario informa al periodista nos enteramos de que su jefe: a) imparte cursos nocturnos a trabajadores y estudiantes en varias alcaldías “para hacer evolucionar el cerebro de las masas hacia la libertad de pensamiento” (p. 221); b) dicta un curso sobre estudios sociales (dos veces a la semana); c) trabaja sobre “la crisis mundial de las religiones”, lo que genera un libro anualmente; d) dirige *Le Semeur*; e) escribe una crónica con sus ideas del momento para cada número de la revista; f) escribe y publica en ella unos quince artículos al año; g) publica también trimestralmente un volumen de *Las conversaciones de Le Semeur*.

En adición a ello, el secretario proporciona al periodista una relación de los muchos libros publicados por Barois (*Los progresos de la instrucción popular*, *El pensamiento libre fuera de Francia*, *Ensayo sobre el determinismo* y *La divisibilidad de la materia*, entre otros). Finalmente lo hace partícipe de que el domingo siguiente Barois dictará en el Trocadero una conferencia de título *El porvenir de la incredulidad* ante tres mil personas. El título de la conferencia proporciona una idea de su contenido.

Once meses después de su conferencia en el Trocadero (cuya fecha no puede precisarse), Barois está a punto de perecer en un accidente. En el instante más crítico, “Barois, lívido, se echa atrás, contra el respaldo. La visión de

¹² A manera de ejemplos: entre los materiales citados se encuentra el manifiesto de Zola, publicado en *L'Aurore* el 13 de enero de 1898, y la versión taquigráfica de la décima audiencia del proceso contra Zola llevada a cabo el 17 de febrero de 1898.

su impotencia metido en esa caja, la certeza de lo inevitable penetran en él como el rayo. Balbucea; ‘Ave María, llena eres de gracia...’” (p. 231). Ésta es la primera anticipación del cambio que habrá de venir muchos años después.

Cuando convalece de las lesiones que el accidente le causa, recuerda con horror el miedo que experimentó y lo que éste le llevó espontáneamente a hacer. Prevé que es posible que su conducta del momento del accidente se repitiera hacia el final de su vida, cuando se encontrara disminuido física y/o mentalmente, y en virtud de esta previsión decide redactar un “testamento” ese mismo día, cuando se halla en la plenitud de sus facultades, para así anular el valor de una conversión que pudiera experimentar en condiciones de debilidad o proximidad de la muerte. El “testamento” es demasiado extenso (dos páginas en el libro, las pp. 233-235) para reproducirlo aquí en su integridad y damos cuenta tan sólo de algunos de sus enunciados más importantes. Declara no creer en un alma humana sustancial e inmortal; creer en el determinismo universal, en que todo evoluciona; que el bien y el mal son distinciones arbitrarias; que es vano explicar lo desconocido mediante la construcción de hipótesis sin ningún fundamento experimental; que ha llegado la hora de la curación del “delirio metafísico” y de la renuncia a los porqués que la herencia mística aún lleva a plantear; que la ciencia continuará haciendo retroceder sin fin los límites de lo comprobable.

LA TERCERA PARTE: EL RETORNO A LA RELIGIÓN (¿1903?, ¿1905?-¿1918?, ¿1926?)

Llegamos aquí a uno de los aspectos más desconcertantes de la novela en una primera lectura: a partir del inicio de la tercera parte es imposible establecer una cronología precisa. El libro, sencillamente, no proporciona suficientes elementos para ello; o, más bien, proporciona demasiados *pero inconsistentes*. Hay datos que determinan una fecha no anterior a 1910 para los primeros acontecimientos relatados (“cinco años más tarde”, p. 239); en tanto que otros, una no posterior a mediados de 1908 (el hecho histórico del traslado de los restos de Zola al Panthéon el 4 de junio de ese año).

En cuanto a lo correspondiente al último acontecimiento narrado, la muerte de Barois, hay que decir en un primer momento que con base en estudios serios al respecto, habría que ubicarla entre 1918 y 1926.¹³ Pero éstos son tan sólo los resultados de cálculos numéricos efectuados con base en los datos y las pistas aportados por el texto y por una carta de Du Gard a Hébert de mayo de 1911 en la que le informa de su intención de

¹³ Véase a este respecto David L. Schalk, *Roger Martin Du Gard. The Novelist and History*, p. 53, y las referencias ahí proporcionadas.

que lo narrado en la novela abarque un período de más de 60 años (de aquí la fecha de 1926). Lo que ocurre en realidad en toda esta tercera parte es que cesan de operar los mecanismos de inscripción del tiempo fenomenológico en el tiempo cosmológico descritos por Ricoeur en TNIII y, sobre todo, en MHO. La novela se ha deshistorizado y, técnicamente, ha dejado de ser novela debido a la ausencia de un anclaje en el tiempo público. ¿Por qué procedió Du Gard de esta manera insólita? Una posible –y plausible– respuesta es que la lógica interna del relato exigía que Barois tuviera la edad que se le reporta durante los años del *l'affaire Dreyfus* y que viviera más de cincuenta años, lo cual, dado que la novela se publicó en 1913, obligaba a dar cuenta en ella de acontecimientos ubicados en el futuro respecto de su publicación. Como este futuro era desconocido en el tiempo durante el cual fue escrita la novela, lo relatado como ocurriendo en él tenía que ser forzosamente deshistorizado. No conocemos ninguna otra novela histórica en la que se opere este proceso de deshistorización. Bastaría este solo hecho para tenerla como muy notable desde la perspectiva de la teoría de la historia.

Siguiendo nuestra costumbre, reproducimos ahora el índice de la tercera parte del libro:

LA RAJADURA

1. Barois recibe, después de años de ruptura, la visita del sacerdote Joziers
2. Las cenizas de Zola al Panteón

LA HIJA

1. María ofrece pasar una temporada en casa del padre
2. Llegada de María a París
3. Barois ante la fe de su hija
4. Carta a Luce, sobre la vocación de María
5. Muerte de Mme. Pasquelin. Barois lleva a María a Buis
6. La pleuresía de Barois

LA EDAD CRÍTICA

1. Barois en contradicción con un joven librepensador. Encuesta de Barois sobre la joven generación católica
2. María viene a despedirse del padre antes de su noviciado
3. Barois anuncia a Luce que deja la dirección de "*Le Semeur*"

EL CREPÚSCULO

1. Barois, reinstalado en Buis, recibe la visita del cura Lévys
2. Diario del cura Lévys: la evolución religiosa de Barois
3. La conversión de Barois
4. Carta de Woldsmuth sobre la muerte de Luce
5. La muerte de Barois

Esta tercera parte del libro se inicia con una visita del sacerdote Joziere (“sesentón”) a Barois. Ha venido a reclamarle, a petición de Cécile, que en una lección pública, “Documentos psicológicos para la evolución de la fe”, proporcionó detalles de su vida con ella y que han sido publicados por un periódico masón, lo que la ha ofendido profundamente. Aunque nadie fue explícitamente nombrado en esa lección pública, las personas a las que se hacía referencia –Cécile, en concreto– podían ser fácilmente identificadas. Durante la conversación, Barois declara: “No tengo tiempo de mirar hacia atrás; y además, no está en mi naturaleza... Nunca recibo visitas de Buis: una vez por año un empleado de notario me avisa que ha depositado la pensión y eso es todo...” (p. 241). Ante la sorpresa de Joziere, continúa: “El pasado es el pasado; he salido de él; está lejos; para mí está muerto: nunca pienso en él, nunca” (p. 241). Pero honesto como es reconoce que sin ser consciente de ello ha obrado mal, que sus recuerdos no le pertenecen exclusivamente, que ha sido grosero y que está contrariado por ello.

Pese a lo que ha expresado, se ha despertado en él un débil interés por la vida actual de Cécile y, sobre todo, de María. Sin embargo, insiste: “¡He borrado todo eso! ¡Ya pasó; se acabó! Toda mi vida está en otra parte, y ella me apasiona exclusivamente. ¿Por qué habría de fingir? Recuerde usted: esa niña nació cuando yo me había marchado a Inglaterra... No me interesa verdaderamente a ningún título, no tiene nada que se me parezca” (p. 242). En este momento Joziere le informa que María sí se le parece, y el tono de Barois cambia y muestra más interés. Joziere le dice que se le parece en la expresión general, en la mirada y en algún rasgo físico.

Cuando Barois se despidió de Joziere unos minutos después, le comenta que su corazón ya no funciona del todo bien y que ha tenido que dejar de hablar en público y cuidarse de diversas maneras, pero que si se comporta adecuadamente no será grave el asunto.

En la siguiente escena, Luce y el grupo de *Le Semeur* comentan el traslado de las cenizas de Zola al Panteón (4 de junio de 1908 en los hechos), ceremonia a la que no han sido invitados porque han sido desplazados por otros grupos. (En voz de Cresteil: “¡El fraude político, los abusos de autoridad,

por doquier el mercantilismo! ¡Las expoliaciones anticlericales, el contrasentido antimilitarista... ¡En fin, quiebra general!” (p. 246).¹⁴ También ha disminuido el número de las suscripciones a la revista.

Transcurren otros cinco años –lo podemos saber porque María tiene ya 18 años de edad– y Barois informa por carta a Joziere que renuncia a su derecho de tener a María un año con él. Sin embargo, al enterarse de que es la propia María quien se interesa en ir con él su actitud cambia. Todo esto acontece en el diciembre de un año no especificado. La llegada de María a París tiene lugar en febrero del año siguiente. Llega acompañada por Joziere y por una ama o criada que permanecerá con ella. Barois está emocionado y ha puesto mucho esmero en que todo en la casa esté lo más agradable y acogedor posible. María hace recordar a su padre a Cécile joven. Comenzamos a apreciar que el pasado no está tan muerto como Barois creía. Seis semanas después, él descubre que cada día deja su lugar de trabajo para trasladarse a su residencia un poco antes de lo que lo hizo el día anterior. Por lo demás, desde que llegó María no ha publicado nada en *Le Semeur*, ni ha sentido el deseo de hacerlo. Ese día, al llegar a su casa, experimenta frustración al no encontrar a María que ha ido a un “retiro”. Ella llega poco después y Barois le dice que se ha apegado a ella, pero que le resulta un enigma indecifrible.

María le confía a su padre que pretende ingresar a un convento. En una de las que tenemos por las mejores páginas del libro tiene lugar el siguiente diálogo entre Barois y su hija:

Barois.– Vamos a ver, María... ¿Ha leído [haciendo referencia a textos de su autoría publicados en *Le Semeur*] *Las razones de no creer*, y los ocho artículos que le siguen?

María.– Sí.

Barois.– ¿Y esto: *El dogma ante la ciencia*? ¿Y esto: *Los orígenes comparados de las religiones*?

María.– Sí.

Barois [quien golpea con la mano el cristal de la vitrina que resguarda el conjunto de volúmenes empastados de *Le Semeur*].– Ha leído todo esto, aplicando su espíritu, y lo que hasta entonces había creído cierto no le ha parecido...

¹⁴ Se trata del reemplazo histórico de los que fueron conocidos como los “dreyfusistas” por los “dreyfuseros”.

Quisiera decirle: “¡No va usted a hacerme creer que todo el trabajo de una vida como la mía, empleada en combatir la religión con argumentos precisos, pueda quebrarse contra la fe de una niña!”

Pero se detiene: acaba de reconocer la sonrisa y la mirada tercas de Cécile.

María (tratando de formular su pensamiento).— Pero, padre, si mi certeza estuviera a merced de las objeciones, ya no sería una certeza.

Sonríe, esta vez ingenuamente. Y Barois entrevé una verdad psicológica. Piensa:

“—Una certeza que no se presta a las objeciones... ¿Qué quiere decir? ¿Que las dificultades de la religión no pueden existir para ella, porque posee, *a priori*, una certidumbre? ¿Lo que quiere decir que por anticipado ha puesto su fe por encima de todo pensamiento; y que, aun cuando su razón se dejara convencer por las objeciones, su fe ni siquiera quedaría rozada, porque está *por encima, fuera de su alcance!*”

“Es infantil... e inatacable”.

Barois (suavemente).— Pero esa certidumbre, María, ¿en qué la basa usted tan sólidamente?

Ella se contrae, pero no quiere eludirlo.

María.— Cuando se ha experimentado lo que yo, padre... No sé cómo decir... La presencia misma de Dios... Dios que penetra el alma, que la inunda de amor, de felicidad... ¡Ah, cuando se ha experimentado eso, aunque sólo fuera una vez en la vida, todos esos razonamientos que usted construye para probarse a sí mismo que su alma no es inmortal, que no es semejante a Dios —todos esos razonamientos, padre...

Barois no responde. Piensa:

“—*Lo que ha experimentado...* Contra eso, nada que hacer; nunca habrá nada que hacer (pp. 264-265).

La razón por la que nos parece tan notable lo anterior es por la extraordinaria empatía que el autor muestra en relación con el personaje de María. Para comprender esto cabalmente es menester que nos adelantemos por un momento hasta el fin de la novela. Du Gard recorrió la primera parte del itinerario de su personaje. Lo hizo años antes que Barois en la novela. A diferencia de éste, no se separó nunca de su esposa —católica practicante, como el personaje Cécile— y nunca regresó a la práctica religiosa. De hecho,

mantuvo un talante francamente hostil hacia todo lo religioso hasta el fin de su vida. Su maestro en el ateísmo y el materialismo fue Félix Le Dantec, el mismo que en su tiempo perturbó profundamente las conciencias de Jacques y Raïssa Maritain. Réjean Robidoux, estudioso de las ideas sobre la religión en la obra de Du Gard, escribió que éste había querido “vivir como Hébert y [...] pensar como Le Dantec”.¹⁵ Como hemos visto, Du Gard rinde homenaje a Le Dantec citándolo con atribución en la novela.

Un poco después, Barois escribe a Luce y le participa que María tiene resuelto ingresar a un convento. En su carta muestra de nueva cuenta empatía en relación con su hija y de alguna manera se disculpa por no haber intentado hacerla cambiar de opinión: Refiriéndose a María, escribe:

No cabe duda que, con la salud y la inteligencia clara que posee, su creencia de niña hubiera podido evolucionar, si hubiese dado al dogma la importancia que concede a los aspectos sentimentales de la fe. Pero no ha ocurrido así. Y el estado místico a que ha llegado es *autoritario* hasta el punto de darle una certeza absolutamente irrefutable del mundo espiritual.

Nosotros, que estamos acostumbrados a doblegar nuestra sensibilidad al trabajo de nuestra razón, no tenemos ninguna idea de esas certidumbres. María ha experimentado el contacto de Dios, y ante una autosugestión de esa especie estamos tan desarmados como impotentes somos para convencer a un enfermo de la irrealdad de sus alucinaciones. Nada hará comprender a María que ese medio sobrenatural en que ha proyectado lo mejor de sí misma (y que sus disposiciones extáticas le permiten percibir netamente), no es más que un espejismo, un desvarío de su sensibilidad, un cuento de mago que se repite a sí misma desde hace años.

Bien sé, querido amigo, que no me aprobará usted. Pero en presencia de esta situación *sin salida*, las disposiciones que me había usted dejado, los consejos que me había dado para que esta niña llegara a substituir su error por una verdad fecunda, me han parecido sin objeto (p. 268).

El equilibrio entre el creer y el no creer, que a nuestro juicio subyace al diálogo citado entre padre e hija, parece aquí haberse roto a favor del no creer. Será una regresión temporal.

En la misma carta a Luce, Barois le informa que pasará las vacaciones de Pascua con María en los lagos italianos. “Esa temporada [la de la convivencia con su hija], que habrá sido en mi vida algo inesperado y delicioso, quiero

¹⁵ Réjean Robidoux, *Martin Du Gard et la religion*, p. 367. Citado en Henry Stuart Hughes, *The Obstructed Path: French Social Thought in the Years of Desperation*, p. 117.

terminarla como un hermoso sueño, con un viaje a un país de luz y de flores” (p. 268). Anticipa que cuando regresen y ella parta para ingresar al convento experimentará una amarga soledad. Los planes se trastocan: encontrándose en Pallanza, Barois y María reciben la noticia de que madame Pasquelin ha muerto en Buis-la-Dame. Parten para allá y Barois se reencuentra con Cécile tras casi dos décadas de no verla. Se insinúa que al término de la estancia del protagonista en Buis hay un instante en el que casi se produce un acercamiento entre ambos, pero nada sucede. (María ha sugerido que se le obsequie a Barois una fotografía de la difunta madame Pasquelin. Cécile observa a su esposo, que mira al piso y accede):

Quedan solos.

A solas, en aquel cuadro... Sus miradas se cruzan, huyen. Juntos, obscuramente, esperan la palabra de olvido, de amistad...

Pero la puerta se abre. María está de nuevo entre ellos.

Pasó el minuto.

Ahora pueden separarse: no tienen nada que decirse (p. 272).

Barois regresa a París. Pocos días después, María recibe una breve carta del criado de su padre (de nombre Pascal), en la que le informa que Barois padece una pleuresía y que su estado es muy delicado. María parte de inmediato a París acompañada de su madre. Tanto ella como Barois piensan que él está a punto de morir. Ambos experimentan profundas emociones; ella, el espanto que le causa la proximidad de la ruptura eterna; él, desesperación ante la muerte que tiene por inminente.

Pero se recupera. Aún convaleciente es enterado por Breil-Zoeger de que quien sí ha muerto es Cresteil. Barois pide le den el volumen empastado de *Le Semeur* correspondiente al segundo semestre de 1900. Busca y encuentra la última página de un artículo que escribió y que ahora “lo acusa”:

¿Por qué temer a la muerte? ¿Acaso es tan diferente de la vida? Nuestra existencia no es más que el paso necesario de un estado a otro: la muerte no es sino una transformación más. ¿Por qué temerla? ¿Qué hay de terrible en dejar de ser este todo —momentáneamente coordinado— que somos? ¿Cómo es posible horrorizarse de una restitución de nuestros elementos al medio inorgánico, puesto que es al mismo tiempo un retorno asegurado a la inconsciencia?

Para mí, desde que comprendí la nada que me espera, el problema de la muerte no existe. Hasta siento gusto... pensando que mi personalidad no es duradera... Y la certeza de que mi vida es limitada... aumenta singularmente el gusto... que lo tomo... (p. 275).

Pero ya no es el mismo. Tal vez María ha sido un factor en el cambio que se está operando en Barois, pero el decisivo es otro: la conciencia de la proximidad de la muerte: “Deja caer el libro en las rodillas. Está aplastado por lo que se atrevió a escribir, antaño, *sin saber...*” (p. 275).

Es hasta esta visita de María y Cécile a Barois cuando la madre se entera de la decisión de su hija de convertirse en religiosa. Paradójicamente, es Cécile la que se opone y reclama a Barois que haya consentido en el proyecto de María. Cécile le dice que para él es fácil ceder, pero que es ella quien se quedará sola. En ese momento, “María esboza un ademán involuntario; sus ojos van de uno a otro... Ambos han comprendido, y apartan la vista” (p. 276).

Conforme va cambiando la actitud de Jean hacia la religión, también se va acentuando la mirada crítica del autor sobre el proceso. Lo podemos observar, por ejemplo, en la forma en la que es plasmada la actitud de dos jóvenes creyentes, con los que se entrevista Barois un año y medio después de lo anteriormente narrado. En el transcurso de este tiempo se ha venido sintiendo progresivamente desidentificado con la línea editorial de *Le Semeur*; cada vez escribe menos y una nueva generación está relevando al grupo original.

Lo que los jóvenes entrevistados –figuras probablemente basadas en dos personajes históricos—¹⁶ le dicen a Barois no difiere gran cosa en apariencia de lo que en otro tiempo expresó María, pero ellos lo hacen con una actitud arrogante e incluso cínica. Uno de ellos (Tillet) le dice: “En realidad, la lógica de un razonamiento histórico o filológico sólo es aparente: no puede nada contra el grito del corazón. Cuando hemos experimentado *personalmente* la eficacia práctica de la fe...” (p. 290). Pero, en realidad, la diferencia es mucho mayor que la semejanza: una cosa es experimental “la presencia misma de Dios” (María) y otra experimentar “la eficacia práctica de la fe”.

Un minuto antes el otro joven (De Grenneville) ha respondido a un señalamiento de Barois en el sentido de que han asumido acriticamente el catolicismo –como “el ermitaño que se instala en la primera concha que encuentra (p. 291)– con el argumento de que: “Es un procedimiento que

¹⁶ Henri Massis y Alfred de Tarde, quienes escribieron con el seudónimo “Agathon” (*cf.* David L. Schalk, *Roger Martin Du Gard. The Novelist and History*, p. 50).

puede tener grandes ventajas... Basta que nos valga un acrecentamiento de coraje” (p. 292). Esto adquiere su verdadero realce si se tiene en cuenta que la entrevista con los dos jóvenes tiene lugar inmediatamente después de que Barois se ha negado a publicar un artículo de otro joven, un colaborador frecuente de la revista, en *Le Semeur*, porque no valora adecuadamente el *sentimiento religioso*:

Mire Dalier, escamotea usted una parte de la realidad, es demasiado cómodo...

Yo también he proclamado toda mi vida la quiebra de las religiones, hasta creo haber contribuido a ello en mi esfera... Pero la quiebra de las religiones dogmáticas: y no la quiebra del sentimiento religioso. (Vacilando). O, si he confundido, lo que es posible, es porque no había comprendido lo que es el sentimiento religioso, y porque por definición, sale del espíritu crítico. (Mira a Dalier de frente). La forma *dogmática* de las religiones; eso es lo que cuenta; pero el sentimiento religioso subsiste y es una burrada negarlo, amigo, créame: puedo decirlo, puesto que lo he hecho... Cuando una forma artística cae en desuso, el arte no desaparece con ella, ¿verdad? Pues bien: es exactamente lo mismo (p. 281).

En este momento, en su caminar de regreso a la religión, Barois ya no se encuentra muy distante del “compromiso simbolista” que profesó un tiempo en su juventud bajo la influencia de Schertz. Como habremos de ver, unas semanas antes de su muerte, arribará cabalmente a él. Pero así como esa etapa resultó ser una especie de equilibrio inestable en el camino hacia la incredencia absoluta, el camino de regreso habrá de llegar hasta su fin: la creencia plena. Esto de alguna manera ya había sido anticipado por el propio Barois: “Durante mucho tiempo creemos que la vida es una línea recta, cuyas dos puntas se hunden, en la lejanía, en las dos extremidades del horizonte: y luego, poco a poco, descubrimos que la línea está cortada y que se encorva, y que las puntas se acercan, se juntan...” (p. 245).

María ha vuelto a París para pasar con su padre ocho días antes de ingresar al noviciado. Después de ello sólo podrá verlo una vez más en su vida, la víspera del día en el que vaya a profesar. Lo encuentra delicado de salud; han transcurrido dos años desde la pleuresía y parece haber despertado la tuberculosis adormecida. Barois vive solo y modestamente –ya no cuenta con los servicios de Pascal– en un pequeño departamento.

De lo siguiente que tenemos noticia es de una visita que Barois –quien prácticamente ya no escribe porque no sabría qué escribir– hace a Luce, en la que se contrasta la actitud de aquél con la que antes tuvo y, por supuesto, con la de Luce. Unas muestras de sus parlamentos:

Barois.— “He cambiado totalmente de actitud ante el universo. La verdad es que ya no sé dónde me encuentro...”

Algunos días, como hoy, no puedo aceptar como cierto lo que defendí hasta ahora. Siento muy bien que no llegaré a probarme lógicamente la inanidad de mis convicciones pasadas; —no sé como decir— las rechazo casi *físicamente*: las rechazo porque no me han procurado más que decepciones.

Luce.— Ya no razona usted...

Barois.— ¡ah, podemos razonar cuando tenemos treinta años, cuando tenemos por delante la vida para cambiar de opinión, una savia que hierve, las venas hinchidas de felicidad! Pero cuando nos sentimos cerca del término somos pequeños ante lo infinito...

(Muy lentamente, con los ojos en el vacío). Por encima de todo, tenemos un deseo vago... el deseo de no se sabe qué... que sería el remedio a todas las zozobras... [...] Luce.— Pobre amigo, ¿qué quiere que le diga? Ya no puedo nada por usted... (pp. 302-303).

Barois y Cécile acuden al convento en Bélgica en el que María va a pronunciar sus votos para verla por última vez. (“Nadie volverá a ver esa cara viviente”). Cécile está desecha, se aferra al padre de su hija y le suplica que no la deje. Pactan que volverán a vivir juntos en Buis-la-Dame en la casa que fue de la abuela paterna de él.

El juicio de Du Gard en relación con la conversión de su personaje está magistralmente expresado en un epígrafe, tomado de André Gide, colocado al inicio del último segmento-capítulo del libro, “El crepúsculo”: “... semejante a quien, para guiarse, siguiera una luz que él mismo llevara en la mano...” (p. 307).

Un momento importante en el itinerario del camino del retorno a la religión de Jean ocurre (en los primeros días del verano de un año nunca especificado) cuando ya se encuentra de regreso definitivo en Buis-la-Dame. Emocionado por la contemplación de la naturaleza a principios del verano, aproximadamente un año antes de su muerte, medita: “Estoy aquí, en esta primavera... No lo comprendo. Pero se apodera de mí me somete a él [*sic*]. Ha de haber inmensos cielos de ideas en las cuales nuestro pensamiento no se ha aventurado todavía... Ideas que van más allá de nuestras hipótesis del alma, de Dios; ideas que concertarían nuestras contradicciones... ¡Ah!...” (p. 310). Vemos aquí una especie de variante del “compromiso simbolista”:

Fe y razón y ciencia podrán ser conciliadas a través de la evolución futura de las ideas, del pensamiento.

Queremos destacar una porción de ese itinerario que se inicia en ese mismo día durante el primer encuentro de Jean con el sacerdote Lévys, quien –teniendo problemas con su propia fe– se hará cargo de las fases finales del proceso de conversión de Jean. Se trata del descubrimiento de éste del misticismo como posible respuesta a los interrogantes de todo el libro. El sacerdote se sorprende de encontrarlo trabajando en el estado en el que se encuentra, y él le responde que propiamente no trabaja: “No: me ocupo... En este momento traduzco –para mí– el diario de un místico inglés”¹⁷ (p. 312). Otra expresión de esto acontece en otra conversación con el sacerdote, unos seis meses después del anterior. En esa ocasión, Jean le dice (de nuevo, después de un momento de reflexión): “En el fondo, soy un místico... Y, sin embargo, no creo en nada” (p. 315). Lévys le responde que en lo segundo está equivocado, que “cada uno, en el fondo de sí mismo, tiene un Dios oculto”.

Un tercer señalamiento de lo mismo tiene lugar en una conversación más con Lévys (una semana después de la anterior). Éste ha hablado del orden del universo y lo ha atribuido a Dios. (De hecho ha dicho: “¡Ese orden es Dios!”). Tras un momento de reflexión, Jean le responde: “Sí. Pero un Dios indeterminado. El suyo es determinado. Ahí es donde empieza la superstición” (p. 316). (Y Lévys no sabe qué responder). La razón por la que nos ha parecido importante hacer mención de esto es que apoya nuestra contención de que en el medio modernista hubo una vertiente mística, gnóstica.

Lo que sigue en la novela es la descripción de las fases finales del proceso de conversión de Jean, para las cuales, por lo general se aportan fechas (que permiten apreciar la dinámica del proceso) aunque sin especificar el año de éstas. Proporcionamos algún elemento de lo acontecido en cada una de ellas a efecto de que pueda entenderse cómo se desarrolla el proceso. Reflexiones de Lévys:

12 de octubre

¡Pensaba encontrar en él un consejo: ¡y soy yo quien puede llevarle ayuda!

No pienso sustraerme a ese deber inesperado: pero las circunstancias tienen algo de trágico... ¿Por qué el sacerdote, llamado a guiar a ese ateo hacia Dios, ha de ser un pobre atormentado, a quien estragan las dudas desde hace diez años?

¹⁷ Pensamos en el texto anónimo de un monje medieval inglés *La nube del no saber*, aunque no es un diario.

Quizá es menester que así sea; quizá esté yo mejor preparado que ningún otro para cuidar esa herida.

A ello me dedicaré con toda el alma, y haré de modo que jamás sospeche con qué manos inseguras, con qué manos temblorosas, le traigo a ese Dios que él busca (p. 314).

2 de noviembre. 12 de octubre. Reflexiones de Lévy

Tiene momentos de lucidez terrible, en cuanto pasa unos días sin fiebre (p. 314).

10 de noviembre. Comentario de Jean a Lévy

¡Ya estoy harto de las negaciones científicas! No tienen más autoridad para negar, que otras para afirmar. Pero su dogmatismo religioso me repugna igualmente (p. 315).

16 de enero. Comentario de Jean a Lévy

No; le digo que no creo en nada... Voy errando en la oscuridad; quisiera... (Baja la voz). Pero creo haber oído: "... la paz... para morir" (p. 315).

25 de enero. Conversación entre Jean y Lévy

Jean: Sus pruebas no prueban nada sino que usted Lévy, cree en Dios. Y no prueban nada más. Si estas pruebas tuvieran algún valor, ¿cree usted que habría ateos?

Lévy: ¡Pero es que no hay verdaderos ateos! ¡Usted mismo, nunca dejó de ser un creyente! Su confianza en el progreso, en el porvenir de la ciencia, aun su creencia en el triunfo del ateísmo, ¿qué era sino un principio de fe? (p. 315).

7 de marzo. Reflexión de Lévy

No es que mis razonamientos lo hayan convencido. Pero son una respuesta a las dificultades que él había planteado (p. 316).

10 de marzo. Reflexión de Lévy:

El Evangelio adquiere gran importancia en su vida interior. De él extrae frecuentes citas. Ha tomado la costumbre de acudir a él diariamente como la única fuente de poesía que le satisfaga (p. 316).

8 de junio. Comentario de Lévy

Me pidió que le precisara ciertos dogmas. Pareció muy impresionado al saber que la teología comprende elementos diversos cuyo valor es muy desigual [...]. Puede que insensiblemente haya exagerado, pues sentí muy bien que mis palabras lo tranquilizaban (p. 317).

28 de junio: Comentarios de Jean a Lévy

¡Ay! Creí morir la noche pasada. [...] Tengo miedo de la muerte. [...] *¿Y si ya no se es más nada, nada, nada?...[...]*. ¿Qué es la muerte? La desorganización del ser que soy, del que mi conciencia me da toda la unidad... ¿Entonces? ¿Desaparición de la conciencia, del alma? (p. 317).

La noche de ese día. Reflexiones de Jean

Qué hermosa es la religión [...] No, no dejaré la Iglesia. No la perderé. [...] ¡Era un insensato! [...] Evidentemente el sentido literal de los dogmas me parece tan difícil de aceptar hoy como hace un año. Pero me siento incapaz de crearme, fuera de su sombra, una unidad, un equilibrio. [...] Estamos atados uno a otra [la Iglesia], indisolublemente (p. 319).

Fin de julio

Jean se confiesa con Lévy.

Fecha no especificada: Visita de Luce a Jean

Durante ella le dice a éste (que habrá de persistir serenamente en su incredulidad hasta su fin) que ve que aún se resiste a la conversión, pero que acabará por abrazar la religión. Toma un pequeño crucifijo y le dice a Luce: “¡Vea como me he resignado a morir, para revivir al lado de Él! (p. 323). (Luce lo trata compasivamente y no intenta convencerlo de nada).

Fecha no especificada: Muerte de Luce comunicada a Jean por carta de Ulrico Woldsmuth

Luce ha muerto en gran serenidad.

Fecha no especificada

Jean delira desde la mañana.

Al alba del día siguiente

Jean ha muerto. Descubrimiento por parte de Cécile del “testamento” redactado muchos años (¿décadas?) antes, después del accidente en que casi perdió él la vida. Lévy le lee lo suficiente para tomar conciencia de su contenido. La increencia ha tenido la última y definitiva palabra.

APRECIACIONES Y COMENTARIOS

A nuestro juicio, *Jean Barois* es una obra maestra literariamente hablando. Una vez leída, se aprecia cómo cada “escena” y cada “cuadro” tienen una razón de ser argumental-estructural muy precisa: nada falta y nada sobra. La primera lectura convoca a una segunda. En adición a lo anterior, como hemos venido señalando a lo largo de los comentarios anteriores, la novela es de excepcional interés para la teoría de la historia que se interesa por las relaciones entre el discurso histórico y las narraciones de ficción. Finalmente, constituye una referencia imprescindible para los estudiosos de la sociología y la psicología de la religión y para quienes se interesen por la representación literaria del *affaire Dreyfus* o de la crisis del modernismo. Es notable que en la novela, que como hemos dicho, fue escrita en los años inmediatamente anteriores al del inicio de la Primera Guerra Mundial, haya una sola referencia a la “amenaza alemana” (p. 286). Ésta es hecha por Grenneville, uno de los jóvenes de talante conservador que entrevista Barois. Parecería que, al escribir su novela, Du Gard mira al pasado de espaldas al futuro. De hecho, en una fecha tan tardía como junio de 1914 (la guerra comenzó el 28 de julio) Du Gard abrigaba esperanzas de que no hubiera un conflicto bélico.¹⁸ En el centenario de su publicación, los planteamientos fundamentales de la novela y las interrogantes a las que éstos dan lugar conservan plena vigencia, excepto quizá en el énfasis positivista de la concepción de ciencia que se asume, lo que de cualquier manera tiene equivalentes funcionales en nuestros días.

En el itinerario del camino seguido por Barois —de ida y de vuelta—, a lo largo de su vida, encontramos tres estaciones fundamentales: la creencia tradicional acrítica, el “compromiso simbolista” y la increencia. Hay personajes que permanecen fijos en cada una de estas estaciones a lo largo de toda la novela: madame Pasquelin, Joziere, Cécile, María, en la primera; Schertz y Lévy (hasta donde llegamos a saber en cada caso) en la segunda; y Luce en la tercera. La segunda corresponde, en la tipología que presentamos en el primer estudio y a la que antes hicimos referencia en este apéndice, a los

¹⁸ David L. Schalk, *Roger Martin Du Gard. The Novelist and History*, p. 57.

modernistas “de centro”. De alguna manera, la tercera corresponde a los “de izquierda”, pero no cabalmente. Lo que ocurre es que en la novela no se presentan opciones que estuvieran ubicadas a los lados de ese itinerario: las únicas creencias religiosas contempladas son las propias del catolicismo. El caso histórico de Marcel Hébert, por ejemplo, después de su salida de la Iglesia en 1903, no es del todo asimilable a la tercera estación, se ubica en un punto intermedio entre la segunda y la tercera, pero no sobre la línea que las une. El padre del protagonista se traslada de una versión débil de la tercera a otra, igualmente débil, de la primera. Barois ejemplifica el periplo de quien, en términos acuñados por Ricoeur, abandona en su juventud la 1ª ingenuidad para —mucho más tarde en su caso, ya cercano a la muerte— arribar a la 2ª ingenuidad. Y, sin embargo, está la cuestión del “testamento”... Como hemos tenido oportunidad de señalar, estamos convencidos de que el Luce de la novela representa al Du Gard de la historia; probablemente lo mismo puede decirse (al menos en parte) del personaje Schertz en relación con Hébert.

La novela presenta a la razón enfrentada a la fe en un conflicto que no admite conciliación. El enfrentamiento se manifiesta literariamente desde una de las primeras páginas en el momento en que el padre de Jean —que entonces es la manifestación de la razón— tiene que alzar la voz —gritar, de hecho— para hacerse oír por encima del sonido estrepitoso de las campanas de una iglesia cercana que tañen cuando en la misa de Pentecostés que se está en ella celebrando tiene lugar la elevación.¹⁹ La razón encuentra expresión en las ciencias de la naturaleza —particularmente en la teoría de la evolución, cuyo campo de aplicación es ampliado al grado de abarcar todo tipo de proceso— y en las históricas. La fe, por su parte, encuentra su anclaje en el sentimiento religioso, el cual puede surgir de la experiencia de Dios —tenida por un fenómeno puramente psicológico—, como ocurre en el caso de María, por simple inercia; como en los casos de Joziens, madame Pasquelin y Cécile; o por temor a la muerte, al no-ser, como en los casos de los dos Barois, el doctor y Jean.

David Schalk ha realizado la siguiente observación (al parecer original): a lo largo de toda la primera parte de la novela, los parlamentos a cargo del personaje central están atribuidos consistentemente a “Jean”; en las partes segunda y tercera, a “Barois”, excepto en el último segmento, “El crepúsculo”, en el que de nueva cuenta quien habla es nombrado “Jean”. Schalk conjetura que esto último es manifestación de la lástima y simpatía

¹⁹ Así lo ha hecho notar D. L. Schalk, *Roger Martin Du Gard. The Novelist and History*, p. 35.

que Du Gard experimenta por su personaje.²⁰ A manera de homenaje a la atenta lectura emprendida por Schalk, resolvimos nosotros hacer uso en nuestros comentarios del nombre y del apellido del protagonista en la misma forma en la que éste descubrió que lo había hecho Du Gard.

²⁰ David L. Schalk, *Roger Martin Du Gard. The Novelist and History*, p. 49.

