



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Corso di Laurea magistrale  
in Scienze Filosofiche  
ordinamento ex D.M. 270/2004

Tesi di Laurea

**Charles Péguy,  
filosofo della crisi e  
poeta della speranza**

**Relatore**

Ch. Prof. Paolo Pagani

**Correlatori**

Ch. Prof. Pietro Jacopo Alessandro Conte

Ch. Prof. Andrea Bellantone

**Laureando**

Gabriele Laffranchi

Matricola 867981

**Anno Accademico**

2017 / 2018

# Indice

<b>INTRODUZIONE</b> .....	3
Nota storico-biografica .....	9

## **PRIMA PARTE - FILOSOFO DELLA CRISI**

<b>Capitolo 1 - La genesi di una crisi</b> .....	13
1.1 La visione della città socialista e il coinvolgimento nell' <i>affaire</i> Dreyfus .....	13
1.2 La crisi del partito socialista e la fondazione dei «Cahiers de la quinzaine» .....	21
1.3 Nel culmine della crisi: una nuova missione per i «Cahiers» .....	33
<b>Capitolo 2 - La metafisica del mondo moderno</b> .....	42
2.1 Il caso Renan: da nutrimento per un roseo avvenire a padre del “Partito intellettuale” .....	42
2.2 Sull’onniscienza dello storico moderno .....	54
2.3 “Beati i sistematici”: il presunto dominio sulla realtà.....	63
<b>Capitolo 3 - Péguy di fronte alla modernità con Bergson</b> .....	72
3.1 L’incontro tra Péguy e Bergson .....	72
3.2 La liberazione dal “concetto” e l’intuizione come metodo.....	81
3.3 Contro la pigrizia intellettuale per ridare spessore al presente .....	92

## **SECONDA PARTE - POETA DELLA SPERANZA**

<b>Capitolo 1 - Una non-conversione</b> .....	104
1.1 “L’approfondimento del cuore”, ovvero la fedeltà di Péguy ai suoi ideali .....	104
1.2 “Agisci e conoscerai te stesso”: conoscenza di sé e azione a partire dal pensiero di Bergson.....	114

<b>Capitolo 2 - L'irreversibilità della storia</b> .....	125
2.1 La legge della storia è l'invecchiamento .....	125
2.2 Tutto ciò che accade è eterno .....	132
2.3 Materia, storia ed evoluzione: un confronto con Bergson.....	140
<b>Capitolo 3 - Una grande grazia</b> .....	147
3.1 La piccola speranza.....	147
3.2 La metafisica della speranza .....	157
<b>CONCLUSIONI</b> .....	167
<b>Bibliografia</b> .....	172

## INTRODUZIONE

Il destino, il mestiere del filosofo non è di condurre,  
è di farsi condurre, nemmeno al vero, questo lo  
lasciamo ai logici e ai giudici istruttori, ma al reale.<sup>1</sup>

Charles Péguy rappresenta una delle avventure letterarie e del pensiero più irruenti del XX secolo, spesso misconosciuta dal grande pubblico e dalla critica. Forse qualcuno lo può ricordare per i suoi versi immortali sullo “stupore di Dio” o sul dramma di Giovanna d’Arco; qualcun altro potrebbe rammemorare le violente critiche al partito socialista generatosi in seguito all’affaire Dreyfus: vicenda a cui il nostro autore consacrò la sua energica giovinezza; ma pochi sapranno riconoscere nel fondatore dei «Cahiers de la quinzaine» un filosofo. Dobbiamo quindi anzitutto domandarci: è possibile parlare di Charles Péguy come di un filosofo?

Il presente lavoro intende esattamente riabilitare la figura di un pensatore dalla forza prorompente, che diceva di “non poter dimenticare di essere un filosofo”<sup>2</sup>, e che, dalla fortuna di aver potuto proseguire gli studi a dispetto delle sue umili origini di provincia, prese sempre maggior coscienza del ruolo insostituibile che era chiamato ad occupare di fronte agli stravolgimenti che il mondo subiva: «noi siamo gli ultimi. Quasi i post-ultimi. Subito dopo di noi comincia un’altra era, un tutt’altro mondo, il mondo di coloro che non credono

---

<sup>1</sup> Ch. Péguy, *Deuxième élégie XXX*, in OPC II, p. 983. Per le opere di Péguy - di cui forniamo nostra traduzione, salvo indicazioni difformi - ci siamo riferiti al prezioso lavoro svolto da Robert Burac nei tre volumi in prosa e da Claire Daudin per il volume delle opere poetiche e drammatiche, a cui ci riferiamo con le rispettive sigle: OPC I per *Œuvres en prose complètes*, Vol. 1, a cura di R. Burac, Éditions Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), Paris 1987; OPC II per *Œuvres en prose complètes*, Vol. 2, a cura di R. Burac, Éditions Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), Paris 1988; OPC III per *Œuvres en prose complètes*, Vol. 3, a cura di R. Burac, Éditions Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), Paris 1992; OPD per *Œuvres poétiques et dramatiques*, a cura di C. Daudin, Éditions Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), Paris 2014.

<sup>2</sup> Cfr. Ch. Péguy, *À nos amis, à nos abonnés*, in OPC II, p. 1276.

più a niente, e che ne fanno motivo di gloria e vanto»<sup>3</sup>. Tutta la vita di Péguy è stata una lotta affinché l'umanità non naufragasse nei miti illusori del progresso e, resasi conto dell'inconfessata metafisica secondo cui viveva, potesse tornare a un contatto sincero con il reale. "La più grande religione" per Péguy era «il rispetto assoluto della realtà, dei suoi misteri, la pietà, il rispetto religioso della realtà sovrana e maestra, assoluta, del reale, come ci viene dato, dell'avvenimento, come accade»<sup>4</sup>. Divenuto, grazie all'opera della sua rivista quindicinale, "un piccolo giornalista", «un uomo che segue gli avvenimenti»<sup>5</sup>, Péguy si rivelerà instancabile avventuriero in un mondo che subiva le rapide trasformazioni del dominio della tecnica industriale e delle pressioni geopolitiche internazionali. Proprio perché «la metafisica in Péguy si scrive sempre a partire dal quotidiano»<sup>6</sup>, la sua opera è spesso stata fraintesa come semplice polemica storica circostanziata e, successivamente, è stata strumentalizzata a seconda degli interessi di ciascuno. D'accordo con Latour, sosteniamo che vi sia una diffusa incomprendimento del valore del messaggio peguyano, data dal suo stile variegato e dall'apparente particolarità dei temi affrontati. Non si comprende invece che «se Péguy non è considerato come un filosofo è perché le sue scoperte proprie non sono state digerite, metabolizzate, tradotte in stile filosofico»<sup>7</sup>.

Ci proponiamo dunque di evidenziare che nell'opera di Péguy non sono presenti solo immagini letterarie suggestive, ma un forte principio unitario che, attraverso le strade apparentemente divergenti intraprese dal nostro autore, approfondisce l'indagine del reale e dei suoi misteri. «Se Péguy è filosofo, se Péguy fa della filosofia, è precisamente perché nelle sue intuizioni, egli non perde mai di vista l'essenziale questione della realtà del mondo, l'essenziale questione

---

<sup>3</sup> Ch. Péguy, *Notre jeunesse*, in OPC III, p. 10.

<sup>4</sup> Ch. Péguy, *Brunetière*, in OPC II, p. 604.

<sup>5</sup> Ch. Péguy, *Notre patrie*, in OPC II, pp. 10-11.

<sup>6</sup> J.-M. Roy, *Une métaphysique polémique*, in «Cahiers de l'Amitié Charles Péguy», n° 92, ottobre-dicembre 2000, p. 438. Per la bibliografia secondaria in francese o in inglese abbiamo fornito traduzione nostra, salvo differenti riferimenti bibliografici a traduzioni italiane già esistenti.

<sup>7</sup> B. Latour, «*Nous sommes des vaincus*», in AA. VV., *Les cahiers du Cerf - Charles Péguy*, a cura di C. Riquier, Les Éditions du Cerf, Paris 2014, p. 12.

dell'essere, senza smettere di interrogarlo»<sup>8</sup>. L'interrogazione che Péguy rivolge al reale rappresenta una provocazione a ciascuno di noi, non lasciandoci indifferenti: «il pensiero, in lui, non razionalizza l'angoscia, ma angoscia la ragione»<sup>9</sup>. È proprio nel carattere polemico e provocatorio del nostro autore che incontreremo la stoffa del suo pensiero: «egli non è l'uomo delle soluzioni e delle risposte, ma delle domande, e delle domande inopportune. La sua vocazione è quella del paradosso»<sup>10</sup>.

\*\*\*

Abbiamo voluto proporre una lettura dell'opera di Péguy ispirati dalla tensione polare dell'espressione utilizzata da Robert Burac in conclusione della sua opera biografica: «Péguy è il filosofo della crisi e il poeta della speranza»<sup>11</sup>. “Crisi” e “speranza” rappresentano esattamente i due fuochi attraverso cui dovremo passare per penetrare nella profonda attualità del pensiero di Péguy. In un periodo di crisi e mobilità come quello che oggi viviamo è tanto più urgente comprendere i termini della crisi e potervi vedere una possibilità di uscita: «entriamo in questa crisi a tutta velocità, e numerosi sono coloro che sentono non solo che Péguy l'aveva descritta, ma che egli può diventare un aiuto per cercare di uscirne»<sup>12</sup>.

Nella prima parte (“Filosofo della crisi”) siamo pertanto chiamati a entrare nella coscienza sempre più acuta di Péguy circa la genesi di una crisi spaventosa: la “bancarotta universale”<sup>13</sup> dovuta al trionfo della gloria temporale a discapito di qualsiasi spiritualità. Così dovremo anzitutto osservare la caduta rovinosa degli ideali dreyfusardi nel compromesso politico e negli intrighi parlamentari, per comprendere l'audace risposta di Péguy: la fondazione e il mantenimento dei «Cahiers de la quinzaine». In seguito smetteremo di seguire il filo degli eventi per

---

<sup>8</sup> Ph. Grosos, *Péguy philosophe*, Éditions de la Transparence, Chatou 2005, p. 10.

<sup>9</sup> A. Finkielkraut, *L'incontemporaneo*, trad. it. S. Levi, Lindau, Torino 2012, p. 114.

<sup>10</sup> P. Duployé, *La religion de Péguy*, Klincksieck, Paris 1965, p. 534.

<sup>11</sup> R. Burac, *Charles Péguy, la révolution et la grâce*, Éditions Robert Laffont, Paris 1994, p. 314.

<sup>12</sup> B. Chantre, C. Riquier, F. Worms, *Préface* a AA. VV., *Pensée de Péguy*, a cura di B. Chantre, C. Riquier e F. Worms, Desclée de Brouwer, Paris 2015, p. 10.

<sup>13</sup> Cfr. Ch. Péguy, *Heureux les systématiques*, in OPC II, p. 273.

soffermarci sulla critica irriverente rivolta al “partito intellettuale” del “mondo moderno” per capire che «le sorti dell’umanità non sono mai state così precarie, così miserabili, così minacciate, come dall’inizio della corruzione dei tempi moderni»<sup>14</sup>. A conclusione di questa prima parte, e per collegarci alla seconda parte della tesi, evidenzieremo il debito di Péguy verso il pensiero di Henri Bergson. A Bergson Péguy deve la comprensione della riduzione quantitativa operata dal mondo moderno sulla realtà e la riabilitazione del valore qualitativo e singolare di essa. Prima di qualsiasi giudizio in merito all’interpretazione, occorre rendere merito a Péguy di «aver visto che c’era del rivoluzionario nel pensiero del suo maestro»<sup>15</sup>, e lo faremo grazie alla lettura dei testi composti a difesa di Bergson durante il difficile 1914: anno dell’elezione di Bergson all’*Académie française* e della sua messa all’Indice da parte della Chiesa Cattolica.

Passeremo così alla seconda parte del lavoro (“Poeta della speranza”), dove saremo provocati dall’approdo alla fede cristiana da parte del militante socialista. È proprio per la fedeltà vissuta agli ideali della giovinezza che Péguy si è rivelato “inclassificabile”<sup>16</sup> a qualsiasi categorizzazione politica della sua attività e della sua esistenza: «perché l’uomo che vuole rimanere fedele alla verità deve essere incessantemente infedele a tutti gli incessanti, successivi, instancabili errori rinascenti. E l’uomo che vuole rimanere fedele alla giustizia deve essere incessantemente infedele alle ingiustizie inesauribilmente trionfanti»<sup>17</sup>. Dal fondo della denuncia della perdita di ogni valore, si approfondisce in Péguy la coscienza della radice cristiana già esistente nella giustizia e nella verità perseguite attraverso l’azione militante e l’attività instancabile dei «Cahiers». Dalla sua vicenda biografica e nella tematizzazione della crisi moderna vedremo

---

<sup>14</sup> Ch. Péguy, *Par ce demi-clair matin*, in OPC II, p. 105.

<sup>15</sup> A. Devaux, *La rencontre Péguy-Bergson*, in «Cahiers de l’Amitié Charles Péguy», n° 92, p. 433.

<sup>16</sup> Come è spiegato bene dalla recente opera di Leroy: «Péguy non è né di destra né di sinistra. Tranne nel caso in cui si neghi ogni sfumatura, lo riconosceremo inclassificabile [*inclassable*]. A ciascun lettore spetta il compito di trarne vantaggio dalla sua frequentazione senza voler nascondersi le tensioni irriducibili che attraversano una tale opera» (in G. Leroy, *Péguy l’inclassable*, Armand Colin, Paris 2014, pp. 10-11).

<sup>17</sup> Ch. Péguy, *De la situation faite à l’histoire et à la sociologie dans les temps modernes*, in OPC II, p. 513.

emergere la tensione tra il bisogno che la storia venga salvata dalla degradazione che le è propria e il carattere di irreversibilità dell'avvenimento che nella storia prende luogo. Dal mistero dell'incarnazione saremo condotti alle soglie della speranza, il cui canto sarà risposta al dramma della storia e della morte dell'anima. In questa seconda parte abbiamo preferito mantenere più serrato il confronto con l'opera di Bergson, per meglio mostrare quell'"infedeltà sovrana" che è volta a «riprendere meglio l'essenziale del pensiero bergsoniano e conferirgli uno slancio che non le era proprio»<sup>18</sup>.

\*\*\*

Come scrivere di Péguy? È possibile fare un lavoro accademico su un autore tanto originale? Lui sarebbe stato d'accordo? Queste sono le domande che uno studioso deve affrontare prima di ogni lavoro, ma a maggior ragione nel caso in cui il soggetto studiato sia un'opera tanto vasta e stilisticamente unica come quella di Péguy. Abbiamo pertanto interrogato il nostro autore e scoperto che «il primo dei commentari non vale neanche l'ultimo dei testi»<sup>19</sup>. Di fronte a una tale asserzione, abbiamo inteso presentare un lavoro che potesse lasciare spazio al testo originale e dove il lettore potesse immergersi nello stile irruento e cangiante di Péguy. «La scrittura non è per Péguy un atto di definizione - operazione mortuaria tipica del "mondo moderno" -, ma lo spalancarsi alla mobilità del reale»<sup>20</sup>. Seguendo l'esempio di Péguy<sup>21</sup>, abbiamo voluto valorizzare l'originalità del suo stile attraverso le citazioni, per rendere giustizia del profondo legame che sussiste tra il contenuto e la modalità con cui il pensiero viene espresso: «io non sono definito che da un modo di scrivere, me l'hanno detto spesso. E così non ho che un proposito. E ciò che è più sgradevole, è che il proposito è esattamente ciò che è la scrittura. Io dico ciò che scrivo. Io scrivo ciò che dico»<sup>22</sup>. Il "tono" con cui vengono dette le cose è proprio rivelatore di ciò che è inteso, e, come Péguy non

---

<sup>18</sup> J.-M. Rey, *Bergson à point nommé*, in *Pensée de Péguy*, p. 43.

<sup>19</sup> Ch. Péguy, XVIII *cahier* della V serie, in OPC I, p. 1837.

<sup>20</sup> P. Colognesi, *La fede che preferisco è la speranza*, Rizzoli, Milano 2012, p. 13.

<sup>21</sup> Cfr. M. Gil, *À Ras. Rasibus!*, in *Les cahiers du Cerf - Charles Péguy*, p. 315.

<sup>22</sup> Ch. Péguy, *De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne devant les accident de la gloire temporelle*, in OPC II, p. 688.

giudica «mai un uomo su ciò che dice, ma sul tono con cui lo dice»<sup>23</sup>, così ci siamo sentiti in dovere di riportare la vividezza del “tono” con cui il nostro autore ha espresso le sue condanne alla deriva a lui contemporanea e il lirismo di cui è stato inimitabile interprete. Dalle pagine dei «Cahiers de la quinzaine», rivista da lui ideata e fondata, Péguy non ha mai smesso di proporre un luogo alternativo e una risposta concreta alla crisi intellettuale e politica di cui denunciava cause e conseguenze. «L’originalità di Péguy è di aver dato come quadro dell’elaborazione del suo pensiero una rivista, luogo di reazione all’avvenimento, di dibattito e di polemica, punto di vista su un mondo in crisi dove si preparavano il nostro XX secolo e le sue tragedie»<sup>24</sup>.

Péguy ha voluto essere “il cronachista” di un mondo che, stravolto dai cambiamenti avvenuti a cavallo dei due secoli, rischiava di perdere la propria identità, essendo così «il testimone storico. Il testimone dell’essere e dell’avvenimento»<sup>25</sup>. E ci è riuscito nella sua schiettezza e nella sua franchezza: «dal momento in cui metto mano alla penna non dico altro se non ciò che ho più a cuore, voglio dire che non posso più mentire. È un fenomeno molto frequente. Ed è una virtù tra tutte infinitamente la meglio conservata»<sup>26</sup>. All’inizio di questo lavoro, non ci rimane che esortare il lettore a iniziare questo percorso nella disposizione migliore affinché la parola ancora viva di Péguy lo possa raggiungere.

L’inizio, o piuttosto il pre-inizio di ogni conversazione, di ogni proposito, di ogni guerra, di ogni ingresso nella materia stessa, di ogni alleanza, di ogni amicizia, di ogni pace, è anzitutto che anzitutto ciascuno sia ciò che è, lealmente, sinceramente, chiaramente, seriamente: che ciascuno sia ciò che è. E il più profondamente che può. Allora possiamo conversare. Allora possiamo vedere. Allora possiamo essere. Allora, ma solo allora.<sup>27</sup>

---

<sup>23</sup> Ch. Péguy, *Un nouveau théologien*, M. Fernand Laudet, in OPC III, p. 555.

<sup>24</sup> C. Daudin, *Préface* a AA. VV., *La pensée politique de Charles Péguy - Notre République*, a cura di Ch. Coutel e É. Thiers, Éditions Privat, Toulouse 2016, p. 14.

<sup>25</sup> Ch. Péguy, *Un nouveau théologien*, M. Fernand Laudet, in OPC III, p. 574.

<sup>26</sup> Ivi, p. 581.

<sup>27</sup> Ch. Péguy, *Un nouveau théologien*, M. Fernand Laudet, in OPC III, p. 512.

## Nota storico-biografica

- 1873      *7 gennaio*: Charles Péguy nasce a Orléans, da Désire Péguy, falegname, e da Cécile Quéré, impagliatrice di sedie.  
*18 novembre*: muore il padre Désire all'età di ventisette anni.
- 1879      *ottobre*: Péguy entra all'*école primaire annexée* alla Scuola Normale primaria di Loiret.
- 1885      *vacanze di Pasqua*: grazie a una borsa comunale ottenuta per interessamento di Naudy, Péguy entra in VI A al liceo di Orléans.
- 1891      *1 ottobre*: Péguy lascia Orléans e entra in «prima veterani» come borsista di Stato al liceo Lakanal di Sceaux per preparare l'ammissione all'*École Normale Supérieure*.
- 1892      *17 giugno*: Péguy fallisce il concorso di ammissione per solo mezzo punto all'orale.  
*11 novembre*: Péguy si arruola nel 131° reggimento di fanteria di Orléans.
- 1893      *luglio*: Péguy fallisce l'ammissione alla Normale per un quarto di voto.  
*ottobre*: Péguy ottiene una borsa di studio al collegio Sainte Barbe.
- 1894      *31 luglio*: Péguy è ammesso all'*École Normale Supérieure*.  
*19-22 dicembre*: un capitano ebreo dello Stato maggiore, l'ebreo alsaziano Alfred Dreyfus, viene giudicato colpevole all'unanimità e condannato al carcere a vita con l'accusa di alto tradimento.
- 1895      *dicembre*: Péguy ottiene un congedo per un anno dalla Normale e torna a Orléans. Qui fonda il *Gruppo di studi socialisti* e lavora alla sua *Jeanne d'Arc*.
- 1896      *25 luglio*: morte dell'amico Marcel Baudouin.  
*6 novembre*: l'intellettuale ebreo Bernard-Lazare pubblica in Belgio il *pamphlet*: *Une erreur judiciaire: la vérité sur l'affaire Dreyfus*; per la prima volta viene rivendicata pubblicamente l'innocenza del capitano Dreyfus.
- 1897      *febbraio*: Péguy inizia a pubblicare articoli come collaboratore su «La Revue socialiste».  
*28 ottobre*: Péguy sposa la sorella di Marcel Baudouin, Charlotte.  
*15 novembre*: Péguy è costretto a dimettersi dall'*École Normale*, ma continua a seguire i corsi per provare l'esame di aggregazione in filosofia a fine anno con esito negativo.  
*dicembre*: pubblicazione del dramma in tre atti *Jeanne d'Arc*.
- 1898      *13 gennaio*: Zola pubblica il celebre *J'accuse* circa lo scandalo sull'errore giudiziario dell'*affaire* Dreyfus.  
*24 febbraio*: Bergson nominato *maître de conférences* alla Normale.

- 1 maggio: Péguy impiega i 40 000 franchi ricevuti in dote per fondare la libreria socialista Georges Bellais, luogo di riferimento per i dreyfusardi del Quartiere Latino.
- 1899 15 novembre: Péguy inizia a collaborare con «La Revue blanche».
- 26 giugno: approvazione del gabinetto Waldeck-Rousseau, in cui Millerand è Ministro al Commercio e Industria.
- 2 agosto: la Libreria Bellais viene salvata dal fallimento grazie alla costituzione della *Société nouvelle de la librairie et d'édition*, di cui Péguy non sarà altro che delegato all'editoria.
- 19 settembre: il condannato Dreyfus ottiene la grazia dal presidente a condizione che rinunci a fare ricorso alla sentenza di colpevolezza.
- 3-8 dicembre: Primo Congresso generale delle organizzazioni socialiste francesi: in aperta polemica con le decisioni prese circa il controllo sulla stampa Péguy propone alla *Société* la pubblicazione di una rivista quindicinale dove si possa dire liberamente ciò che si pensa. Rifiuto categorico da parte del Consiglio.
- 1900 5 gennaio: in occasione del ventunesimo compleanno della moglie, Péguy pubblica il primo numero dei «Cahiers de la quinzaine», rivista quindicinale che si propone di ospitare liberamente i contributi dei collaboratori su politica e attualità.
- 20 febbraio-5 aprile: *De la grippe*, I-4<sup>28</sup>; *Encore de la grippe*, I-6; *Toujours de la grippe*, I-7.
- 17 maggio: Bergson è nominato professore al *Collège de France* e inizia a tenere corsi regolari al venerdì pomeriggio e sabato mattina.
- 1901 1 ottobre: i «Cahiers de la quinzaine» si installano in 8, rue de la Sorbonne.
- 1902 12 giugno: dopo il grande successo del Blocco delle Sinistre alle elezioni legislative, presentazione del governo Combes.
- 1903 1 settembre: morte di Bernard-Lazare.
- 1904 26 ottobre: *Zangwill*, VI-3.
- 1905 giugno: culmine della crisi marocchina tra Francia e Germania in seguito allo sbarco di Guglielmo II a Tangeri.
- 17 ottobre: *Notre Patrie*, VII-3; seguito dai postumi *Par ce demi-clair matin* e [*Heureux les systématiques*].
- 1906 12 luglio: la Cassazione proclama finalmente l'innocenza del capitano Dreyfus reintegrandolo nell'esercito.
- 30 ottobre: *De la situation faite à l'histoire et à la sociologie dans les temps modernes*, VIII-3.

---

<sup>28</sup> Indichiamo con i numeri romani il numero della serie dei «Cahiers de la quinzaine» e con i numeri arabi il numero del quaderno in cui è stato pubblicato lo scritto.

- 27 novembre: *De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne*, VIII-5; seguiti dai postumi [*Il ne faut pas dire*] e [*Brunetière*].
- 1907 1 ottobre: *De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne devant les accidents de la gloire temporelle*, IX-7; seguito dai postumi [*Un poète l'a dit*] e *Deuxième élégie XXX contre les bûcherons de la même forêt*.
- 1908 10 settembre: Péguy, stremato dall'esaurimento che lo costringe a letto, confida all'amico Lotte di essere giunto alla fede cattolica.
- 1909 16 giugno: Péguy deposita il progetto di tesi sotto la direzione di Gabriel Séailles dal titolo: *De la situation faite à l'histoire dans la philosophie générale du monde moderne*. Tesi complementare: *Études et recherches sur les arts et métiers de la typographie*.  
20 giugno: *À nos amis, à nos abonnés*, X-13; seguito dal postumo [*Nous sommes des vaincus*].
- 1910 16 gennaio: *Le Mystère de la charité de Jeanne d'Arc*, XI-6.  
17 luglio: *Notre jeunesse*, XI-12.
- 1911 26 aprile: pubblicazione delle *Œuvres choisies 1900-1910* presso l'editore Bernard Grasset.  
8 giugno: dopo lunghe discussioni e agitazioni sulla stampa, il grande premio per la letteratura dell'*Académie française* non viene assegnato e a Péguy spetta un premio minore.  
24 settembre: *Un nouveau théologien, M. Fernand Laudet*, XIII-2.  
22 ottobre: *Le Porche du mystère de la deuxième vertu*, XIII-4.
- 1912 24 marzo: *Le Mystère des saints Innocents*, XII-12.  
14-17 giugno: Péguy si reca in pellegrinaggio a Chartres.
- 1913 16 febbraio: *L'Argent*, XIV-6.  
27 aprile: *L'Argent suite*, XIV-9.  
28 dicembre: *Ève*, XV-4.
- 1914 12 febbraio: Bergson viene eletto membro dell'*Académie française*.  
11 marzo: Péguy incontra Bergson e i due si riconciliano.  
26 aprile: *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*, XV-8.  
3 giugno: messa all'*Index* delle tre opere di Bergson: *Saggio sui dati immediati della coscienza*, *Materia e memoria*, *L'evoluzione creatrice*.  
1 agosto: mobilitazione generale a cui prende parte anche Péguy lasciando incompiuta la *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*.  
5 settembre: Péguy muore a Villeroy sul campo di battaglia.

**PRIMA PARTE**

-

**FILOSOFO DELLA CRISI**

## CAPITOLO 1 - LA GENESI DI UNA CRISI

### 1.1 La visione della città socialista e il coinvolgimento nell'*affaire* Dreyfus

Primo ottobre 1891, il giovane figlio di un'impagliatrice di sedie di Orléans varca il cancello del Liceo Lakanal di Sceaux, Parigi. Fu quello il passo decisivo di una delle vicende biografiche e intellettuali più significative tra XIX e XX secolo: quella di Charles Péguy. Parigi in quegli anni è città di avanguardia e innovazione, dove scienza, tecnica e arte conoscono una stagione di progresso fuori dal comune: le esposizioni universali, la *Tour Eiffel*, la metropolitana, il cinema, i Balletti Russi e gli impressionisti, etc. etc. L'aria che vi si respira è quella di un cambiamento prossimo a compiersi e di un'umanità sul punto di realizzare le più alte aspirazioni di autoaffermazione. Eppure non tutto è roseo e il prezzo da pagare per questa crescita è spesso la dignità di migliaia di lavoratori che sono costretti a lavorare con orari improbabili per salari miseri. Péguy entra nell'ambiente parigino della *Belle Époque* quasi da straniero, come proveniente da un mondo ormai dimenticato e lontano<sup>29</sup>.

Di fronte alle speranze, alle tensioni e alle contraddizioni del mondo che si affaccia a un luminoso avvenire, Péguy non può rimanere indifferente e sente la

---

<sup>29</sup> «Noi abbiamo conosciuto, noi abbiamo toccato l'antica Francia e noi l'abbiamo conosciuta intatta. Noi ne siamo stati suoi figli. Noi abbiamo conosciuto un popolo, noi l'abbiamo toccato, noi siamo stati del popolo, quando ancora ne esisteva uno» (in Ch. Péguy, *L'Argent*, in OPC III, pp. 787-788).

responsabilità di dare il suo contributo per migliorare la situazione attuale e condurre il progresso verso l'instaurazione di una società in cui a regnare sia la giustizia. Figlio di un'instancabile lavoratrice, il giovane studente già nel 1892 prende attivamente le difese dei minatori di Carmaux diffondendo la sottoscrizione tra i compagni di studio in sostegno dello sciopero che si prolungava da oltre quattro mesi. Essendo il patronato difeso dalla stampa cattolica, Péguy decide di abbandonare la fede e la pratica. È così che con i compagni del Liceo Barbe, in cui entrò nel 1893 dopo aver fallito per la seconda volta l'ingresso all'*École normale supérieure*, Péguy si coinvolge nell'attività di assistenza ai bisognosi de *La Mie de Pain*, impegnandosi in un socialismo pratico. È del 1911 la viva rievocazione degli anni in cui si combatteva la "guerra per l'ingresso all'antica *École normale supérieure*". Il testo è dedicato all'amico e compagno Joseph Lotte.

Marcel Badouin, Thauraud, Deshairs, Péguy, Roi, Pesloüan [...] Baillet, Lotte, Riby, Poisson, l'altro Thauraud, alter, l'altro dei due, te Lotte: singolare compagnia non solo di amicizia, singolare compagnia di fedeltà dove solo la morte ha potuto farne mancare uno, dove vent'anni di usura della vita non hanno potuto procurare neanche una crepa. [...] Storicamente allora tutto era giovane durante tre o quattro meravigliosi anni. Un socialismo giovane, un socialismo nuovo, un socialismo serio, un po' bambino - (ma è ciò che è necessario per essere giovane) - un giovane uomo socialista stava per nascere.<sup>30</sup>

Ammesso alla Normale nel '94, la presenza di Péguy si distingue tra i coscritti per il suo carattere carismatico dovuto alla forte immaginazione che lo inquieta costantemente: «Ho davanti agli occhi uno stato ideale per l'umanità»<sup>31</sup>, scrive all'amico Collier l'11 maggio 1895. Di pochi mesi successiva è la lettera a Bidaut in cui Péguy confessa la sua adesione al socialismo e le aspettative di fronte al movimento politico ed intellettuale nascente:

Ti ho annunciato la mia adesione intera e ufficiale al socialismo da qualche mese. Ti garantisco che l'universale conversione dei giovani (intendo dei migliori) al socialismo è un avvenimento capitale. Per dirla in due parole, spero

---

<sup>30</sup> Ch. Péguy, *Un nouveau théologien*, M. Fernand Laudet, in OPC III, pp. 539-540.

<sup>31</sup> Ch. Péguy, Lettera a Paul Collier del 11 maggio 1895, in «Feuillets mensuels de l'Amitié Charles Péguy», n° 10, marzo 1950, pp. 2-3.

che ne uscirà un movimento almeno tanto importante quanto la Rivoluzione francese o la rivoluzione cristiana. Tu sai che non ho l'abitudine di entusiasarmi a torto.<sup>32</sup>

Socialismo e rivoluzione rappresentano un dittico inscindibile. Tanto l'avvento del socialismo è stato una rivoluzione nell'animo di Péguy, quanto è necessario, per la sua completa realizzazione, che la rivoluzione accada nel cuore di ciascuno. «Per il Péguy socialista, la rivoluzione è anzitutto un orizzonte, un mito mobilitante [...]: è necessario che si operi una rivoluzione totale, allo stesso tempo economica, sociale, politica e morale. Questa rivoluzione trova la sua origine in una rivolta, un rifiuto profondo della miseria e del male, che rode continuamente Péguy nel corso di tutta la sua vita»<sup>33</sup>. Ecco così comprensibili le parole della dedica della prima pubblicazione del giovane scrittore orleanese: il dramma in tre atti su Giovanna d'Arco, comparso nel dicembre 1897 per la libreria de «La Revue socialiste».

A tutte quelle e a tutti quelli che avranno vissuto,  
A tutte quelle e a tutti quelli che saranno morti  
nello sforzo di portare rimedio al male universale; [...]  
A tutte quelle e a tutti quelli che saranno morti  
della loro morte umana  
per l'instaurazione della Repubblica socialista universale,

Questo poema è dedicato.<sup>34</sup>

Proprio per l'instaurazione della repubblica socialista Péguy presenta a sé stesso e ai suoi lettori la visione di una città futura per la quale la rivoluzione è necessaria: «Péguy, socialista e anarchico, eredita dalla formidabile speranza, che torna ad alimentare, l'idea per cui conviene fondarsi, per cambiare veramente la

---

<sup>32</sup> Ch. Péguy, Lettera a Camille Bidaut del 10 ottobre 1895, in OPC I, p. L.

<sup>33</sup> É. Thiers, voce *Révolution*, in *Dictionnaire Charles Péguy*, a cura di Salomon Malka, Éditions Albin Michel, Paris 2018, p. 335.

<sup>34</sup> Ch. Péguy, *Jeanne d'Arc*, in OPD, pp. 3-4.

società presente capitalista e borghese, sull'ideale di una società futura giudicata migliore»<sup>35</sup>. Iniziando dalla *cit  socialiste*, raffigurata nei suoi tratti pi  essenziali in uno dei primi articoli per «La Revue socialiste», il giovane attivista si prefigura un luogo in cui vi saranno almeno due vantaggi rispetto alla societ  presente: l'istituzione di “una fraternit , una solidariet  reale e vivente” e la fine, per quanto possibile, delle “ingiustizie dell'individualismo”<sup>36</sup>.

La “citt  armoniosa”   il soggetto della prima pubblicazione in prosa di Péguy, pubblicata dalla Libreria Georges Bellais, istituzione editoriale socialista fondata nel maggio del 1898 da Péguy stesso, grazie alla dote ricevuta in seguito al matrimonio dell'autunno precedente con Charlotte Baudouin, sorella del rimpianto amico Marcel. Il titolo stesso dell'opera   una dedica al compagno di studi: *Marcel - Premier dialogue de la cit  harmonieuse - De la cit  harmonieuse*. La citt  armoniosa   quel luogo abitato da tutti indistintamente, «perch  non conviene che vi siano delle anime viventi che ne rimangano straniere», ma dove ciascuno sar  un buon cittadino, ovvero amer  «quanto pi  possibile la citt  di cui   cittadino»<sup>37</sup>. Anzitutto vi sar  bisogno di una riorganizzazione del lavoro per assicurarsi il mantenimento della vita corporale della citt  e, cos , avere la possibilit  di divertirsi e dedicare tempo alla propria vita interiore e al lavoro disinteressato<sup>38</sup>. Ma, al di l  della narrazione e specificazione dei singoli compiti, ci  che ci interessa all'inizio del nostro studio   specificare che nella citt  armoniosa non vi saranno uguaglianza e giustizia per i consumatori per come intese dal mondo borghese, perch  «ogni uguaglianza o proporzione ha come condizione necessaria il calcolo del valore e noi non possiamo calcolare il valore di un prodotto da consumare», cos  come non vi sar  carit  «perch  ogni carit  presuppone delle indigenze e la citt  armoniosa non far  mancar di niente i cittadini»<sup>39</sup>.   nell'abolizione della valutazione quantitativa la chiave di volta per

---

<sup>35</sup> Ch. Coutel, *Péguy le républicain, La pens e politique de Charles Péguy - Notre République*, p. 71.

<sup>36</sup> Cfr. Ch. Péguy, *De la cit  socialiste*, in OPC I, p. 37.

<sup>37</sup> Ch. Péguy, *Marcel, De la cit  harmonieuse*, in OPC I, pp. 55-56.

<sup>38</sup> Cfr. Ivi, pp. 57-59.

<sup>39</sup> Ivi, p. 66.

istituire un mondo privo di «rivalità, gelosie, ricerca della gloria e del potere», e abitato invece da cittadini che «amano il proprio mestiere»<sup>40</sup> e conducono una vita interiore libera e indipendente da tutto, «perché non conviene che le vite interiori siano comandate da colui che potrebbe deviarle»<sup>41</sup>. Sono questi i segni che mostrano come «la città armoniosa sia libera perché non è una società politica» e come «il regno dell'ingiustizia cominci quando la vita interiore è ridotta alla forza, la qualità alla quantità»<sup>42</sup>, indicazioni importanti che ricorreranno in tutta l'attività successiva di Péguy. Infatti, la "città armoniosa" non è tanto un'utopia a cui anelare, quanto «la *molla* stessa dell'azione» sempre più esigente ed impellente: «la città armoniosa non è neanche un orizzonte lontano che offrirà la larga cornice nella quale l'azione socialista dovrebbe iscriversi. Mai Péguy ha creduto che la città che descriveva dovesse servire come ideale irraggiungibile»<sup>43</sup>.

La visione di una città ideale e la solidarietà vissuta all'*École normale* sono supportate tanto dall'ottimismo crescente dovuto alla percezione di una svolta decisiva a cui prossimamente l'umanità si sarebbe affacciata, quanto dalla presenza di maestri da seguire.

PRIMARIAMENTE dunque noi credevamo *primariamente* che Herr governasse il mondo socialista e *secondariamente* che Andler teorizzasse il mondo socialista; e SECONDARIAMENTE noi credevamo, con la solita testardaggine, che il mondo socialista fosse tanto sul punto di diventare il mondo, il mondo stesso, il mondo senza epiteti, il mondo e basta, talmente tanto che non vi sarebbe stato più bisogno di differenziarli, e che vi sarebbe stata certamente della volgarità non solo a parlarne, ma a pensarvi. Tutta la paura che noi avevamo era che la rivoluzione sociale andasse troppo veloce e che essa sarebbe stata fatta e compiuta prima che noi altri giovani avessimo avuto appena il tempo di mettervi mano. Che disgrazia, amico mio, se la rivoluzione sociale fosse arrivata a trionfare tanto completamente prima di portare a termine i nostri doveri, per esempio, semplicemente prima del nostro terzo anno di scuola; infine, se

---

<sup>40</sup> Ivi, pp. 62-63.

<sup>41</sup> Ivi, p. 70.

<sup>42</sup> J.-N. Dumont, *Péguy, l'axe de détresse*, Éditions Michalon, Paris 2005, pp. 56.58.

<sup>43</sup> C. Riquier, *Philosophie de Péguy ou les mémoires d'un imbécile*, PUF, Paris 2017, p. 147.

necessario, noi ci saremmo fatti mettere alla porta per combattere almeno un poco prima del completo raggiungimento del trionfo.<sup>44</sup>

Le fragilità politiche della Terza Repubblica e la deflagrazione dell'*affaire* Dreyfus offrono a Péguy e ai suoi compagni l'occasione per inserire l'impegno rivoluzionario nella storia: «l'affare Dreyfus è stato per lui [Péguy], e per i suoi amici, l'occasione di entrare pienamente in contatto con una realtà che, fino ad allora e per come essi avrebbero potuto pensare, era rimasta per loro qualcosa di lontano e di astratto»<sup>45</sup>. Così anche noi dobbiamo, guidati dal coinvolgimento vissuto in prima persona da Péguy, immergerci nel clima vissuto in quegli anni di militanza entusiasmante, dove lui e i suoi compagni avevano «vent'anni, di data, e sicuramente molti meno di spirito, sedici anni. Appena. L'affare Dreyfus ci trovò e ci colse in questa disposizione»<sup>46</sup>.

Il 22 dicembre 1894 il capitano alsaziano dello Stato maggiore Alfred Dreyfus - ebreo - viene condannato, in forza di un *borderau* segreto, al carcere a vita con l'accusa di alto tradimento. Nel novembre 1896 l'intellettuale ebreo Bernard-Lazare, sollecitato dal fratello del condannato Mathieu Dreyfus, pubblica il saggio *Un errore giudiziario: la verità sull'affare Dreyfus*, che oltre un anno più avanti otterrà il seguito politico desiderato, anche grazie alla richiesta da parte del vice presidente del Senato, Scheurer-Kestner, di intraprendere la revisione del processo. Nonostante l'apparente riduzione a silenzio delle critiche, l'opinione pubblica non rimane indifferente e viene profondamente turbata dalla lettera indirizzata al presidente della Repubblica, Félix Faure, da Émile Zola apparsa su «L'Aurore» il 13 gennaio 1898. La reazione al celebre *J'accuse* è intransigente e il maggiore Piquart, che nel corso delle indagini aveva scoperto in realtà la colpevolezza di un altro ufficiale (Ferdinand Esterhazy), viene immediatamente arrestato, mentre lo scrittore Zola posto a sua volta sotto processo.

In questo contesto di sommovimento generale ciascun attore politico è chiamato a prendere posizione, e Péguy rimane contraddetto dal manifesto

---

<sup>44</sup> Ch. Péguy, *Un poète l'a dit*, in OPC II, pp. 922-923.

<sup>45</sup> F. Fédier, *Péguy philosophe*, in *Les cahiers du Cerf - Charles Péguy*, p. 88.

<sup>46</sup> Ch. Péguy, *Un poète l'a dit*, in OPC II, p. 923.

socialista del 19 gennaio in cui l'*Affaire* viene considerato “una guerra civile borghese” non degna delle attenzioni del socialismo. Immediata è la sua reazione, e il 21 gennaio Péguy scrive una lettera a Émile Zola che compare due giorni più tardi su «L'Aurore», quotidiano di cui Zola stesso era direttore.

I socialisti, se non vogliono decadere, devono marciare per tutte le giustizie che si possono realizzare. Essi non devono considerare a chi servono le giustizie realizzate, che ne siano interessati o meno. Non possono neppure addurre a pretesto le ingiustizie passate, poiché si tratterebbe qui di vendetta o della legge del taglione, non della giustizia.

Per queste ragioni, noi salutiamo come i futuri cittadini della città socialista gli uomini di mestiere, gli operai manuali e intellettuali, in particolare gli universitari, che hanno abbandonato le loro occupazioni ordinarie per contribuire al completo trionfo della giustizia.<sup>47</sup>

Le parole di Péguy non lasciano dubbi sulla necessità, da parte del socialismo, di un coinvolgimento diretto, laddove vi sia la possibilità di condurre una battaglia per la giustizia. Se da un lato l'amicizia e la stima di Jaurès confermarono il dovere manifestato di intervenire, le parole scritte da Péguy non passarono inosservate agli occhi della direzione del partito e, proprio nei mesi successivi, iniziò a consumarsi la frattura non solo ideale, ma pratica, nei confronti della classe dirigente. Alla vigilia dell'inizio del processo a Zola, Péguy pubblica un articolo *Sulla recente azione socialista* dove viene ribadito il concetto per cui «i socialisti non dovevano esitare nell'affare dello Stato maggiore: essi dovevano, come devono sempre, agire con tutte le loro forze e fare del loro meglio per la giustizia»<sup>48</sup>. L'occasione è propizia anche per criticare la direzione del movimento socialista, che aveva cercato di approfittarsi della folla inferocita per ottenere consenso, piuttosto che lottare per la giustizia: «soprattutto i nuovi boulangisti hanno commesso un errore di metodo, il più grave errore di metodo, perché hanno sperato di portare avanti la rivoluzione sociale incanalando e poi generalizzando un odio particolare»<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> Ch. Péguy, *Lettre à Émile Zola*, in OPC I, p. 45.

<sup>48</sup> Ch. Péguy, *De la récente action socialiste*, in OPC I, p. 46.

<sup>49</sup> Ivi, p. 47.

L'accusa diretta a Millerand e a una certa corrente reazionaria del socialismo è esplicita, ma rimane inedita, nel testo postumo *L'épreuve*, dove in conclusione Péguy si impegna in una politica alternativa:

Che Millerand si rassicuri: se i suoi nuovi amici, gli antisemiti, non ci massacreranno domani, noi doneremo al popolo un altro insegnamento rispetto all'insegnamento dell'odio o della codardia; noi non saremo mai come lui, cortigiani della folla, ma ci rivolgeremo direttamente al vero popolo e gli insegneremo il socialismo. In particolare gli insegneremo che i socialisti devono sempre marciare per il completo trionfo della giustizia e non provare a condurre i loro affari a colpi di ingiustizie, come questi giurati, mercanti di vino che ricevono, e ce lo dicono i giornali di Esterhazy, attorno ai loro banconi i complimenti dei loro clienti.<sup>50</sup>

Non è solo con le parole, ma soprattutto con i fatti che Péguy cercherà di proporre un'alternativa visione dell'*Affaire*, da lui considerato una singolare opportunità donata dalla storia al socialismo per la realizzazione della sua città ideale: «tutti noi pensiamo che tutti noi dobbiamo cominciare la Rivoluzione sociale dal completo trionfo della giustizia nell'affare Esterhazy-Stato maggiore»<sup>51</sup>, così scriveva Péguy il 10 luglio del travagliato 1898.

Seguiamo allora il corso della vicenda e scopriamo come Péguy si adoperò per "l'instaurazione della Repubblica socialista".

---

<sup>50</sup> Ch. Péguy, *L'épreuve*, in OPC I, p. 55.

<sup>51</sup> Ch. Péguy, Lettera a Georges Renard del 10 luglio 1898, in OPC I, p. 1556.

## 1.2 La crisi del partito socialista e la fondazione dei «Cahiers de la quinzaine»

Il periodo seguente alla riapertura del caso Dreyfus è uno dei più instabili della Terza Repubblica. Ad aggravare la situazione è la morte del presidente Faure e l'elezione di Loubet nei primi mesi del 1899, che fece ben sperare il fronte dreyfusardo. Il neoeletto presidente fatica a ristabilire l'ordine e, in seguito alla decisione di rinviare a giudizio Dreyfus, viene subissato di critiche da parte della destra. In giugno si assiste alla caduta del governo Dupuy e all'insediamento del governo Waldeck-Rousseau, in cui Millerand è nominato Ministro del Commercio e dell'Industria: primo ministro socialista della storia di Francia. In settembre l'*affaire* Dreyfus, riprende prima con la condanna a dieci anni di reclusione, considerate le circostanze attenuanti, e poi con la grazia concessa il 19 settembre dal Presidente a condizione che il processato rinunci a dimostrare la propria innocenza. Il capitano, stremato nel corpo e nello spirito, accetta le condizioni e firma la liberazione. Il compromesso raggiunto non può che lasciare amareggiati tanti combattenti della prima ora, ed è segno del cedimento dell'incorruttibilità del fronte dreyfusardo per una convenienza politica.

Già dal novembre 1898 Charles Péguy aveva iniziato una collaborazione con «La Revue blanche» sulla quale appariranno sedici suoi articoli a scadenza, più o meno, mensile. In particolare quelli della calda estate 1899 interessano lo sviluppo del pensiero di Péguy nella lettura dei rapidi avvenimenti legati all'*Affaire*, focalizzandosi sulla crisi del partito socialista.

Il 15 luglio Péguy commenta il giorno dell'approvazione a maggioranza del gabinetto Waldeck-Rousseau come "la giornata caratteristica" della crisi per la causa socialista, dove si è mostrata "la radicale impotenza"<sup>52</sup> dei partiti cosiddetti rivoluzionari. Così, scagliandosi contro l'ignavia e l'inazione di molti, il militante orleanese ricorda il clima vissuto dai primi dreyfusardi: giovani studenti socialisti e uomini semplici che, risvegliati dallo scandalo dell'ingiustizia, son diventati dreyfusardi, scoprendosi socialisti<sup>53</sup>. L'entusiasmo di cui ciascuno era partecipe non richiedeva alcuna sorta di direttivo che controllasse le coscienze, ma si alimentava della viva sincerità personale.

Se si fosse sinceri, non si sarebbe autoritari. Non si istituirebbe con la propria autorità privata "la morale di partito", dal momento in cui il socialismo è precisamente, in un certo senso, la realizzazione della morale ordinaria e, non essendo una Chiesa, non dà una morale a sé stesso. [...]

Quando la Rivoluzione della sincerità sarà compiuta, si riconoscerà che l'astensione non è per nulla rivoluzionaria e che il più delle volte essa è semplicemente codardia; non si temerà di dire la verità pure ai propri amici politici; non vi sarà bisogno di controbilanciare delle convenienze con degli atti brutali.<sup>54</sup>

L'importanza storica dell'*affaire* Dreyfus è indiscutibile, esso è rivestito almeno «del valore morale di una guerra o senza dubbio del valore morale di una rivoluzione stessa»<sup>55</sup>; eppure tra i socialisti ha generato una grave crisi interiore che li porta sull'orlo di una scissione. Nel suo secondo articolo Péguy accusa una

---

<sup>52</sup> Cfr. Ch. Péguy, *La Crise et le Parti socialiste*, in OPC I, pp. 209-210.

<sup>53</sup> «La maggior parte di questi universitari era socialista prima dell'inizio dell'affare Dreyfus. Essendo socialisti, non solo essi non avevano alcuna considerazione del loro interesse personale, alcuna considerazione del loro interesse di classe, ma essi non si domandavano nemmeno se l'affare Dreyfus facesse profitti per il socialismo; non essendo degli uomini di affari, essi non calcolarono quanto il sangue dell'innocente fosse in rapporto a un partito politico. Essi divennero dreyfusisti per lo stesso movimento per cui erano diventati socialisti./Resta la minoranza, coloro che divennero dreyfusisti e così socialisti; questi qui erano uomini abituati, che, attenti al loro solo mestiere e praticandolo al meglio, erano passati senza accorgersene tra le innumerevoli menzogne sociali, tra le innumerevoli ingiustizie sociali. [...] /Questi uomini semplici, ai quali mi riferisco, sebbene non fossero malvagi, non mancavano tuttavia di una certa intelligenza, ma mancavano fino ad allora di una scossa: una volta risvegliati, essi si accorsero abbastanza presto che, in un certo senso, tutte le ingiustizie e tutte le falsità del mondo sono solidali; allora, sinceramente e senza alcun calcolo, per lo stesso movimento per cui erano diventati dreyfusisti, essi divennero socialisti» (in Ivi, pp. 214-215).

<sup>54</sup> Ivi, pp. 216-217.

<sup>55</sup> Cfr. Ch. Péguy, *La Crise du parti socialiste et l'Affaire Dreyfus*, in OPC I, pp. 217-218.

certa classe dirigente (specialmente quella del Partito Operaio Francese di stampo marxista, guidata da Jules Guesde) di aver da sempre scoraggiato il coinvolgimento del socialismo nell'*Affaire* e di averlo ribadito ultimamente nel manifesto del 14 luglio, con cui veniva emarginata la posizione dreyfusarda di Jaurès.

Il manifesto ha avuto in questa Francia operaia e socialista alla quale era indirizzato un'imbarazzante risonanza. Le persone informate lo nomineranno immediatamente con il nome che gli resterà: il manifesto Guesde-Vaillant. Tutto il mondo vede che era personalmente diretto contro Jaurès. Guesde e Vaillant, si diceva, per sbarazzarsi di Jaurès, lo scomunicavano.<sup>56</sup>

E l'origine non è che la gelosia generata in Guesde e Vaillant dalla paura che l'emergente carisma di Jaurès potesse imporsi tanto da oscurare il loro ruolo nel socialismo e guidarlo all'unità tanto desiderata.

La storia di Guesde è tristemente comune: invecchiando è diventato geloso [...]. Troppo intelligente per non accorgersi dei difetti di alcuni dei suoi adulatori, troppo poco avveduto per comprendere le forme nuove dell'azione, pensò che Jaurès fosse un capo di scuola nascente. Inintelligenza delle mistiche. E diviene geloso di Jaurès. Anche Vaillant diventa geloso. Da qui il manifesto.<sup>57</sup>

Ma è proprio la considerazione della portata inaudita del momento presente ad aggravare la responsabilità di coloro che vi hanno voluto porre un freno.

Noi abbiamo capito poco a poco che l'affare Dreyfus era capitale, o al meno che esso diventava capitale. [...] Tutti gli uomini di cultura, o almeno informati, di tutti i paesi civilizzati vi hanno preso parte: qualcuno indubbiamente l'ha seguito per curiosità; la maggior parte vi ha messo il suo pensiero, i suoi sentimenti, i suoi propositi. In questo senso l'affare Dreyfus ha singolarmente contribuito alla futura unità della razza umana. Considerato che questa unità della razza umana, considerato che questa universale solidarietà non sarà mai realizzata che nella città socialista, l'affare Dreyfus ha, per questo motivo, contribuito in modo singolare a preparare la nascita e la vita della città socialista.<sup>58</sup>

---

<sup>56</sup> Ch. Péguy, *La Crise du parti socialiste et l'Affaire Dreyfus*, in OPC I, p. 221.

<sup>57</sup> Ivi, p. 222.

<sup>58</sup> Ivi, pp. 224-225.

Ed è proprio a partire dalla “spaventosa estensione delle responsabilità” che, nel mezzo del difficile mese di settembre, Péguy eleva la sua più alta accusa ai dirigenti del partito socialista, ormai da lui considerati conservatori.

Quanti, ahimè, uomini che si dicevano e si credevano socialisti hanno preferito gelosamente trarre il loro profitto dal più grande crimine borghese! Quanti rivoluzionari sono diventati conservatori!

È tutta qui la sfortuna inaudita degli autoritari, dei capi, di Vaillant, di Lafargue e di Guesde. È qui la disfatta delle loro scuse. I capi non hanno voluto che il socialismo francese difendesse i diritti dell'uomo e del cittadino perché l'uomo era un borghese difeso da dei borghesi, perché il cittadino era un cittadino borghese, un cittadino della borghesia francese, perché i diritti dell'uomo e del cittadino erano stati proclamati da una rivoluzione borghese: non bisognava mischiarsi ai borghesi coraggiosi, ai borghesi giusti, ai borghesi umani[...]. Per non aver difeso i diritti dell'uomo, i capi, che si credevano socialisti, hanno difeso i borghesi che violavano questi diritti; per non aver difeso i diritti del cittadino borghese, essi hanno difeso i borghesi che violavano questi diritti; per non aver voluto partecipare alla difesa della ragione, della giustizia, presunte borghesi, essi hanno tratto il loro profitto dalla follia borghese, dall'ipocrisia borghese, dal crimine borghese.<sup>59</sup>

L'intransigenza di Péguy è radicale perché, come avrà potuto notare il lettore, radicale è la distanza delle scelte dei socialisti dall'ideale proposto nella *Città armoniosa* e dal puro slancio disinteressato con cui i primi dreyfusardi avevano combattuto per la verità e la giustizia.

Nel cuore della crisi del fronte socialista, all'inizio di dicembre viene organizzato a Parigi il Primo Congresso generale delle organizzazioni socialiste francesi, salutato dai militanti come “i grandi stati generali e l'inizio della grande rivoluzione”<sup>60</sup>, visto come la possibilità di riallinearsi in un'unità “spontanea, vitale e di azione”<sup>61</sup>. Péguy riesce ad assistere fortunatamente come delegato del *Gruppo di studi sociali degli antichi allievi del liceo di Orléans*, costituito per l'occasione dopo aver perso le elezioni per la nomina di rappresentante del *Gruppo di studi sociali di Orléans* del quale era stato il principale animatore

---

<sup>59</sup> Ch. Péguy, *L'Affaire Dreyfus et la Crise du parti socialiste*, in OPC I, p. 231.

<sup>60</sup> Cfr. Ch. Péguy, *Compte rendu de congrès*, in OPC I, p. 796.

<sup>61</sup> Cfr. Ch. Péguy, *La Crise du parti socialiste et l'Affaire Dreyfus*, in OPC I, p. 225.

dall'autunno del 1895<sup>62</sup>. L'entusiasmo e la sensazione dell'imminente rivoluzione sono crescenti, ma purtroppo il Congresso si rivelerà solo l'occasione per un duello tra i socialisti marxisti di Guesde e gli independentisti di Jaurès. Lo scontro si consuma soprattutto attorno al nodo della possibilità per un socialista di partecipare a un governo borghese, e a vincere sarà la linea dell'intransigenza predicata da Guesde. Ma la goccia che fa traboccare il vaso è la decisione del penultimo giorno in cui si decreta che «la libertà di discussione rimane totale per tutte le questioni di dottrina e di metodo; ma, per l'azione, i giornali dovranno conformarsi strettamente alle decisioni del congresso, stabilite dal comitato generale. In più, i giornali si dovranno astenere da ogni polemica e da ogni comunicazione volte a colpire una delle organizzazioni»<sup>63</sup>. Sconsolato, Péguy abbandona il Congresso prima della sua conclusione, considerando le decisioni prese e il compromesso stabilito un oltraggio all'unità auspicata. Ma è proprio nella desolazione che Péguy trova lo slancio per ridare vita a un progetto meditato già da qualche tempo: una pubblicazione periodica libera e sincera.

Quando nel dicembre 1899 uscii disgustato dal congresso di Parigi, dal primo congresso nazionale, disgustato dalla menzogna e dalla nuova ingiustizia che venivano imposte a nome di un partito nuovo, rimasi conquistato dalla decisione, in un attimo di rivolta spontanea, di pubblicare ciò che i miei amici percepivano, dicevano, pensavano, volevano, credevano, sapevano. Era una decisione di singolare audacia dal momento in cui tutta la forza della vecchia e della nuova autorità andava a colpirmi i reni, dal momento in cui non avevo neanche un centesimo, dal momento in cui ero stremato, dal momento in cui non sapevo se avrei scritto e cosa avrei scritto.<sup>64</sup>

La decisione presa conduce Péguy a sottoporre il progetto, di cui egli stesso si faceva garante, alla *Société nouvelle de libraire et d'édition*, che durante l'estate aveva rilevato l'attività in crisi della Libreria Bellais<sup>65</sup> e di cui Péguy era stato

---

<sup>62</sup> Cfr. Ch. Péguy, *Compte rendu de congrès*, in OPC I, pp. 803-807.

<sup>63</sup> In Ch. Péguy, *Lettre du Provincial*, in OPC I, p. 291.

<sup>64</sup> Ch. Péguy, *Pour moi*, in OPC I, p. 667.

<sup>65</sup> Cfr. Ch. Péguy, *Pour ma maison*, in OPC I, pp. 644-646. Delle suddette pagine riportiamo la traduzione della viva descrizione del rapporto che Péguy intrattenne con Lucien Herr: «Non nasconderò mai la forte e spesso profonda impressione che mi fece Herr quando finalmente lo conobbi alla Normale. Il suo perfetto disinteressamento, la sua enorme potenza di lavoro, il suo importante lavoro anomalo, la sua erudizione senza dubbio universale e totale e, soprattutto, la sua brutale sincerità mi provocarono per lui una profonda affezione fedele. In un certo senso ne

fondatore e delegato all'edizione. Sicuro della bontà della proposta e della sua conformità allo statuto della società e alle coscienze dei suoi cinque amici amministratori, la risposta duramente negativa rappresentò un'inaspettata sorpresa agli occhi di Péguy. Più di tutti fu il giudizio dell'autorevole bibliotecario della Normale, Lucien Herr, a sconvolgere l'animo del fedele discepolo, soprattutto perché lo stesso Herr aveva nutrito in passato il desiderio di dar vita a un periodico socialista libero, per il quale aveva investito e perso già 100 000 franchi:

“Fino ad ora - mi disse egli con forza e con il consenso del consiglio - vi abbiamo già seguito troppo spesso per amicizia in avventure che ci hanno delusi. Ora è finita. Voi procedete contro ciò che prepariamo da diversi anni. Voi siete un anarchico. [...] *noi marceremo contro di voi con tutte le nostre forze.*”<sup>66</sup>

Nonostante il categorico rifiuto, Péguy è deciso a intraprendere la nuova avventura anche al prezzo di non essere sostenuto dai suoi ex-collaboratori. Tuttavia, prima della fine dell'anno, egli non mancherà di rivolgere a Herr un ultimo invito a considerare la sua iniziativa editoriale come un sostegno al lavoro finora svolto, e non un avversario da combattere.

Mio caro amico,

dal momento in cui mi sono trovato in difficoltà a trovare una soluzione che soddisfacesse il Consiglio, ho accolto la decisione per forza di cose, e sarà saggio attenervisi. [...]

Ho sempre considerato questo tentativo come un rinforzo per il socialismo, e in particolare per la *Société Nouvelle*. Mosso da questo spirito, l'ho ingenuamente presentato. Non mi aspettavo per nulla delle accuse amichevoli quali quelle che mi avete rivolto, ma formali. Ne son rimasto interdetto.

Non abbiate alcun timore per me. Ho imparato, a mie spese, ad amministrare un budget.

Non abbiate alcuna preoccupazione di ciò che farò: il tenore del mio primo quaderno vi rassicurerà subito.

---

fui veramente suo allievo. Mi insegnò alle volte come si lavora e spesso come si agisce. Mi impartì molti insegnamenti sinceramente esatti su tutto un mondo che ignoravo, mondo letterario, scientifico, politico. Soprattutto mi tirò fuori dalle insincerità e le contrattazioni dove mi sarei arenato. Mi mise al corrente dell'affare Dreyfus, mi donò le indicazioni senza le quali non lo si poteva seguire intelligentemente».

<sup>66</sup> Ch. Péguy, *Pour moi*, in OPC, p. 669.

Faccio un tentativo. Perché sia leale e sincero, conviene che voi abbiate un'attitudine per lo meno neutra e non ostile.<sup>67</sup>

Per Péguy non rimane altro che intraprendere la nuova avventura in modo solitario e nella precarietà della sua situazione, grazie al sostegno che solo i collaboratori e i lettori potranno assicurargli.

Il 5 gennaio 1900, in occasione del ventunesimo compleanno della moglie, viene pubblicato il primo numero dei «Cahiers de la quinzaine», la grande impresa di Charles Péguy. Quale manifesto programmatico l'autore finge di aver ricevuto una lettera di un maestro di provincia, fervente dreyfusardo. Il mittente, durante un esame di coscienza e la narrazione delle lotte sostenute, non può tacere gli avvenimenti degli ultimi giorni e non commentare quanto verificatosi al Congresso, ribellandosi alla censura e riaffermando le sue intenzioni più profonde.

Dire la verità, tutta la verità, nient'altro che la verità, dire semplicemente la verità semplice, noiosamente la verità noiosa, tristemente la verità triste: ecco ciò che noi ci siamo proposti da più di venti mesi, e non solo per le questioni di dottrina e di metodo, ma anche, ma soprattutto per l'azione. Vi siamo più o meno riusciti. Bisogna che vi rinunciamo? [...]

La serenità perfetta con la quale questo Congresso ha, come servizio interno del Partito socialista, soppresso la libertà di stampa mi ha sbalordito. So bene che il Congresso era sovrano. Ma nessun sovrano, quand'anche fosse l'Internazionale dell'umanità, il genere umano, ha questo diritto, ha il diritto di pronunciarsi contro la verità. Non si dispone di sé contro la verità. Abbiamo già ripetuto abbastanza volte che un uomo, un individuo non ha il diritto di arruolarsi contro la verità? Questa proposizione poco tempo fa era considerata un assioma. A meno che i partiti non abbiano dei diritti sovrumani, marceremo noi contro gli assiomi? Tutto ciò è una disgrazia per la ragione.<sup>68</sup>

Ecco la grande accusa rivolta da Péguy ai dirigenti del partito socialista che, ormai da un paio di anni, hanno «deviato la verità ai fini dell'azione», mentre «noi fummo i cercatori e i servitori della verità. Tale era in noi la forza della verità che l'avremmo proclamata verso e contro di noi. Tale fu fuori di noi la forza della

---

<sup>67</sup> Ch. Péguy, Lettera a Lucien Herr del 26 dicembre 1899, in «Feuillets mensuels de L'Amitié Charles Péguy», n°11, aprile 1950, pp. 5-6.

<sup>68</sup> Ch. Péguy, *Lettre du Provincial*, in OPC I, pp. 293-294.

verità che essa ci donò la vittoria»<sup>69</sup>. Péguy inizia la sua opera «per essere libero di rispondere alla sua vocazione. Per non servire più sotto dei capi nemici della verità»<sup>70</sup>. E dunque la richiesta finale, indicazione preziosa per comprendere anche le ragioni del nome della nuova impresa editoriale, non può che essere quella di un costante aggiornamento quanto più fedele alla verità e libero da ogni costrizione.

Non ti domando nient'altro che di inviarmi una storia del mondo ogni quindici giorni, o una geografia del mondo ogni quindici giorni, o una cronologia del mondo ogni quindici gironi. Io ti prego di inviarmi dei quaderni di insegnamento, senza spirito di partito, su ciò che mi interessa.<sup>71</sup>

Così, dopo due anni di strenuo combattimento, dopo aver visto l'affare Dreyfus evolversi fino alla sua misera disgregazione e il movimento socialista soccombere alle dinamiche politiche di un partito autoritario, Péguy fonda quella che sarà l'opera della sua vita: «espressione del dreyfusismo in nome precisamente della verità che deve essere anteposta a tutto»<sup>72</sup>. Proprio la verità, infatti, era motivo di lotta durante gli anni in cui la palese ingiustizia aveva indignato un Paese intero.

Per comprendere lo spirito con cui nascono i «Cahiers» e per evidenziarne il lungo processo che li ha visti venire alla luce, vale la pena rileggere gli appunti raccolti dal compagno Challaye circa le intenzioni con cui, già nella primavera del 1897, Péguy e i suoi amici cominciarono a raccogliere le sottoscrizioni in vista di un «Journal vrai»<sup>73</sup>, giornale che avrebbe ospitato i contributi di militanti socialisti nel tentativo di emarginare la cultura borghese promossa dalla stampa capitalista e di promuovere lo sviluppo di un pensiero socialista.

Lo spirito borghese sta distruggendo completamente la Francia: l'onestà, la famiglia, la Francia stessa. Vi sono allo stato attuale degli operai, dei poveri, più borghesi che alcuni ricchi.

---

<sup>69</sup> Ivi, p. 295.

<sup>70</sup> R. Burac, *Charles Péguy, la révolution et la grâce*, p. 117.

<sup>71</sup> Ivi, p. 299.

<sup>72</sup> J.-P. Sueur, voce *Socialisme*, in *Dictionnaire Charles Péguy*, p. 375.

<sup>73</sup> La storia dell'idea e della mobilitazione in vista di un giornale socialista e vero è raccontata da Péguy in *Pour ma maison*, in OPC I, pp. 638-643.

La stampa contribuisce, più di ogni altra potenza, al progresso dello spirito borghese.

Noi potremo combattere lo spirito borghese creando un giornale che s'imporrà all'attenzione di tutti per il suo carattere unico.

Tutti i giornali finora vivono grazie ai loro lettori, sono schiavi dei loro lettori. Occorrerà riunire attraverso contributi volontari una somma di denaro sufficiente per mantenere un giornale che possa vivere a prescindere dai suoi lettori, che non li tema, che, di conseguenza, abbia la forza di dirigerli.

Questo giornale non sarà redatto da professionisti. Coloro che vi scriveranno avranno, oltre al giornale, un lavoro sufficiente a procurargli di che vivere; essi vivranno non grazie al giornale, come i nostri giornalisti, ma per il giornale; non grazie all'azione, come i politici, ma per l'azione. [...]

Sosterremo tutti i progetti che realizzeranno questo ideale socialista. Senza dubbio la filosofia socialista deve ancora essere elaborata. Il socialismo non è compiuto, è da compiere. Lavoreremo per metterlo in pratica grazie a questo giornale.<sup>74</sup>

Già da giovane studente della Normale, Péguy desiderava istituire un luogo di insegnamento e libertà, dove si potesse preparare la rivoluzione prossima a venire<sup>75</sup>. I «Cahiers» rappresentano esattamente la realizzazione di quel progetto, costituendo la dimora per tutti coloro che, impegnati nella loro vita quotidiana, intendessero lottare per l'instaurazione della città socialista. Come ha ben espresso Riquier nel suo recente studio: «I *Cahiers* sono su questa terra l'incarnazione dell'ideale socialista, l'idea realizzata e già conforme alla città armoniosa della quale si propongono di preparare, di quindici giorni in quindici giorni, la nascita e la vita»<sup>76</sup>.

Nasce così un'attività editoriale che, organizzata in serie e con scadenza quindicinale, intende pubblicare notizie, *dossier* e opere di vari collaboratori, in spirito di libertà e condivisione. Come espresso nella piena maturità, la regola costitutiva dei «Cahiers» è chiara, così come chiara è la posizione di Péguy nei suoi confronti:

---

<sup>74</sup> In OPC I, pp. CXXV-CXXVI.

<sup>75</sup> «Noi sappiamo, in effetti, che la città socialista non si realizzerà senza elementi e che siamo noi a dover, nel presente, prepararle dei cittadini. Per questo, ecco come noi immaginiamo che sarà un giornale socialista nella società borghese. [...]» (Ch. Péguy, *Littérature et philosophie*, in OPC I, pp. 43-44).

<sup>76</sup> C. Riquier, *Philosophie de Péguy*, p. 159.

È una regola assoluta dall'inizio di questi *Cahiers*, è il nostro stesso principio e il nostro fondamentale statuto e, io penso, il migliore della nostra ragion d'essere: che l'autore sia libero nel suo quaderno e che io non sia qui che per assicurare il governo temporale di questa libertà.<sup>77</sup>

Tra i testi della prima serie si distinguono i tre dialoghi intitolati *De la grippe*, *Encore de la grippe*, *Toujours de la grippe*, che hanno come protagonisti un giovane militante che giace malato - chiara figura autobiografica - e un "dottore moralista rivoluzionario internazionalista" - chiaro esponente della degradazione politica del socialismo. Lo scontro e l'incomunicabilità tra i due sono interessanti per il nostro studio, perché rendono chiara l'inconciliabilità dell'ideale di sincerità perseguito dal fervente dreyfusardo e il subdolo pensiero del dottore. Dopo aver scoperto che il paziente era già stato visitato da un medico che gli aveva detto la verità, pur non essendo accomodante, il dottore dichiara il suo metodo alternativo d'azione:

La nostra più grande preoccupazione, la nostra unica preoccupazione è di piacere: la grande regola di tutte le regole non è forse quella di piacere? Noi piacciamo! noi piacciamo! noi piacciamo! noi siamo piacevoli! noi pronunciamo parole piacevoli e non parole vere. Noi piacciamo a tutto il mondo. Noi siamo gli amici del genere socialista, amici nazionali e internazionali.<sup>78</sup>

Il pomeriggio successivo, la discussione si fa ancor più intensa e si eleva a dispute metafisiche attraverso la lettura di estratti dei *Dialoghi filosofici* di Renan e proposizioni programmatiche di Jaurès, fino a portare il giovane malato a rivelare la sua identità e la sua intenzione profonda:

Non sono molto partigiano di speculazioni immense, di contemplazioni eterne. Non ne ho il tempo. Io lavoro di quindici giorni in quindici giorni. Io mi aggrappo al presente. Ne vale la pena. [...]

Abbandoniamo, dottore, vi prego, abbandoniamo la morale astronomica, e siamo rivoluzionari. Prepariamo nel presente la rivoluzione della salvezza per l'umanità presente. Questo è molto più solido. Lavoriamo.<sup>79</sup>

---

<sup>77</sup> Ch. Péguy, *L'Argent*, in OPC III, p. 820. Vedi anche in Ch. Péguy, *Un nouveau théologien*, M. Fernand Laudet, in OPC III, pp. 537-539.

<sup>78</sup> Ch. Péguy, *De la grippe*, p. 413.

<sup>79</sup> Ch. Péguy, *Encore de la grippe*, pp. 431-433.

È esattamente la preparazione e l'attuazione della rivoluzione il lavoro che Péguy intraprende attraverso la nascita e la redazione dei «Cahiers». Rivoluzione e verità sono le parole-guida dell'inizio di questa avventura: «I *Cahiers de la Quinzaine* costituiscono una rivoluzione in atto. È grazie a questa rivista, che ha la dimensione di una città amichevole, che il combattimento per la verità è intrapreso»<sup>80</sup>. D'altronde questa era la lezione imparata dai maestri dell'azione socialista durante l'*affaire* Dreyfus.

Questa idea semplice e vivace era che noi dobbiamo cominciare dal vivere come socialisti, che noi dobbiamo cominciare la rivoluzione del mondo dalla rivoluzione di noi stessi, che tutte le teorie e tutte le frasi non valgono un solo atto socialista, che ciascuno deve cominciare dal rendere socialista la sua vita, che la conversione al socialismo suppone un dono senza riserva di interessi per l'intera conservazione dei diritti, un abbandono senza riserva dei sentimenti per la piena indipendenza e libertà della ragione.<sup>81</sup>

«La rivoluzione sociale sarà morale o non sarà»<sup>82</sup> fu lo slogan coniato da Péguy, declinando una frase di Zola («La repubblica sarà naturalista o non sarà»), che parodiava a sua volta una frase di Thiers («La repubblica sarà conservatrice o non sarà»). I «Cahiers» sono esattamente il luogo dove la rivoluzione si incarna nella vita di tutti i giorni, tanto attraverso le sue modalità di gestione, quanto attraverso il lavoro quotidiano “nelle miserie del presente”<sup>83</sup>. La loro nascita si propone esattamente di favorire questa rivoluzione morale attraverso una rivoluzione sociale: «essere rivoluzionari, in questa accezione, non è dunque *sognare* un mondo migliore, ma *risvegliarsi* da tutti i sogni, ridiscendere dal cielo verso la terra, dall'immortalità verso la finitezza della morte, dall'avvenire radioso (quale che ne sia il contenuto o il programma) verso il concreto qui e ora»<sup>84</sup>. In fondo, la rivoluzione vive esattamente del cambiamento generato nella concretezza delle realtà materiali, senza però dimenticarne l'origine profonda, che risiede in un animo persuaso dalla necessità della rivoluzione.

---

<sup>80</sup> É. Thiers, voce *Révolution*, in *Dictionnaire Charles Péguy*, p. 340.

<sup>81</sup> Ch. Péguy, *Pour ma maison*, in OPC I, p. 640-641

<sup>82</sup> Ch. Péguy, X *cahier* della II serie, in OPC I, p. 729.

<sup>83</sup> Cfr. Ch. Péguy, *Encore de la grippe*, in OPC I, p. 432.

<sup>84</sup> A. Finkielkraut, *L'incontemporaneo*, p. 111.

Noi siamo, in effetti, di quelli che non possono per nulla distinguere la rivoluzione sociale dalla rivoluzione morale in questo doppio senso: da un lato noi non crediamo che sia possibile realizzare profondamente, sinceramente, seriamente la rivoluzione morale dell'umanità senza realizzare tutta la rivoluzione del suo habitat sociale, e inversamente noi crediamo che ogni rivoluzione formale sarebbe vana se non comportasse il dissodamento e la profonda eversione delle coscienze.<sup>85</sup>

Ma in effetti i moti che alludevano alla rivoluzione sociale decadranno in breve tempo e, sia Péguy, sia i giovani «Cahiers», dovranno presto fare i conti con la “bancarotta fraudolenta”<sup>86</sup> dell'*affaire* Dreyfus e dei suoi protagonisti.

---

<sup>85</sup> Ch. Péguy, *Deuxième série au Provincial*, in OPC I, p. 586.

<sup>86</sup> Cfr. Ch. Péguy, *À nos amis, à nos abonnés*, in OPC II, p. 1279.

### 1.3 Nel culmine della crisi: una nuova missione per i «Cahiers»

Se i «Cahiers» sono nati con l'intenzione di preparare e realizzare un'autentica rivoluzione sociale in seguito alla delusione per le decisioni prese dal Congresso socialista e al rifiuto della *Société nouvelle de libraire et d'édition*, in realtà essi non hanno ancora conosciuto la radicalità della crisi del mondo politico ed intellettuale e devono ancora fare i conti con le sue gravi conseguenze.

Il 3 luglio 1900 Péguy prova a ribadire a Lucien Herr che «i *cahiers* possono rappresentare un contrafforte importante della libreria»<sup>87</sup>. La proposta di rientrare in seno alla *Société* non avrà successo, e così Péguy il 28 ottobre invia le proprie dimissioni e in gennaio viene definitivamente escluso dall'Assemblea generale. Ma non è solo la separazione dai compagni di tante lotte che procura dispiacere a Péguy; ciò che più di tutto lo abbatte è vedere l'azione politica che fa seguito al prevalere del fronte dreyfusardo. Da un lato l'unione tanto eterogenea quanto poco chiara che aveva dato vita al cosiddetto "Blocco delle Sinistre" viene percepita come un compromesso politico piuttosto che come una realizzazione dell'unità auspicata; dall'altro lato la ripresa delle politiche anticlericali, attuate soprattutto dal governo Combes, che portarono nel dicembre 1905 alla separazione tra Stato e Chiesa, viene interpretata come allarmante segno di un crescente autoritarismo politico e intellettuale. «La grande delusione di Péguy fu dunque di ritrovare tra i dreyfusardi che avevano lottato contro i reazionari

---

<sup>87</sup> Ch. Péguy, Lettera a Lucien Herr del 3 luglio 1900, in «Feuillets mensuels de L'Amitié Charles Péguy», aprile 1950, p. 8. Péguy intende con il termine "libreria" la *Société nouvelle de libraire et d'édition*, che, ricordiamo, aveva rilevato l'attività della Libreria Georges Bellais, fondata a suo tempo dallo stesso Péguy.

esattamente lo stesso meccanismo politico di cui essi avevano accusato i nemici: “il gesuitismo”»<sup>88</sup>.

«Tutto comincia in mistica e finisce in politica»<sup>89</sup>. Con questa celebre frase, pubblicata nel luglio 1910 in *Notre jeunesse*, Péguy sintetizza quanto i duri anni di lavoro e di attività nel mondo parigino gli avevano insegnato. In risposta all'*Apologia per il nostro passato*, scritta dall'amico Daniel Halévy e pubblicata proprio sui «Cahiers» nell'aprile 1910, e come reazione a una certa stampa di destra che vedeva in Péguy un ritorno alla tradizione attraverso il rinnegamento del proprio passato, *Notre jeunesse* vuole proprio ribadire che «non solamente non abbiamo nulla da rimpiangere. Ma non abbiamo nulla, non abbiamo fatto nulla di cui non dobbiamo andare fieri»<sup>90</sup>.

Il XII *cahier* dell'undicesima serie intende esattamente riproporre il significato paradigmatico dell'*affaire* Dreyfus dalla prospettiva di uno dei suoi protagonisti che ha potuto sperimentarne, a proprie spese, le conseguenze. Se è vero che «l'affare Dreyfus è stato l'ultimo sussulto, lo scossone supremo dell'eroismo e della mistica [repubblicana]», è anche vero che esso ha preparato l'avvento «del mondo di coloro che non hanno una mistica»<sup>91</sup>, del mondo decaduto nella politica: il mondo moderno. Sarà tema dei prossimi capitoli approfondire cosa intenda Péguy per “mondo moderno”, quale sia la sua “metafisica” e cosa rappresenti ai suoi occhi questo decadimento; ora, invece, dobbiamo penetrare nella crisi vissuta dal nostro autore e comprenderne la reazione.

Intolleranza al compromesso, rigetto della disciplina di partito e rifiuto dell'anticlericalismo promosso anche dai socialisti<sup>92</sup> sono motivo di una rottura definitiva tra Péguy e i suoi maestri del socialismo, che vengono da lui accusati di

---

<sup>88</sup> J. Higaki, *Péguy, «athée» de quels dieux?*, *Les cahiers du Cerf - Charles Péguy*, p. 272.

<sup>89</sup> Ch. Péguy, *Notre jeunesse*, in OPC III, p. 20. La preparazione, l'elaborazione e la ricezione dello scritto di Péguy in un periodo di forte revisione storica sull'*affaire* Dreyfus e in un momento delicato della biografia del nostro autore sono meticolosamente ricostruiti da Robert Burac in OPC III, pp. 1484-1503

<sup>90</sup> Ivi, p. 42.

<sup>91</sup> Ivi, pp. 9-10.

<sup>92</sup> Cfr. J.-N. Dumont, *Péguy, l'axe de détresse*, pp. 25-29.

aver degradato la mistica condivisa in politica e parlamentarismo. Chiaramente, Péguy è consapevole che «una politica socialista è tollerabile fintanto che serve a neutralizzare le altre politiche»<sup>93</sup>, ma l'accusa qui rivolta è di aver pervertito, immersi nelle comodità della politica parlamentare, gli ideali iniziali, demolendo la fiducia nella rivoluzione attesa. Si è verificato un vero aborto fraudolento: mentre «la Rivoluzione [francese], la grande rivoluzione, era stata un'instaurazione, un'instaurazione più o meno felice, ma infine un'instaurazione», «la dittatura combista fu un vero cesarismo, il più pericoloso di tutti, perché era quello che si presentava come il più repubblicano. La dittatura radicale e radical-socialista è esattamente un cesarismo»<sup>94</sup>. Ecco la colpa del socialismo, aggravata ancor di più nel caso di Jaurès, il cui “doppio crimine” consisteva nel fatto che «tra tutti era un politico, un politicante come gli altri e invece diceva di essere un mistico»<sup>95</sup>. Come dice Juillard: «Nessuno è stato più vigile che Péguy sui rischi della tirannia - noi diremmo oggi del totalitarismo - contenuti nella volontà forsennata dei politici di abolire le contraddizioni per giungere all'unità del popolo. Dal monismo metafisico all'uniformità politica non vi è che la distanza che separa il pensiero all'atto»<sup>96</sup>.

La crisi attraverso cui il popolo di Francia deve passare, scriverà Péguy qualche anno più tardi, è «la peggior crisi attraverso cui questo popolo sia mai dovuto passare. E inoltre una crisi completamente inedita. E inoltre una crisi di cui non poteva aver la minima idea»<sup>97</sup>. Péguy, come tutto un intero popolo che aveva vissuto una stagione di straordinaria mobilitazione, si sente tradito da coloro in cui aveva riposto la fiducia<sup>98</sup>, ed è esattamente in loro che vede sorgere il temibile “partito intellettuale”.

Essi [i “nemici inarrestabili”] si costituirono precipitosamente in un partito, politico. Essi realizzavano precipitosamente la loro piccola restaurazione. Essi

---

<sup>93</sup> C. Riquier, *Philosophie de Péguy*, p. 182.

<sup>94</sup> Ch. Péguy, *Notre jeunesse*, p. 27.

<sup>95</sup> Ivi, p. 91.

<sup>96</sup> J. Juillard, *Contre le gros animal: d'un certain jansénisme en politique*, in *Pensée de Péguy*, p. 283.

<sup>97</sup> Ch. Péguy, *L'Argent*, in OPC III, p. 799.

<sup>98</sup> Cfr. Ch. Péguy, *Un nouveau théologien*, M. Fernand Laudet, in OPC III, p. 519.

diventavano i detentori della verità, i dominatori della giustizia, i tiranni della libertà, i re della repubblica, i conservatori della rivoluzione, i bibliotecari e gli archivisti di questa rivoluzione che, una volta fatta e compiuta, nessuno ricomincerà, oserà mai più ricominciare.<sup>99</sup>

Così scriveva già Péguy nel 1906 all'inizio di una serie di scritti che dovremo approfondire nel prossimo capitolo. Come ha ben espresso Roe nel suo meticoloso studio, «è questa nuova casta intellettuale di ex-dreyfusardi che per Péguy segna lo stadio finale della “decomposizione” dell'affare Dreyfus. Avendo tradito sia il socialismo sia il dreyfusismo della loro condivisa giovinezza in nome di un autoreferenziale intellettualismo, gli intellettuali dreyfusardi sono diventati per Péguy, esattamente come i loro leader Jaurès e Herr, portavoce di una nuova *raison d'État*»<sup>100</sup>.

Ma di fronte alla crisi degli ideali della giovinezza e al tradimento dei propri compagni nella corruzione politica, Péguy non cede; e, pur essendo etichettato lui stesso come traditore<sup>101</sup>, rimane fedele alla mistica vissuta insieme ai suoi collaboratori, affermando con fierezza di esserne con loro il vero custode.

Noi ci vantiamo piuttosto di essere noi, i mistici che siamo e che siamo stati, di essere sempre stati il cuore e il centro del dreyfusismo, e di essere solo noi a rappresentarlo.

[...]

E d'altra parte è certo che noi siamo i soli, che non vi siamo che noi che da quindici anni abbiamo conservato rigorosamente, impeccabilmente, infallibilmente questa mistica. [...]

Essa era la forza di noi altri deboli e poveri. La mistica è la forza invincibile dei deboli.<sup>102</sup>

Il tradimento del socialismo, del dreyfusismo e della Repubblica, e la fedeltà conservata agli ideali nonostante le numerose prove, rappresentano esattamente i due poli opposti in cui cresce e matura la riflessione di Péguy. «Il pensiero di Péguy continua ad approfondirsi e diviene anzitutto una meditazione sulla

---

<sup>99</sup> Ch. Péguy, *De la situation faite à l'histoire et à la sociologie dans les temps modernes*, in OPC II, p. 510.

<sup>100</sup> G. H. Roe, *The Passion of Charles Péguy*, Oxford University Press, Oxford 2014, p. 63.

<sup>101</sup> Cfr. Ch. Péguy, *Notre jeunesse*, in OPC III, p. 29.

<sup>102</sup> Ivi, p. 44.66.

rivoluzione socialista e una ruminazione del suo fallimento. L'affare Dreyfus è stato l'avvenimento al quale egli è rimasto sempre fedele (mistica), e sul quale non cessa di rivolgere i suoi attacchi contro coloro, come Jaurès, che - camminando e invecchiando - dimenticheranno i dreyfusardi e vorranno "ricominciare l'affare Dreyfus con i mezzi parlamentari politici" (politica)»<sup>103</sup>. Così anche la missione affidata ai «Cahiers», nella consapevolezza della posizione unica che essi occupano nella storia, si evolve tanto da divenire rifugio alla dilagante barbarie intellettuale e ponte necessario per sopravvivere alla crisi in corso e donare un futuro alle generazioni seguenti.

Si tratta persino di una guerra di liberazione. Confesso che si tratta di una delle guerre della libertà. È la vecchia resistenza all'oppressione. Si tratta di non lasciarsi schiacciare, e di non lasciar schiacciare questo paese, e di non lasciar schiacciare questo popolo sotto la più bassa tirannia spirituale e persino intellettuale e persino mentale che si sia mai voluta esercitare attraverso i mezzi della forza e precisamente attraverso i mezzi di un governo temporale.

[...]

Ciò in cui noi non siamo riusciti per noi, ciò che noi non siamo riusciti ad ottenere per noi, di essere liberati da questa terribile banda, noi vi riusciremo, noi l'otterremo, può essere, per i nostri figli.<sup>104</sup>

Per comprendere a pieno la consapevolezza a cui Péguy si dischiude circa l'unicità dell'impresa a lui affidata, dobbiamo immergerci nel clima di sconforto da cui il gerente lancia un accorato appello alla sopravvivenza dei «Cahiers»: *À nos amis, à nos abonnés*. Nel giugno 1909, a conclusione della decima serie e stremato dal sovraccarico di lavoro, Péguy è costretto a ricordare ai suoi abbonati la fragile condizione di sopravvivenza dell'opera dei «Cahiers» e, aldilà delle apparenze, il bisogno vitale di nuovi abbonamenti.

Non posso tacere [...] che sono stato seriamente molto malato e che questa malattia ha messo in pericolo l'esistenza stessa dei *cahiers*. Non parlo solamente della mia. [...]

Devo anche dire, noi dobbiamo aggiungere che tuttavia questa malattia non aveva niente di imprevisto, che essa potrebbe riprendermi domani, che essa era perfettamente naturale, se posso così dire, che per sua natura e i suoi modi, per

---

<sup>103</sup> C. Riquier, *Philosophie de Péguy*, pp. 212-213.

<sup>104</sup> Ch. Péguy, *L'Argent suite*, in OPC III, pp. 887.982.

la sua caratteristica essa mi segnalava, essa stessa, che non era che la conseguenza inevitabile di quindici anni di sovraccarico e di preoccupazioni (perché è giusto contare i cinque anni di preparazione e di apprendistato, prima dell'inizio stesso di questi *cahiers*, prima dell'inizio di dieci anni fa) e, perché bisogna dire la parola, di preoccupazione per il denaro.<sup>105</sup>

È esattamente la situazione di estremo bisogno fisico, morale ed economico a tirar fuori dalla penna di Péguy alcune delle pagine più lucide sulla natura del proprio lavoro di editore e scrittore (“La mistica è la forza invincibile dei deboli”):

Noi abbiamo messo in piedi, noi abbiamo sostenuto attraverso ogni sorta di pericolo, attraverso ogni prova, attraverso tutti gli accidenti, attraverso ogni miseria, la più grande impresa di pubblicazione letteraria e non, periodica e non, che sia mai stata tentata durante questi dieci anni, e noi l'abbiamo fatto, e noi abbiamo resistito senza mai avere un centesimo davanti a noi. Ciò che fior fior di capitali intorno a noi non sono riusciti a fare, noi l'abbiamo creato in dieci anni: una firma nuova, quasi universalmente conosciuta, molto spesso stimata, molto ben quotata, universalmente rispettata, noi l'abbiamo fatta e noi l'abbiamo mantenuta senza mai avere un centesimo davanti a noi.<sup>106</sup>

Ma l'orgoglio dell'impresa avviata e condotta sin qui lascia presto posto alla desolazione presente in cui l'entusiasmo e le attese dell'inizio si son trovate arenate:

*Noi non ci rallegriamo.* Noi siamo dei vinti. Il mondo è contro di noi. E non ci è dato sapere oggi per quanti anni ancora. Tutto ciò che abbiamo sostenuto, tutto ciò che abbiamo difeso, i costumi e le leggi, l'impegno e la severità, i principi e le idee, i fatti reali e il bel linguaggio, la proprietà, la correttezza del linguaggio, la correttezza di pensiero, la giustizia e l'armonia, la precisione, una certa organizzazione, l'intelligenza e il buon francese, la rivoluzione e il nostro antico socialismo, la verità, il diritto, la semplice intesa, il buon lavoro, la buona pubblicazione, tutto ciò che abbiamo sostenuto, tutto ciò che abbiamo difeso indietreggia di giorno in giorno davanti a una barbarie, davanti a un'incultura crescenti, davanti all'invasione della corruzione politica e sociale.

Noi non lo nascondiamo: noi siamo dei vinti. Da dieci anni, da quindici anni non abbiamo mai fatto altro che perdere terreno. Oggi, nell'impoverimento, nella decadenza dei costumi politici e privati, noi siamo letteralmente degli assediati.<sup>107</sup>

---

<sup>105</sup> Ch. Péguy, *À nos amis, à nos abonnés*, in OPC II, p. 1269.

<sup>106</sup> *Ivi*, p. 1271.

<sup>107</sup> *Ivi*, p. 1273.

“Essere vinti” vuol dire aver perso il confronto con la storia, non aver potuto incidere in essa e, al contrario, aver assistito alla disgregazione di tutto ciò in cui si credeva. Ma, come spesso nello stile prosaico di Péguy, tornando a riflettere sulla storia del mondo e della propria generazione, in un momento di disperazione il nostro autore constata non solo di essere stato vinto, ma di esser stato battuto. Non solo la storia ha prevalso, ma la società stessa è piombata nella sconfitta totale.

Essere vinti non è nulla: (piuttosto) noi siamo stati battuti. Noi siamo stati abbattuti. In qualche anno la società, questa società moderna, prima che noi avessimo avuto il tempo di abbozzarne la critica, è piombata in uno stato di decomposizione tale, in una dissoluzione tale di cui io credo, di cui io sono sicuro che mai la storia aveva visto nulla di simile.<sup>108</sup>

Ma qui occorre tornare al confronto con Halévy in *Notre jeunesse* per accorgerci di un importante correzione e precisazione che, un anno dopo e con più lucidità, si impone alla lettura che Péguy dona del suo tempo e del suo operato.

Io non mi sento affatto quell'aria da cane bastonato. Io posso acconsentire di esser stato vincitore, io posso acconsentire (questo è il mio personale giudizio) di essere stato vinto (questo dipende dal punto di vista in cui ci si posiziona), io non posso acconsentire di essere stato battuto. Io posso acconsentire di esser stato rovinato, (nelle cose temporali, e molto esposto nelle cose intemporal), io posso acconsentire di esser stato ingannato, io posso acconsentire di esser stato imbrogliato. Io non posso acconsentire di esserne stato coinvolto.<sup>109</sup>

Allora comprendiamo come Péguy ammetta la sconfitta di non poter essere alla ribalta dell'avvenimento storico vissuto, che invece è descritto dalla decadenza di tutto ciò in cui aveva creduto, ma non ammetta di aver lasciato depredare la sua casa dall'invasione barbara del mondo moderno. «Essere “vinto” non è aver subito una sconfitta; l'irredentismo di Péguy non gli consente di

---

<sup>108</sup> Ivi, p. 1301.

<sup>109</sup> Ch. Péguy, *Notre jeunesse*, in OPC III, p. 41.

accettare ciò. Essere “battuto” sarà precisamente accettarlo, rassegnarsi alle leggi dell’altro»<sup>110</sup>.

Per questo, ancora una volta, l’animo di Péguy non si arresta alla constatazione della situazione drammatica e, proprio in essa, riscopre la radice del lavoro svolto e della vocazione dei «Cahiers»:

Potrebbe essere proprio questa situazione di sgomento e di esaurimento a portarci, più imperativamente che mai, al dovere di non capitolare. Non bisogna mai capitolare. Non bisognerebbe, ancor meno dal momento che il posto è più importante e più isolato e che è ancor più minacciato e che giustamente il paese è in mano al nemico.<sup>111</sup>

La chiamata a resistere è ciò a cui Péguy e i suoi collaboratori hanno voluto rispondere attraverso l’opera dei «Cahiers»: «letteralmente l’ultimo luogo di incontro per uomini di buona compagnia»<sup>112</sup>. Ancora una volta emerge la fierezza di ciò che, con la fatica e il sacrificio, si è costruito e dei suoi risultati: «il primo, che penso sia il più importante, è di *non essere* diventati né una setta, né una scuola, né un partito» e il secondo è che «senza esercitare né domandare nulla che assomigliasse a un’adesione, abbiamo costituito a poco a poco, una società caratterizzata da una modalità incontestabilmente nuova, una sorta di focolare, una società naturalmente libera di ogni libertà, una sorta di famiglia di spiriti»<sup>113</sup>.

In fondo i «Cahiers» hanno il compito di rappresentare esattamente il luogo di questa resistenza, dove attraverso il rifiuto «dell’asfissia programmatica della modernità», l’aspirazione a «trovare la via per la realtà incerta e imprevedibile» e la proposta di «procedere verso il domani grazie a delle micro-rivoluzioni di coscienza»<sup>114</sup>, si è costituito un rifugio per tutti coloro che volessero rimanere fedeli alla mistica antica<sup>115</sup>:

---

<sup>110</sup> J.-N. Dumont, *Péguy, l’axe de détresse*, p. 105.

<sup>111</sup> Ch. Péguy, *À nos amis, à nos abonnés*, in OPC II, pp. 1273-1274.

<sup>112</sup> Ivi, p. 1275.

<sup>113</sup> Ivi, pp. 1275-1276.

<sup>114</sup> Cfr. D. Le Guay, *Pour laisser mûrir la «cité harmonieuse», ne pas déconstruire la cité d’aujourd’hui...*, in *Pensée de Péguy*, p. 235.

<sup>115</sup> Cfr. Ch. Péguy, *Notre jeunesse*, in OPC III, p. 47.

Che lo si voglia o no, senza vincolare nessuno, senza allontanare nulla, senza imporre a nessuno alcuna costrizione, senza domandare a nessuno alcuna abdicazione, alcuna alienazione di alcuna sorta, noi costituiamo nei fatti, noi abbiamo lentamente, sofferentemente, pazientemente formato, costituito una compagnia perfettamente libera, una sorta di corpo sociale non politico, una società assolutamente libera di una statura, di una sorta tutta particolare. Che noi lo vogliamo così o che non lo vogliamo, questa libera compagnia, questa società di così difficile realizzazione, di rara qualità, di una tanto preziosa esistenza, per la verità di sopravvivenza, unica, è, nel senso pieno della parola, una società di moralizzazione. Che noi lo vogliamo o no, noi siamo una società, una società completamente libera, noi formiamo un'impresa di moralizzazione e, può essere, soprattutto, cosa che è molto più difficile e sicuramente più importante, un'impresa di impedimento alla demoralizzazione. In un popolo spezzato ogni giorno sempre più e ogni giorno sempre più disciolto nelle crepe e nella liquefazione di tutte le demagogie, noi rappresentiamo, bisogna che noi rappresentiamo un certo nocciolo di resistenza, quasi un nocciolo fisico, noi siamo un corpo, un focolare di resistenza alla demoralizzazione crescente, io intendo almeno a questa disintegrazione, a questo collasso, a questo disastro, per così dire, crescente; a questa defezione perpetua; a questo sgomento degli spiriti e dei cuori.<sup>116</sup>

Dopo aver visto sorgere nel giovane Péguy gli ideali più nobili nel combattimento per la giustizia e la verità, dopo aver visto la nascita e lo sviluppo della crisi del partito socialista con il conseguente tradimento di quegli stessi ideali da parte di un mondo intero, ma soprattutto dopo aver visto come i «Cahiers» fossero il luogo dove quegli ideali si incarnavano e venivano custoditi, dobbiamo ora proseguire il nostro percorso e, dal punto di vista privilegiato di Péguy, comprendere l'essenza del "nemico inarrestabile": il mondo moderno e la sua metafisica.

---

<sup>116</sup> Ch. Péguy, *Nous sommes des vaincus*, in OPC II, p. 1323.

## CAPITOLO 2 - LA METAFISICA DEL MONDO MODERNO

### 2.1 Il caso Renan: da nutrimento per un roseo avvenire a padre del “Partito intellettuale”

Gli anni centrali della produzione peguyana sono quelli connotati dalla presa di coscienza di una crisi sempre più grave che invade qualsiasi dimensione dell'esistenza umana. L'invasione di cui Péguy stesso si sente oggetto impone al nostro autore un momento di riflessione per chiarire l'origine di questa desolazione e sterilità che lo circondano. Acuta è l'analisi di questo periodo da parte di H. U. von Balthasar:

Il secondo periodo (1905-1909) è caratterizzato da una sospensione dell'azione immediata sul proprio tempo, dalla conquista di una distanza per avere meglio poi sott'occhio lo stesso proprio tempo, la realtà fenomenica dell'ora che passa. [...] Le grandi analisi che Péguy fa alla moderna incultura, in molti modi affini a quelle di Nietzsche, Bloy e Chesterton, sono gridi di Cassandra davanti a incombenti perdite totali. Come sottile la striscia di vera cultura sulla terra, di vera umanità!<sup>117</sup>

L'urgenza, dunque, non è più quella di delineare un possibile futuro armonioso che metta a tacere i contrasti sociali, ma quello di denunciare la desolazione dell'umanità presente.

---

<sup>117</sup> H. U. von Balthasar, *Péguy*, in *Gloria*, vol. III: *Stili laicali*, trad. it. G. Somnavilla, Jaca Book, Milano 1971, p. 385.

È precisamente dal III *cahier* della sesta serie che Péguy comincia la grande revisione del mondo moderno. Lo scritto del gerente dovrebbe essere introduzione al racconto *Chad Gadya!* di Israël Zangwill, opera in cui si narra di un giovane ebreo che, dopo aver lasciato la casa paterna e le tradizioni di famiglia, ritorna nel suo antico focolare durante le festività della Pasqua ebraica e, amareggiato dal fatto di sentirsene così distaccato, non può che concludere con l'urlo: "Tutto è finito!" (*Chad Gadya!*, per l'appunto). Di fronte a un "così bel testo"<sup>118</sup> Péguy «non può non riconoscere in questo Ebreo dell'epoca dell'Illuminismo, che ha perduto la fede dei suoi padri e il senso della propria storia, il rappresentante dei suoi contemporanei. Egli incarna il modello stesso dell'uomo moderno che ha ceduto al positivismo e al materialismo, e ha rinunciato alla mistica»<sup>119</sup>. Come spesso accade sotto la penna di Péguy, quella che doveva essere una semplice introduzione diventa una riflessione molto più estesa della stessa opera introdotta e, in questo caso, l'occasione per una riflessione che accompagnerà il nostro autore fino all'ultima sua composizione.

È nelle pagine di *Zangwill* che il lettore incontra le prime grandi accuse al mondo moderno, ai suoi metodi scientifici e alla sua metafisica, influenzati profondamente dai suoi capostipiti intellettuali: Hyppolite Taine e Ernest Renan. Come il giovane ebreo aveva lasciato la casa paterna nella pretesa di poter conoscere da sé il mondo, così Péguy intende mostrare contenuto e contraddizioni dell'operazione moderna, che consiste "nell'ambizione inaudita" di fondare un'umanità onnisciente e onnipotente grazie all'estensione dei suoi metodi scientifici.

È esattamente questo il retro-pensiero di tutti coloro che hanno fondato la scienza storica moderna, che hanno introdotto i metodi storici moderni, cioè di tutti coloro che hanno trasportato in blocco nel dominio della storia i metodi scientifici improntati alle scienze che non sono scienze storiche: un'umanità completamente maestra di tutta la sua storia; un'umanità che ha esaurito ogni dettaglio di tutta la sua storia, che ha quindi percorso ogni indefinitezza, ogni infinità dei cammini indefiniti, infiniti, che ha dunque letteralmente esaurito

---

<sup>118</sup> Cfr. Ch. Péguy, Lettera a Mathilde Salomon del 25 aprile 1904, in OPC I, p. 1847.

<sup>119</sup> F. Raphaël, voce *Chad Gadya!*, in *Dictionnaire Charles Péguy*, p. 68.

ogni universo indefinito, infinito di ogni dettaglio; un'umanità-Dio, che ha acquisito, inglobato ogni conoscenza nell'universo della sua memoria totale.

Un'umanità divenuta Dio grazie alla totale infinità della sua conoscenza, grazie all'ampiezza infinita della sua memoria totale: quest'idea è ovunque in Renan; essa fu davvero il fuoco interiore, l'eucarestia laica di un'intera generazione, di tutta una leva di storici, della generazione che nel dominio della storia inaugurava giustamente il mondo moderno.<sup>120</sup>

Ancora una volta non è solamente un discorso teorico che interessa Péguy, quanto la sua declinazione concreta nel mondo che vede sorgere di fronte ai suoi occhi. Attraverso le accuse alla metafisica del mondo moderno egli intende resistere, come abbiamo visto, a un movimento di disumanizzazione crescente che è precisamente rappresentato da quello che, scopriremo, essere il "partito intellettuale". «Ciò che in ultima analisi preoccupava Péguy non era semplicemente la culturale e/o intellettuale alienazione che il mondo moderno presumibilmente comportava. Piuttosto, era una particolare manifestazione del più ampio ethos modernista, che, nel contesto del sistema di educazione francese, divenne strumento di oppressione demagogica che, in nome del progresso, stava rimpiazzando secoli di tradizione umanista»<sup>121</sup>. Ecco che, anzitutto, dobbiamo osservare quale fosse "l'ethos modernista" tanto paventato dal nostro autore, per poi approcciarci al suo contenuto.

Per assolvere al compito di penetrare in questa comprensione profetica e drammatica che Péguy elabora circa la cultura del proprio tempo occorre riferirsi ai tre quaderni e ai loro proseguimenti postumi dedicati all'analisi della situazione del mondo moderno che fungono da preludio alla tesi mai compiuta. Il titolo della tesi, che Péguy avrebbe desiderato redigere sotto la direzione di Gabriel Séailles, depositato il 16 giugno 1909, così recitava: *De la situation faite à l'histoire dans la philosophie générale du monde moderne*. Nei tre *cahiers* degli anni 1907 - 1908 Péguy affronta il tema dello "stato di fatto" del mondo moderno sotto tre aspetti diversi: la storia e la sociologia nei tempi moderni, il partito

---

<sup>120</sup> Ch. Péguy, *Zangwill*, in OPC I, pp. 1415-1416.

<sup>121</sup> G. H. Roe, *The Passion of Charles Péguy*, p. 21.

intellettuale nel mondo moderno, il partito intellettuale nel mondo moderno davanti agli accidenti della gloria temporale<sup>122</sup>.

“Noi non abbiamo metafisica, noi altri; noi non abbiamo una metafisica; noi vi lasciamo la metafisica; noi non facciamo metafisica; noi non siamo [dei] metafisici”, è il grande grido del mondo moderno, il grande rifiuto di sé stesso.

Parlando questo linguaggio dunque del metodo generale, noi mostreremo che il mondo moderno e che il partito intellettuale non ha in effetti alcuna religione; noi mostreremo che il mondo moderno e che il partito intellettuale ha una superstizione, che è la superstizione della scienza; noi mostreremo che il mondo moderno e che il partito intellettuale ha una metafisica e faremo l'appello a questa metafisica.

Noi ci aggrapperemo a questa metafisica. Noi la riconosceremo. Noi la disosseremo. Noi vi faremo la ricerca, il riconoscimento, l'esposizione, la teoria. Noi dovremo anzitutto mostrare che essa c'è, e poi cosa essa sia. Noi cominceremo dunque con il mostrare che essa c'è. Noi continueremo con il mostrare cosa essa sia.<sup>123</sup>

Ecco il programma che Péguy si attribuì nel testo *Un poète l'a dit*, seguito rimasto inedito della terza *Situation*. Sebbene il progetto della tesi dovrà rimanere irrealizzato, possiamo affermare con Grosos che “dire ciò che è in verità la modernità” sarà la grande opera critica di Péguy: «essa consiste nella messa in evidenza del fatto che la modernità possiede, presuppone una metafisica che essa stessa nega, opponendovi ingenuamente una scienza seria e una riflessione logorroica, e dall'altra parte nella rivelazione dell'essenza di questa metafisica, come sviluppo arrogante e ignorante del nihilismo»<sup>124</sup>. Péguy mostra di aver appreso la lezione bergsoniana sulla negazione, comparsa già nel 1906 sulla «Revue philosophique» e redatta definitivamente nel IV capitolo dell'*Evoluzione creatrice*, secondo cui «un giudizio negativo è certamente un giudizio affermativo un altro giudizio affermativo, senza che la natura di questo secondo giudizio sia del resto specificata, talvolta perché la si ignora, più spesso perché non offre alcun interesse attuale, poiché l'attenzione è indirizzata solo sulla materia del

---

<sup>122</sup> Ci riferiamo ai tre cahiers comparsi con i seguenti titoli: *De la situation faite à l'histoire et à la sociologie dans les temps modernes*; *De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne*; *De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne devant les accident de la gloire temporelle*; per comodità li chiameremo nel testo *Situation I, II o III*.

<sup>123</sup> Ch. Péguy, *Un poète l'a dit*, in OPC II, pp. 842-843.

<sup>124</sup> Ph. Grosos, *Péguy philosophe*, pp. 20-21.

primo»<sup>125</sup>. Dunque, la negazione di avere una metafisica in quanto tale è nascondimento di un'affermazione dell'esistenza di una metafisica "inconfessata"<sup>126</sup> che Péguy si preoccupa di volerci svelare, conscio della pericolosità dell'implicito<sup>127</sup> e del fatto che ogni mondo è inevitabilmente espressione di una metafisica.

Ogni mondo ha la sua [metafisica], incosciente o cosciente, intellettuale o reale, ufficiale o libera. E ciò che sarebbe difficile, e ciò che è perfino rigorosamente impossibile, sarà di non averne una, sarà che qualcuno non abbia la propria metafisica o, almeno, un po' di metafisica.

Ogni mondo ha la sua metafisica o almeno un po' di metafisica. La metafisica è come ciò che i nostri vecchi dicevano fosse il vino: si porta la propria metafisica esattamente come si diceva sotto l'antico regime e nell'antico linguaggio che i vignaioli portavano il vino. Dico l'antico regime e l'antico linguaggio perché analogamente al fatto che vi è un mondo moderno e che vi era un mondo antico precedente, ugualmente, o piuttosto per una declinazione particolare, vi era un'antica ubriachezza, che era l'ubriachezza del vino della vigna, e vi era un'ubriachezza moderna, che è il delirium tremens dell'assenzio e di altri alcolici non naturali. I buoni hanno una metafisica buona. I cattivi ce l'hanno cattiva. I malvagi ce l'hanno malvagia. I governi e i governamentali ce l'hanno governamentale. Le autorità e gli autoritari ce l'hanno autoritaria. I politici ce l'hanno politica. I parlamentari ce l'hanno parlamentaria. Gli imbecilli ce l'hanno imbecille.

Ogni mondo ha la sua metafisica. Ma solo i metafisici ne hanno una propria, o se si preferisce, e seguendo la concordanza, metafisica.<sup>128</sup>

Per comprendere in cosa consista la metafisica del mondo moderno, siamo ripetutamente spinti a doverci riferire a colui che è stato "Padre della Scienza e

---

<sup>125</sup> H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, trad. it. M. Acerra, BUR, Milano 2016<sup>4</sup>, p. 275. Sulla ricezione dell'insegnamento di Bergson da parte di Péguy su questo specifico punto cfr. F. Azouvi, *La Gloire de Bergson*, Gallimard, Paris 2007, p. 197.

<sup>126</sup> Cfr. Ch. Péguy, *Un poète l'a dit*, in OPC II, p. 847.

<sup>127</sup> «Le metafisiche aperte, franche, dichiarate, che si dichiarano francamente, le metafisiche di pianura, che si donano per quello che sono, per delle metafisiche, le metafisiche di un paese di pianura non sono pericolose. Quelle che sono pericolose, al contrario, sono tutte queste metafisiche, che si pretendono laiche e che sono realmente confessionali di una certa confessione, che, dall'inizio dei tempi moderni, vergognose si presentano come delle fisiche» (in Ch. Péguy, *Brunetière*, in OPC II, p. 619).

<sup>128</sup> Ch. Péguy, *Cahiers XI* dell'VIII serie, in OPC II, p. 645. Non è possibile rendere in italiano il gioco di parole dell'ultima frase per cui all'utilizzo corretto dell'aggettivo *métaphysique* Péguy si corregge mettendolo in concordanza con il sostantivo *métaphysicien*, come negli esempi precedenti, generando così l'aggettivo *métaphysicienne*.

del mondo Moderno”<sup>129</sup>: Ernest Renan. La vicenda biografica di Renan è già testimone della sua posizione unica: ex seminarista, non rinnegato dalla Chiesa, potrà ereditarne il linguaggio e i lineamenti per costituire un partito clericale laico<sup>130</sup> di cui l’inaugurazione del monumento a lui dedicato a Tréguier, avvenuta il 13 settembre 1903 alla presenza del presidente Émile Combes, ne fu la definitiva “intronizzazione”<sup>131</sup>. Egli si presenta come un doppio uomo, storico e metafisico, impegnato nello studio storiografico e nello studio delle sue stesse occupazioni<sup>132</sup>. Renan è stato non solo autore di una revisione critica della storia del cristianesimo e del giudaismo, ma soprattutto si è dedicato a delineare l’andamento di un nuovo mondo basato sulla scientificità, istituendo così un intellettualismo nuovo da cui non si può recedere. «La sua storia passerà, essa è già passata per lo più. Ma le sue preoccupazioni non passeranno»<sup>133</sup>, scrive icasticamente Péguy.

È proprio l’opera di riflessione metodologica condotta da Renan a stabilire uno degli errori cardinali che viziano tutta quanta la cultura moderna: «si attribuisce ai metodi e agli strumenti [...] un’importanza capitale, e così perfettamente totale che essi devono supplire a tutto»<sup>134</sup>, tanto da generare scienziati senza coscienza. *L’Avenir de la science* è proprio “il libro di fondazione della superstizione della scienza moderna”<sup>135</sup>, accolto dalla generazione precedente a quella di Péguy come scrigno delle “sue più segrete aspirazioni” e dalla sua stessa generazione

---

<sup>129</sup> Cfr. Ch. Péguy, *Il ne faut pas dire*, in OPC II, p. 570.

<sup>130</sup> Cfr. Ch. Péguy, *De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne*, in OPC II, p. 529.

<sup>131</sup> Cfr. Ivi, p. 533.

<sup>132</sup> «Tutt’altra è la situazione di un Renan, ed è una situazione pressoché veramente unica. Da una parte in effetti non è uno di quegli uomini essenziali, cioè non è uno di quegli uomini dove non appare questo punto di rottura. Dall’altra parte, sotto degli aspetti di frivolezze che andarono spesso fino a sembrare degli aspetti di mondanità odiosa, egli è costante, colui che ha avuto delle costanti preoccupazioni metafisiche, filosofiche, religiose. Ma le sue occupazioni di storico e le sue preoccupazioni di filosofo non comunicavano tra di loro. Almeno. Tanto era da una parte, tanto era dall’altra. Tanto si muoveva nelle sue occupazioni. Tanto si muoveva nelle sue preoccupazioni. Era due uomini» (in Ch. Péguy, *De la situation faite à l’histoire et à la sociologie dans les temps modernes*, in OPC II, p. 499).

<sup>133</sup> Ivi, p. 502.

<sup>134</sup> Ivi, p. 486.

<sup>135</sup> Cfr. Ch. Péguy, *De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne*, in OPC II, p. 542.

con “un entusiasmo da adolescenti”<sup>136</sup>. L’opera, composta nel 1848 ma edita solo nel 1890 poco prima della morte, rappresenta effettivamente il programma della produzione successiva del suo autore in forza della data di composizione e, in forza della sua data di pubblicazione, una sorta di testamento<sup>137</sup>. Spinto dal «bisogno di comprendere meglio la nuova fede che aveva rimpiazzato il cattolicesimo»<sup>138</sup>, Renan compie una minuziosa analisi dei compiti dell’individuo, dello scienziato e della società al fine di promuovere la vera religione, ossia “il progresso della ragione, cioè la scienza”<sup>139</sup>. Non senza torto Péguy dice che fu questo libro a introdurre nel mondo moderno “la fede nella scienza, la religione, la superstizione della scienza”.

La generazione presente non può già più immaginarsi come e quanto questo libro fu un libro breviario, un libro di iniziazione, un libro di fondazione, di introduzione, di istituzione, l’apertura di un mondo nuovo, un Vangelo; più che un Vangelo per essi: un nuovo *Novum Organum* e un’*instauratio magna* definitiva [...], anche se un’instaurazione dalla quale il mondo non tornerà mai più indietro.<sup>140</sup>

Così dovremo immaginarci anche il diciassettenne Péguy, dedito ai suoi studi secondari, approcciarsi alla lettura de *L’Avvenire della scienza* e vedere in lui sorgere una nuova fede nella ragione e nella società, che lo condurrà alla mobilitazione socialista e alla credenza in un’umanità riscattata<sup>141</sup>: un mondo in cui «la ragione ha come missione di riformare la società secondo i suoi principi»<sup>142</sup> e «il fine dell’umanità è di realizzare la più alta cultura umana

---

<sup>136</sup> Cfr. Ch. Péguy *De la situation faite à l’histoire et à la sociologie dans les temps modernes*, in OPC II, p. 504; per rendere la vivacità della prosa di Péguy ne traduciamo l’intero passo: «Non è più possibile rappresentarsi oggi come tutta una generazione, la generazione degli uomini che oggi hanno tra i trentasette e i quarantotto anni, accolse *L’Avvenire della scienza*, come essa vi si riconobbe, vi rese omaggio a sé stessa, e vi si glorificò. In questo libro essa riconobbe le sue più segrete aspirazioni. Non si può immaginare l’entusiasmo con il quale questo libro fu invocato. Per noi, al contrario, per gli uomini della mia generazione, il nostro entusiasmo, può essere ancor più debordante, era un entusiasmo adolescenziale».

<sup>137</sup> Cfr. A. Petit, nell’Introduzione a E. Renan, *L’Avenir de la science*, Flammarion, Paris 1995, p. 8.

<sup>138</sup> Cfr. E. Renan, *L’Avenir de la science*, p. 65.

<sup>139</sup> Cfr. Ivi, p. 69.

<sup>140</sup> Ch. Péguy, *Il ne faut pas dire*, in OPC II, p. 566.

<sup>141</sup> Circa l’influenza della lettura de *L’Avvenire della scienza* nella vicenda biografica di Péguy vedere R. Burac, *Charles Péguy, la révolution et la grâce*, pp. 36 e 67.

<sup>142</sup> Cfr. E. Renan, *L’Avenir de la science*, p. 101.

possibile»<sup>143</sup>. Ma, come abbiamo visto nel capitolo precedente, è stata la storia a sconfessare la falsità di un tentativo fondato solo sulla forza della ragione e a squarciare il velo dell'ipocrisia del metodo moderno, di cui exploreremo le gravi contraddizioni nel seguito del capitolo<sup>144</sup>.

Renan è dunque fondatore di un nuovo partito in cui sapere e potere si fondono tanto da ridursi l'uno sull'altro. Egli è esattamente quell'amico che non si dovrebbe neanche chiamare così per il suo desiderio di comandare<sup>145</sup>, un padre interessato solamente alla propria riuscita<sup>146</sup>. Risiede esattamente nell'aver identificato la gloria spirituale con quella temporale il grande slittamento operato

---

<sup>143</sup> Cfr. Ivi, p. 382.

<sup>144</sup> In conclusione della prima *Situation* Péguy esprime chiaramente il problema "enorme" che si trova ad affrontare la sua generazione: «Non vi è altro problema, ma è un problema enorme, che un problema di relazione e di confronto, perché con lo stesso gesto di lasciare la Chiesa, con lo stesso movimento, nella stessa linea che gli faceva abbandonare il dogma cattolico e generalmente il dogma cristiano, con lo stesso gesto, con lo stesso movimento, con il segnare stesso della linea essi [gli intellettuali] inventavano, essi fondavano, essi imponevano un dogma infinitamente più autoritario, infinitamente più pieno di difficoltà infinite infinitamente più difficili, di impossibilità infinite infinitamente più impossibili, infinitamente più pieno di contraddizioni infinite infinitamente più contraddittorie, tutto sommato infine, assolutamente pieno di volgarità» (in Ch. Péguy, *De la situation faite à l'histoire et à la sociologie dans les temps modernes*, in OPC II, p. 518).

<sup>145</sup> «Vi sono due sorti di amici: coloro che vogliono prevalere sui loro amici, farsi superiori ai loro amici, comandare i loro amici, primeggiare, dominare, esercitare sui loro amici un'autorità di comandamento, comandare in gloria e comandare in dominazione: questi sono gli amici secondo il secolo, e, a dire il vero, essi non meritano neanche, in alcun senso e in nessun modo, il nome di amici; poiché essi sono nemici al contrario, infinitamente più nemici che i puri e semplici nemici; gli altri non pensano neanche a compararsi con i loro amici, perché sanno che l'emulazione stessa è cattiva e che ciò che si chiama con questo nome di emulazione non è mai altro che il travestimento dell'invidia originale e della vecchia gelosia; questi non pensano a essere superiori, a esercitare un'autorità di comando, una gloria di dominazione: essi non vi pensano proprio; perché essi pensano a gioire della felicità dei loro amici; [...] questi sono gli amici interiori, gli amici secondo la regola dell'amicizia, i veri amici, i semplici e i soli che siano degni di ricevere questo nome di amici. Ora è infelicamente certo che Renan appartiene alla prima sorta; come era diventato un chierico nella laicità, egli era sempre stato un amico secondo il secolo; ed ecco ciò che non bisogna mai dimenticare quando si affronta, come un libro pieno di insegnamenti e di ammonimenti, *L'Avvenire della scienza*» (in Ch. Péguy, *De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne*, in OPC II, pp. 546-547).

<sup>146</sup> «Vi sono due sorti di padri; si possono formare degli allievi, nutrire dei bambini per loro stessi e per l'umanità; o al contrario si può crescerli *per sé*, come si dice. *Gioire dei propri figli*, espressione la più inattesa, ma la più diffusa nel mondo dei genitori, che sarebbe la più bella in un certo senso, ma che in un certo altro senso può diventare la più odiosa, la più abusiva, la più tecnicamente mostruosa. Allo stesso modo *gioire dei propri allievi*, direbbero i maestri, se avessero questa sfrontatezza da genitori. È infelicamente certo che Renan era uno di questi secondi autori, uno di questi ultimi maestri, uno di questi ultimi padri intellettuali» (in Ch. Péguy, *Il ne faut pas dire*, in OPC II, p. 568).

da Renan, che ha condotto un intero mondo al “governo della sterilità”<sup>147</sup>, annichilendo il valore della trascendenza e della verticalità mistiche. La stretta “parentela tra l’ambizione intellettuale e l’ambizione politica”<sup>148</sup> si è talmente resa prossima da sovrapporre l’una all’altra: la gloria, considerata anticamente un bene spirituale, diventa “potenza temporale”<sup>149</sup> di dominio intellettuale e politico. E così, nella rispettiva gradualità della tentazione del potere, coloro da temere sono esattamente gli intellettuali che utilizzano degli strumenti politici nell’ambito del sapere e che, ultimamente, sono posseduti dalla tentazione della gloria.

Coloro che sono pericolosi, coloro che sono temibili, coloro che sono nostri nemici, perché qui incontestabilmente chi è nostro nemico è nostro maestro, sono coloro che praticano della politica nell’impolitica, in ciò che dovrebbe rimanere impolitico; del parlamentare nell’imparlamentare, in ciò che dovrebbe rimanere imparlamentare; generalmente del temporale nell’intemporale, in ciò che dovrebbe rimanere intemporale.<sup>150</sup>

---

<sup>147</sup> Cfr. Ch. Péguy, *De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne devant les accident de la gloire temporelle*, in OPC II, p. 704. Forniamo qui la traduzione di un passo del testo per una comprensione approfondita di quanto espresso da Péguy: «In tutti i mondi antichi, sotto tutti gli antichi regimi ovunque vi era la vita; le umanità stillavano la vita. Allora ogni vita poteva sempre sistemarsi, e venire al mondo, tutta piccola, e trovarsi di che vivere, e la sua vita, e il suo posto. Ogni vita proseguiva la sua crescita. Nella vita, in un universo di vita, della vita così poteva giungere, ogni vita poteva e doveva crescere, ogni vita individuale o personale, temporale e spirituale. Nella vita della vita naturalmente sopraggiungeva. Omogenea o antagonista, la natura stessa desiderava che essa sopraggiungesse. Così tante potenze dello spirito sono venute al mondo e hanno vissuto. E la sterilità non aveva preso il governo sui popoli. Bisognava giungere fino all’avvento del mondo moderno per assistere ufficialmente all’avvento così del governo della sterilità».

<sup>148</sup> Cfr. Ch. Péguy, *De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne*, in OPC II, p. 548. Forniamo qui la traduzione di un passo del testo per una comprensione approfondita di quanto espresso da Péguy: «Vi è molta più somiglianza, molta più vicinanza di quanto lo si creda, o, per dirla tutta, vi è un’assoluta prossimità, una stretta parentela tra l’ambizione intellettuale e l’ambizione politica, tra i partiti intellettuali e i partiti politici, tra la passione intellettuale di comandare e la passione politica di comandare; [...] noi vediamo ovunque in ciò che accade attorno a noi che l’avidità della dominazione intellettuale è la stessa che l’avidità della dominazione politica, e di governo».

<sup>149</sup> Cfr. Ch. Péguy, *De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne devant les accident de la gloire temporelle*, in OPC II, p. 685. Forniamo qui la traduzione di un passo del testo per una comprensione approfondita di quanto espresso da Péguy: «Alcuni buoni spiriti potrebbero non accorgersi che la gloria stessa, che la vecchia gloria, che in effetti era venuta al mondo, nel vecchio mondo, piuttosto come una potenza spirituale, che la gloria dei vecchi tempi è diventata nel mondo moderno, grazie a un’operazione di incrostamento del mondo moderno, anche essa una potenza temporale, moderna, come ve ne sono sfortunatamente tante altre».

<sup>150</sup> Ch. Péguy, *De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne devant les accident de la gloire temporelle*, in OPC II, p. 698.

Il lettore coglierà l'eco delle accuse di parlamentarismo rivolte ai compagni della giovinezza socialista e a una politica fattasi tirannica. «È evidente che il reale bersaglio dell'indignazione di Péguy sia la prima e la seconda generazione di storici scienziati che venne al potere attorno al cambio di secolo, che sarebbero diventati i membri condottieri di ciò che Péguy chiamerà il Partito Intellettuale»<sup>151</sup>. Questa riduzione di ciò che dovrebbe avere una profondità spirituale a un appiattimento materiale è la suprema denuncia che Péguy eleva dalle sue pagine contro la politica intellettuale e il pericolo della sua "tirannia insopportabile"<sup>152</sup>.

Il partito intellettuale nasce esattamente da questa operazione di presupposta supremazia culturale e politica, dove l'inconfessata metafisica pretende di imporsi quale forza di governo delle anime e della società. Ma rimane questione aperta se tale operazione sia lecita o meno.

Gli intellettuali moderni, il partito intellettuale moderno ha infinitamente il diritto di avere una metafisica, una filosofia, una religione, una superstizione così tanto rude e così bestiale quanto è necessario per procurargli piacere, intendo se non in senso civico, quanto meno in senso sociale, politico, infine in senso legale. [...] Ma ciò che è in causa e ciò di cui si tratta, la materia del dibattito, è di sapere se lo Stato, moderno, ha il diritto e se è sua competenza, suo dovere, sua funzione, suo compito di adottare questa metafisica, di assimilarla a sé, di imporla al mondo mettendo a suo servizio tutti gli enormi mezzi della forza di governo.<sup>153</sup>

La metafisica del mondo moderno è essenzialmente decisa già dall'inserzione del mondo moderno nella storia della successione dei tipi di umanità. Per "moderno" si intende esattamente «un tempo ben determinato, del quale conosciamo molto bene, del quale vedo assai chiaramente l'inizio, del quale abbiamo visto l'inizio, del quale vediamo, forse, in questo momento la metà [...], del quale sicuramente il mondo vedrà la fine»<sup>154</sup>. E ciò che ha di più specifico il

---

<sup>151</sup> G. H. Roe, *The Passion of Charles Péguy*, p. 32.

<sup>152</sup> Ch. Péguy, *De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne devant les accident de la gloire temporelle*, in OPC II, p. 699.

<sup>153</sup> Ch. Péguy, *De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne*, in OPC II, p. 562.

<sup>154</sup> Ch. Péguy, *De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne devant les accident de la gloire temporelle*, in OPC II, p. 710.

mondo moderno, rispetto a tutte le epoche che l'hanno preceduto, è di avvilire, cioè di ridurre tutti gli ordini qualitativamente differenti a una omogeneità calcolabile.

Il mondo moderno avvilisce. Altri mondi avevano altre occupazioni. Altri mondi avevano altri retro-pensieri, altre retro-intenzioni. Altri mondi avevano altri modi di utilizzare il tempo temporale, tra un pasto e l'altro. Il mondo moderno avvilisce. Altri mondi idealizzavano o materializzavano, costruivano o demolivano, praticavano la giustizia o praticavano la forza, altri mondi facevano delle città, delle comunità, degli uomini o degli dei. Il mondo moderno avvilisce. È la sua specialità. Direi quasi che è il suo mestiere, se non bisognasse portare rispetto anzitutto a questa bella parola che è mestiere. Quando il mondo moderno avvilisce, capiamo che è allora che compie il suo ruolo.

Il mondo moderno avvilisce. Avvilisce la città, avvilisce l'uomo. Avvilisce l'amore, avvilisce la donna. Avvilisce la razza, avvilisce il bambino. Avvilisce la nazione, avvilisce la famiglia. Avvilisce anche (sempre aldilà delle nostre possibilità), è riuscito ad avvilire ciò che vi è probabilmente di più difficile da avvilire al mondo, perché è qualcosa che ha in sé stesso, come nel suo tessuto, una particolare sorta di dignità, come un'incapacità ad essere avvilito: ha avvilito la morte.<sup>155</sup>

È proprio il seguito della terza *Situation, Un poète l'a dit*, a condurre la riflessione circa l'operazione di avvilito del mondo moderno fino alla specificazione dei suoi due gradi: in primo grado vi è una riduzione orizzontale di tutte le potenze temporali alla sola potenza del denaro; in secondo grado si assiste alla riduzione verticale di tutte le potenze intemporalmente alle potenze temporali, che sono state a loro volta già ridotte a quella del denaro, giungendo così al monismo tanto caro a Jaurès<sup>156</sup>. Ultimamente il denaro è lo strumento di controllo con cui il temporale comanda sullo spirituale<sup>157</sup>, annientando così ogni fecondità e invadendo il mondo della sua sterilità: «uno degli effetti più devastanti della potenza del denaro»<sup>158</sup>. Nella riduzione operata dal denaro si ottiene l'azzeramento della differenza infinita istituita dagli "ordini" pascaliani<sup>159</sup>. Le qualità eterogenee e le distanze infinite che distinguono tra loro l'ordine della

---

<sup>155</sup> Ivi, p. 720.

<sup>156</sup> Cfr. Ch. Péguy, *Un poète l'a dit*, in OPC II, p. 815.

<sup>157</sup> Cfr. Ch. Péguy, *L'Argent suite*, in OPC III, pp. 901-907.

<sup>158</sup> C. Riquier, *Philosophie de Péguy*, p. 297.

<sup>159</sup> Cfr. Ch. Péguy, *Un poète l'a dit*, in OPC II, p. 805.

carne, dello spirito e della carità<sup>160</sup> sono annichilite dal trionfo del temporale che pretende di avvilire tutto con la potenza del denaro, presentandoci un mondo che «non si offre ad altro se non alla quantità e alla misura»<sup>161</sup>.

Concludiamo questa esposizione sulla “politica” condotta dalla metafisica moderna con un passo che riassume quanto detto, e invitando il lettore a continuare il percorso alla scoperta dell’essenza e dei luoghi di applicazione di questa stessa metafisica.

Una metafisica, una filosofia non è niente se non proviene dal suo tempo, se essa non è, in metafisica, in filosofia, una certa espressione del suo tempo, nel suo linguaggio. Ora cos’è il tempo moderno, in tutti i suoi domini, se non, da questo punto di vista, il trionfo completo del temporale sullo spirituale, una subordinazione intera e completa dello spirituale rispetto al temporale, una corrispondenza intera, il totale e implacabile ricoprimento delle aree spirituali da parte delle aree temporali corrispondenti?<sup>162</sup>

---

<sup>160</sup> Cfr. B. Pascal, *Pensieri*, Chevalier 829, trad. it. A. Bausola e R. Tapella, Bompiani, Milano 2000, pp. 460-463.

<sup>161</sup> C. Riquier, *Philosophie de Péguy*, p. 309.

<sup>162</sup> Ch. Péguy, *Un poète l’a dit*, in OPC II, p. 811.

## 2.2 Sull'onniscienza dello storico moderno

Ora l'idea moderna, il metodo moderno si riduce essenzialmente a questo: data un'opera, dato un testo, come lo conosciamo? Cominciamo con il non toccare affatto il testo; soprattutto guardiamoci bene dal mettere mano al testo, e di posarvi gli occhi; questa è la fine, se mai si arrivasse; cominciamo dall'inizio, o piuttosto, perché bisogna essere completi, cominciamo dall'inizio dell'inizio; l'inizio dell'inizio è nell'immenso, nel movente, nell'universale, nella realtà totale, ed esattamente nel punto di conoscenza che ha un qualche rapporto con il testo il più lontano possibile dal testo; [...] e quanto più il punto di inizio dell'inizio del lavoro sarà lontano, se possibile esterno, quanto più l'avvicinamento procederà da lontano e sarà bizzarro, tanto più saremo degli scienziati, degli storici e degli studiosi moderni.<sup>163</sup>

Eccoci tornati al testo che diede inizio alla riflessione di Péguy. In *Zangwill* è infatti contenuta la prima esposizione di quelle tesi che occuperanno intere pagine degli scritti inediti e degli scritti preparatori al suo lavoro di Tesi che abbiamo avuto modo di analizzare in questo capitolo. Come in un'epifania improvvisa, ci viene rivelata con chiarezza l'essenza del metodo moderno e della sua postura di fronte al reale: la conoscenza esauriente di ogni dettaglio. Il sistema moderno è esattamente descritto dalla deriva storicistica di cui Taine è iniziatore e capostipite. Se per esempio volessimo studiare le fiabe di La Fontaine seguendo il metodo di Taine, dovremo anzitutto cominciare "dallo spirito gallico, il cielo, il sole, il clima, il cibo, la razza", etc. etc., perdendo così di vista la nostra fiaba.

Péguy denuncia in questo incedere "scientifico" un problema non trascurabile: per una conoscenza esauriente di ogni dettaglio è necessaria un'estensione infinita della propria facoltà conoscitiva. Solo che una tale capacità è attribuibile solamente a un dio, anzi a Dio. Ecco dunque una prima contraddizione profonda

---

<sup>163</sup> Ch. Péguy, *Zangwill*, in OPC I, p. 1397.

del mondo moderno: esso vuole fare dell'uomo una creatura infinita, che si elevi al rango di Creatore.

Tutto questo andrebbe benissimo se noi fossimo degli dei, o, per parlare correttamente, tutto questo andrebbe benissimo se noi fossimo Dio; [...] non è sufficiente che lo studioso moderno sia dio, bisogna che sia Dio. Poiché si vuole cominciare dalla serie indefinita, infinita del dettaglio; poiché si vuole partire da un punto indefinitamente, infinitamente lontano, estraneo, poiché, prima di arrivare al testo stesso, si vuole percorrere un cammino indefinito, infinito, per esaurire tutto questo indefinito, tutto questo infinito, è richiesta l'infinità di Dio stesso, di un Dio personale o impersonale, di un Dio panteistico, teistico o deistico, ma assolutamente di un Dio infinito; e noi tocchiamo qui una delle più gravi contraddizioni interne del mondo moderno, una delle contraddizioni più stridenti dello spirito moderno.<sup>164</sup>

La filosofia moderna che professa orgogliosa il suo ateismo, che è fiera di essersi liberata della superstizione religiosa, si proclama di fatto auto-tea<sup>165</sup>. Ciò che non era avvenuto in nessuna cultura precedente, in quanto rispettosa del limite dell'uomo di fronte al divino, è accaduto nel mondo moderno dove «lo storico è diventato un Dio»<sup>166</sup>. È proprio in questo delirio onnisciente la radice della deriva moderna. «La mentalità moderna è il risultato di questa confusione

---

<sup>164</sup> Ivi, p. 1399.

<sup>165</sup> «Noi mostreremo, noi constateremo che ciò che il partito intellettuale moderno, in primo grado lo storico, in secondo grado il sociologo, reclama, rivendica per giungere ai suoi fini, per condurre a buon termine, per effettuare questa operazione, per condurla a suo pieno compimento, che ciò che il partito intellettuale più o meno inconsciamente si attribuisce, non è niente di meno che gli attributi di Dio. [...] Di un Dio come è il Dio dell'antico regime cristiano. Noi lo mostreremo in modo estremamente esatto e lo preciseremo: di un Dio creatore, onnipotente, onnisciente. Questo secolo che si dice ateo non lo è. Esso è auto-teo, che è una parola tanto bella, e tanto del suo tempo. Esso si è letteralmente costruito il proprio Dio, e su questo punto vi è una fede irremovibile» (in Ch. Péguy, *Un poète l'a dit*, in OPC II, p. 855).

<sup>166</sup> Cfr. Ch. Péguy, *Zangwill*, in OPC I, pp. 1400-1401. Forniamo qui la traduzione di un più ampio estratto per una comprensione approfondita di quanto espresso da Péguy: «Il mondo moderno, lo spirito moderno, laico, positivista e ateo, democratico, politico e parlamentare, i metodi moderni, la scienza moderna, l'uomo moderno, credono di essersi sbarazzati di Dio. In realtà, per chi osserva un po' al di là delle apparenze, per chi intende sorpassare le formule, mai l'uomo è stato tanto imbarazzato di Dio. [...] Di fronte agli dei dell'Olimpo, di fronte a un Dio-Tutto, di fronte al Dio cristiano, lo storico era un uomo, rimaneva un uomo. Di fronte al nulla, davanti a uno zero-Dio, il vecchio orgoglio ha compiuto la sua missione, lo spirito umano ha perso il suo baricentro, la bussola è impazzita: lo storico moderno è diventato un Dio; in modo quasi consapevole, in modo quasi compiaciuto, si è reso lui stesso un Dio. Non dico un dio come i nostri dei frivoli, insensibili, sordi, impotenti, mutilati; egli si è fatto Dio, molto semplicemente, Dio eterno, Dio assoluto, Dio onnipotente, assolutamente giusto e onnisciente».

tra finito e infinito, tra l'infinità possibile delle conoscenze umane e l'infinità infinitamente infinita della conoscenza divina»<sup>167</sup>.

Ora, la tesi per cui i metodi scientifici importati nel campo della storiografia richiedono delle capacità cognitive proprie solo di un Dio è riferita al metodo di Taine, battezzato da Péguy come "il metodo della grande cinta esterna"<sup>168</sup>: per conoscere Parigi occorrerà partire dal cerchio più esterno alla città, presupponendo l'esistenza e la conoscenza del centro stesso (*petitio principii*). Così, come in un movimento a spirale che assurdamente cominci dall'esterno per dirigersi verso il suo epicentro, l'indagine storica pretende di inglobare in sé ogni minimo dettaglio dell'infinita realtà, senza pertanto mai giungere al centro del proprio interesse. Eppure, ben presto, obbligato da limiti oggettivi e costretto a una scelta, il metodo analitico dello storico non può evitare di tradire il proprio proposito di esaurire la conoscenza dell'infinito.

I vecchi stessi, Taine, Renan, gli altri, quando lavoravano, dimenticavano, erano costretti a dimenticare i loro stessi insegnamenti, le loro stesse ambizioni. Tutte le volte che un volume di Taine appariva, era perché Taine, con la pratica del suo lavoro, per l'ottenimento del risultato, aveva dimenticato di perseguire l'indefinitezza del dettaglio; tutte le volte che compariva un libro di Renan, era perché Renan, per questa volta, aveva rinunciato alla totalità del sapere. Essi avevano scelto; come tutti, come gli antichi, come Erodoto, come Plutarco e come Platone, essi avevano scelto. [...] Come scegliere, infine, nell'indefinitezza, nell'infinità del dettaglio, nell'immensità del reale, senza qualche intuizione, senza qualche appercezione diretta, senza una qualche presa interiore?<sup>169</sup>

Condotti da questa sottolineatura di una contraddizione performativa ineludibile per lo scienziato moderno, giungiamo così al nodo della contrapposizione tra il metodo analitico caratterizzante le scienze moderne e il metodo intuitivo proprio del filosofo bergsonianamente inteso<sup>170</sup>. Parafrasando

---

<sup>167</sup> A. Robinet, *Péguy entre Jaurès Bergson et l'Eglise*, Seghers, Paris 1968, p. 176.

<sup>168</sup> Cfr. Ch. Péguy, *Zangwill*, in OPC I, p. 1407.

<sup>169</sup> Ivi, p. 1449.

<sup>170</sup> Per una comprensione iniziale del compito del filosofo secondo la teoria bergsoniana si rimanda alla conferenza "L'intuizione filosofica" tenuta da Bergson a Bologna il 10 aprile 1911, pubblicata poi nella raccolta *Il pensiero e il movente*, trad. it. G. Perrotti, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2001, pp. 91-108.

la lezione di *Introduzione alla metafisica* di Bergson, mentre dall'intuizione è possibile passare all'analisi, non è possibile il passaggio inverso<sup>171</sup>. In fondo, la "sovrumana ambizione" dello storico moderno è descritta dall'illusione di poter riuscire a descrivere e conoscere ogni dettaglio della realtà infinita.

Esaurire l'immensità, l'indefinitezza, l'infinità del dettaglio per ottenere la conoscenza di tutto il reale: questa è la sovrumana ambizione del metodo discorsivo. Partire da più lontano possibile, camminare per il più lungo tragitto possibile; arrivare il più tardi possibile; appena arrivato ripartire per un viaggio interiore il più lungo possibile. Ma se dalla partenza più lontana possibile all'arrivo più tardivo possibile e in questo arrivo stesso si interpone una serie indefinita, infinita di dettagli immensi, come esaurire questi dettagli? Un Dio solo ci riuscirebbe.<sup>172</sup>

Nelle pagine tanto importanti del testo *À nos amis, à nos abonnés*, Péguy riprende la distinzione tra metodo intuitivo e metodo discorsivo, grazie alla quale riesce a descrivere la pretesa della scienza moderna, imparata a lezione da Bergson. Infatti, alla scuola della filosofia bergsoniana, che si contrappone all'illusione dell'onniscienza umana, Péguy ha appreso che «lo sguardo temporale della storia non è né lo sguardo totale, né lo sguardo definitivo»<sup>173</sup>. Di conseguenza nessuna moltiplicazione seppur indefinita di prospettive saprà riconsegnare esaurientemente il dato reale.

La realtà non è proprio fatta in prospettiva né esaurita da una prospettiva, tanto quanto un paesaggio non è fatto in prospettiva né esaurito da una prospettiva. Qui come là, e giustamente perché il paesaggio stesso è una realtà, un frammento della realtà, una sorta di realtà, una parte integrante della realtà, qui come là è necessaria almeno, in prima battuta, un'infinità di prospettive; e è necessario inoltre uscire da là, è necessario in seconda battuta uscire da tutta(e) la(e) prospettiva(e), uscire dall'ordine stesso della prospettiva e delle prospettive, provare a contemplare con un tutt'altro sguardo.<sup>174</sup>

La realtà è intransigente e non permette che la si riduca né a una prospettiva né a un'infinità di prospettive. Si tratta infatti dell'insolvibilità del continuo da

---

<sup>171</sup> Cfr. H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, in *Il pensiero e il movente*, p. 153.

<sup>172</sup> Ch. Péguy, *Zangwill*, in OPC I, p. 1415.

<sup>173</sup> Ch. Péguy, *À nos amis, à nos abonnés*, in OPC II, p. 1293.

<sup>174</sup> Ivi, p. 1294.

parte del discreto, tema profondamente bergsoniano. Ancora risuonano le parole e gli esempi contenuti in *Introduzione alla metafisica*, testo tanto amato dall'allievo. Le contraddizioni che abbiamo potuto constatare del metodo scientifico moderno sono ammonimento all'insufficienza del suo approccio e del fatto che un tutt'altro sguardo è necessario<sup>175</sup>. Vedremo nel prossimo capitolo la decisività dell'incontro con Bergson per il polemico Péguy<sup>176</sup>.

Eccoci giunti a un altro scritto postumo di grande importanza nella considerazione della metafisica moderna: *Brunetière*, inno alla "frivolezza infinita del mondo moderno"<sup>177</sup>. Ferdinand Brunetière fu *maître de conférences* all'*École Normale* nel 1886, dunque Péguy ne poté seguire le lezioni. Esperto storico della letteratura, egli fu iniziatore della corrente di studi sull'evoluzione dei generi letterari, importando così nella critica letteraria il discorso evoluzionistico darwiniano: non solo «un tenente del mondo moderno e dei suoi metodi pretesi scientifici, ma uno dei tenenti più consapevoli, e forse il più irremovibile»<sup>178</sup>. Il testo, scritto nel 1906 mentre lo storico era ancora in vita, rimase inedito sebbene Péguy avesse annunciato l'intenzione di pubblicarlo dopo dieci o quindici anni dalla morte di Brunetière stesso<sup>179</sup>. È essenziale rivolgersi a uno studioso di tale

---

<sup>175</sup> «Nutriti in altre discipline, non solo conosciamo il prezzo e il valore del silenzio, e la grande conoscenza che si ottiene nel silenzio; non solo conosciamo il prezzo e il valore della realtà; non solo sappiamo che la realtà non è esaurita da una prospettiva, da una sola prospettiva; ma sappiamo che può essere, che senza dubbio essa non sarà esaurita da un'infinità stessa di prospettive, fino a che esse saranno e resteranno solo delle prospettive, degli sguardi di prospettiva, sappiamo che vi è bisogno di qualcos'altro e di un altro sguardo, un tutt'altro sguardo, che non sia, può essere, nemmeno fatto per essere, per diventare un oggetto di prospettiva, una materia di prospettiva, per essere infine *nesso* in prospettiva. E sicuramente non bisogna affatto metterla. In niente. Né in prospettiva. Né, e chiaramente, in sistema» (in Ch. Péguy, *À nos amis, à nos abonnés*, in OPC II, pp. 1298-1299).

<sup>176</sup> Il merito dell'insegnamento di Bergson circa il discorso che stiamo conducendo è lucidamente sottolineato da Balthasar: «Voler captare la realtà e volerla 'esaurientemente' esprimere con un discorso infinito, è un vero e proprio titanismo, la pretesa dell'uguaglianza con Dio della scienza moderna, la realtà invece è inesauribile e lo diviene sempre più quanto più la si conosce. Il coraggio di andarle incontro inermi e immediati è in realtà umiltà, e questo solo promette successo. È e resta merito di Bergson di aver rivalutato questo schietto sguardo alla realtà (come nella sua maniera anche Husserl esigerà ed applicherà) come origine di ogni scienza» (in H. U. von Balthasar, *Péguy*, p. 395).

<sup>177</sup> Cfr. Ch. Péguy, *Brunetière*, in OPC II, p. 581.

<sup>178</sup> *Ivi*, p. 594.

<sup>179</sup> Cfr. Ch. Péguy, *L'Argent suite*, in OPC III, pp. 34-35.

portata, in quanto nella sua opera possiamo riscontrare ciò che già era espresso in *Zangwill*, ovvero che “il sociologo è un dio”<sup>180</sup>.

Nell’opera dello storico della letteratura emerge chiaramente “il regno e il trionfo del commentario sul testo”<sup>181</sup>; e Péguy non tarda a mostrarlo leggendo le prime frasi dell’*Honoré de Balzac*, pubblicato nello stesso 1906. L’intenzione del testo di Brunetière è quella di rappresentare «*uno Studio sull’opera in cui si è voluto soprattutto definire, spiegare e caratterizzare quest’opera per come sarebbe ancora se Balzac, al posto di nascere a Tours, fosse nato per esempio a Castelnaudary, e al posto di fare giurisprudenza, egli avesse studiato medicina*»<sup>182</sup>. Come spesso accade nello stile di Péguy, le citazioni sono l’occasione per procedere nel discorso, facendo sperimentare al lettore l’esemplificazione di quanto sostenuto. Ed ecco che già a una semplice lettura di questa frase non sfuggirà quella specie di “rigida arroganza verso la realtà” caratterizzata dalla presunzione e dall’orgoglio di poter fare a meno dei dati che la realtà stessa ci fornisce per condurre i nostri studi.

*Definire, spiegare, caratterizzare, quale presunzione, quale trinità di presunzione, quale triangolo d’orgoglio, quale anticipazione, quali parole insopportabili per un uomo assennato, quale odiosa usurpazione del lavoro preteso scientifico sulla sola santa realtà. Chi di noi, da tali parole, da tali proposizioni, non sarà colpito nel più profondo della vita interiore, nel più profondo di questa religione, la religione suprema e il punto di partenza e la religione madre: il rispetto assoluto della realtà, dei suoi misteri, la pietà, il rispetto religioso della realtà sovrana e maestra, assoluto, del reale, come ci è donato, dell’avvenimento, come esso viene.*<sup>183</sup>

Ora, una tale operazione che vuole prescindere dal dato reale risulterà inevitabilmente un’operazione posticcia, dove alla realtà per come si presenta viene preferita “una volgare contraffazione umana della prima creazione”<sup>184</sup>. La sociologia è definita esattamente da questa pretesa di evadere dalla realtà per

---

<sup>180</sup> Cfr. Ch. Péguy, *Brunetière*, in OPC II, p. 639.

<sup>181</sup> Cfr. Ivi, p. 592.

<sup>182</sup> Ivi, p. 603.

<sup>183</sup> Ivi, pp. 603-604.

<sup>184</sup> Ivi, p. 606.

costituire un altro mondo, e l'opera di Brunetière è un caso esemplare di questo passaggio dalla storia alla sociologia, dove si preferisce lo studio di un Balzac immaginario, nato a Castelnaudary e che ha studiato medicina, piuttosto che quello del Balzac nato a Tours e che ha studiato giurisprudenza.

Finché rimaniamo in questa creazione, nella Creazione che è stata realizzata, in questa creazione qui, noi non possiamo che fare della storia. Per arrivare alla sociologia sovrapposta occorre pertanto uscire dal mondo presente, dal mondo realizzato, elevarsi pertanto, come lo si vede particolarmente in questo esempio eminente, elevarsi a dei simil-mondi, se si tratta di elevarsi, a delle simil-creazioni, a dei mondi, a delle creazioni, a dei personaggi immaginari.<sup>185</sup>

Giungiamo così al cuore della differenza tra storia e sociologia, cioè tra un metodo di ricerca fondato sul rispetto della realtà (quello dell'autentico storico) e l'altro che pretende di farne a meno (quello di un approccio storiografico), preoccupato per lo più della verità di quanto afferma<sup>186</sup>. Il metodo scientifico moderno vuole esattamente essere strada di esplorazione non del reale ma del vero.

Qui interviene in effetti, qui appare, perfettamente chiara, perfettamente definita, l'idea di *scienza*, e solamente qui, nel suo secondo senso, che è il solo in cui bisogna arrestarsi, nel suo senso esatto, consapevole, esoterico, perfettamente differenziato. L'idea di una scienza considerata, costituita non tanto come un viaggio di ricerca, come un'impresa di esplorazione del reale, ma come un sistema di conoscenza non del *reale*, ma del *vero*, di un *vero* che evidentemente pretende essere e si presenta come e si presenta non solamente come *un vero del reale*, ma come *il solo vero del reale*.<sup>187</sup>

Ma come è possibile installarsi in questi "simil-mondi" in cui lo studio moderno si rifugia? Péguy risponde rivelandoci il segreto della "formula di creazione" del "*come se*".

*Come se*: tutto è in questa articolazione, in questa sorta di spartiacque, in questa manovra, in questa partenza obliqua, in questa successione, e, per dire la parola, in questa sostituzione.

---

<sup>185</sup> Ivi, pp. 610-611.

<sup>186</sup> Di fatto il rapporto tra storia e sociologia è il principale argomento della prima *Situation* il cui titolo recitava precisamente *De la situation faite à l'histoire et à la sociologie dans les temps modernes*, scritto nello stesso periodo di redazione del *Brunetière*.

<sup>187</sup> Ch. Péguy, *Brunetière*, in OPCII, p. 613.

*Come se*: cardine di tutta la certezza scientifica moderna, e così di tutta l'incertezza; punto e formula di discernimento, di discriminazione; punto di riparazione, di partenza, formula di inizio, di distribuzione; spazio lasciato alla certezza, che è pertanto fondata; che non è giustamente fondata se non dallo spazio legittimamente lasciato, al contrario, all'incertezza.<sup>188</sup>

È esattamente la sostituzione della realtà con un immaginario, che avviene attraverso la formula del “come se”, a far sì che il prezzo di questa acquisizione scientifica sia la perdita di un'autentica metafisica in quanto tale. Mentre le metafisiche antiche intendevano essere una ricerca dell'essenza del reale, la scienza moderna si impone come usurpatrice della realtà per affermare la propria verità.

L'operazione metafisica e religiosa consisteva in ciò: dato il *reale apparente* o *apparente reale*, partire da questo reale per provare a cogliere, al di sopra e attraverso, un *reale* più *essenziale* o pienamente *essenziale*, assolutamente essenziale, ma che non fosse meno reale, che, al contrario, non fosse che più reale, più realmente reale, soprattutto più reale, e, al limite, assolutamente reale. L'operazione metafisica e religiosa non ha mai riguardato altro che il reale, che un passaggio da un reale a un altro, che una mutazione di reale, che un approfondimento del reale stesso. Approfondimento metafisico, religioso, e che per definizione dovesse essere infinitamente rispettoso. Nel lavoro della scienza moderna, al contrario, si tratta di una sostituzione. Anche se si tratta di una sostituzione molto particolare, molto caratteristica: della sostituzione del *reale apparente* con un *vero meno apparente*, e un po' più razionale, o semplicemente un po' meno irrazionale, che noi continueremo a chiamare il *vero scientifico*.<sup>189</sup>

Ecco che, grazie all'esame di questi due scritti fondamentali, abbiamo colto il cuore dell'operazione moderna: operazione di presunzione e di sostituzione. Come scrive chiaramente Manent, cogliendo la relazione del pensiero di Péguy con quello di Marx e Nietzsche:

L'umanità moderna, in ciò che ha di più specifico, è il punto di vista storico. L'umanità moderna è un certo punto di vista sull'uomo.

L'umanità moderna non sorpassa propriamente con le scienze della natura, ma con le scienze dell'uomo, cioè principalmente la storia e la

---

<sup>188</sup> Ivi, p. 616.

<sup>189</sup> Ivi, p. 627.

sociologia, cioè principalmente la storia. Grazie allo strumento di queste scienze l'umanità diviene spettatrice di sé stessa.<sup>190</sup>

In fondo è esattamente nello storicismo moderno che cogliamo l'essenza della metafisica moderna, in quanto la storia «non è più una disciplina tra le altre possibili, ma la disciplina suprema, quasi la *mathesis universalis*, che invece di una disciplina è piuttosto uno stato dello spirito, se non una perversione dello spirito»<sup>191</sup>.

Dalla considerazione di questo sistema fondato sulla presunta verità dei propri enunciati e dai tratti infiniti di un'illusoria onniscienza siamo condotti a domandarci quali siano le conseguenze della sua istituzione. In cosa consiste effettivamente il guadagno che lo scienziato si vanta di aver raggiunto? Con le parole di Péguy, dovremo domandarci «se questo vantaggio non smetta di funzionare improvvisamente»<sup>192</sup>.

---

<sup>190</sup> P. Manent, *Péguy et le point de vue historique, Pensée de Péguy*, pp. 163-164.

<sup>191</sup> Ph. Grosos, *Péguy philosophe*, p. 105.

<sup>192</sup> Cfr. Ch. Péguy, *Brunetière*, in OPC II, p. 628.

### 2.3 “Beati i sistematici”: il presunto dominio sulla realtà

Come spesso accade nella scrittura di Péguy, sono gli eventi di attualità a suscitare in lui le riflessioni più profetiche e pregnanti di significato. L'andamento geologico del suo stile, l'approfondimento costante, non si ferma alle ragioni esterne e storiche di un determinato contesto, ma giunge a rivelare la radice essenziale della sua contemporaneità, elevando il discorso a un valore assoluto e, quindi, sempre attuale. Così, già prima della stesura delle *Situations*, Péguy si trova di fronte alla consapevolezza di una crisi che non riguarda solamente il partito socialista, ma gli scenari geopolitici mondiali. Sull'orlo della conflagrazione di una guerra franco-tedesca a causa della crisi marocchina, Péguy intende giungere al cuore della minaccia politica, che risiede non semplicemente in questioni diplomatiche. «Leggiamo dal libro della realtà, uno dei rari libri in Francia che non sia tedesco»<sup>193</sup>: è nella pungente ironia che Péguy rivela la comprensione estremamente sintetica con cui legge la situazione a lui contemporanea, non tanto per l'esattezza letterale di ciò che egli esprime, quanto per l'ampiezza di vedute in cui colloca l'incedere della storia. Il piano generale dell'operazione compiuta dal gerente dei «Cahiers» emergerà con chiarezza solo dopo la sua morte improvvisa, con la pubblicazione di centinaia di pagine rimaste inedite, forse per la loro presunta incompletezza, ma a cui oggi non possiamo sottrarci se vogliamo penetrare nella comprensione che Péguy ha avuto del mondo moderno.

È il 6 giugno 1905 il giorno in cui «abbiamo percepito istantaneamente che l'imperiale minaccia militare tedesca incombeva su di noi»<sup>194</sup>. Così comincia a

---

<sup>193</sup> Ch. Péguy, *Par ce demi-clair matin*, in OPC II, p. 107.

<sup>194</sup> Ivi, p. 86.

scrivere Péguy nel lungo scritto postumo *Par ce demi-clair matin*, provocato appunto dall'impressione ricevuta in seguito alla crisi di Tangeri e alla risoluzione delle dimissioni del ministro degli Esteri francese Delcassé sotto pressione della Germania. Dopo una riflessione sul significato di "rivoluzione", che riprenderemo più avanti, e alcune pagine di invettiva contro i falsi rivoluzionari, l'autore giunge a una considerazione decisiva sul fatto che la realtà si presenta sempre come un misto, e mai in forma semplice (a un attento lettore non sfuggirà un chiaro riferimento al pensiero di Bergson). Ed anche per noi è questo il punto da cui partire nel comprendere lo scacco del mondo moderno di fronte all'evento che inesorabilmente accade.

Ecco cosa bisogna dire ai pacifisti professionali; pacifisti, ecco ciò che noi dobbiamo dire a noi stessi; se si trattasse di scegliere tra la pace e la guerra, tra la pace tutta intera e la guerra tutta intera, tra la pace pura e semplice e la guerra pura e semplice, se non avessimo che a pronunciarci tra queste due ipotesi: da una parte tutta la pace e niente che la pace, dall'altra parte tutta la guerra e niente che la guerra, nessuno di noi, evidentemente, avrebbe neanche l'ombra di un'esitazione; si tratta qui di giochi di fantasia, questi qui sono problemi immaginari, delle invenzioni, delle fantasie intellettuali, quasi dei divertimenti; la realtà non si presenta così; essa non si presenta a noi con questi casi totali e puri, matematicamente perfetti, e che a noi appaiono matematicamente perfetti solo perché sono immaginari, costruiti; la realtà non conosce i nostri giochi di immaginazione; essa non conosce le nostre fantasie; essa non conosce i nostri divertimenti; come potrebbe conoscere i nostri divertimenti, dal momento che non conosce i nostri bisogni, i nostri desideri, i nostri stessi diritti; essa non ci presenta che dei sistemi legati, e noi non possiamo che scegliere tra dei sistemi legati; noi non abbiamo il diritto, noi non abbiamo alcuna possibilità di slegare i sistemi; noi possiamo scegliere tra due o più dei sistemi che ci sono proposti, tra un certo numero di sistemi seguendo le eventualità [...]. In tutti gli ordini dell'azione, dell'interesse, della condotta, la realtà ci presenta, in certi momenti, che ci sono dati, un certo numero, che ci è dato, di certi sistemi, che ci sono dati; primariamente, e per escludere immediatamente la possibilità della pigrizia, del rifiuto di scegliere, dell'inerzia, per escludere immediatamente l'ipotesi esteriore, quella che consisterebbe nel mettersi fuori dalle ipotesi, noi non possiamo non scegliere, noi non possiamo scegliere di non scegliere; la realtà sceglie senza di noi, in nostra mancanza, al posto nostro, essa sceglie per o contro di noi, il mondo marcia lo stesso, la discriminazione si opera sempre, l'evento diviene; secondariamente, e all'interno dello scegliere, noi non possiamo scegliere al di fuori dei sistemi legati che la realtà ci presenta; infine all'interno di questi sistemi noi non possiamo scegliere troncando i sistemi; snaturandoli; noi non possiamo prendere ciò che ci piace e lasciare il resto; noi

non abbiamo inventato il gioco; noi non siamo i padroni del gioco; noi siamo costretti a giocare, e a giocare all'interno delle regole del gioco.<sup>195</sup>

Dunque, l'operazione moderna è la pretesa di evadere dalla complessità che la realtà presenta di fronte ai nostri occhi, per ridurla ai nostri comodi. Occorre però domandarsi se questa operazione sia lecita, se il reale sia effettivamente disponibile a questo nostro plagio. Di fatto esso è irriducibile alla logica dei nostri schemi e, sempre, si impone nel suo eccedere al nostro presunto dominio su di esso.

È così il funzionamento normale di tutto il vecchio meccanismo intellettuale, cioè di fare rientrare i casi particolari nei casi apparentemente generali; il solo problema è che non è dimostrato che la realtà sia fatta comodamente per le nostre pigrizie, ermeticamente per le nostre classificazioni logiche; la realtà sbava e si muove.<sup>196</sup>

In breve, per ricapitolare il tentativo dall'intellettualismo, potremmo dire che la vita moderna è «semplice, nel senso di indigente, ubriaca di complessità, ma mancante di complessione»<sup>197</sup>.

Si capisce ora perché nel seguito, anch'esso postumo, di *Par ce demi-clair matin* le sarcastiche invettive di Péguy abbiano come bersaglio esattamente i sistematici. *Hereux les systématiques* è proprio il paradossale titolo attribuito a

---

<sup>195</sup> Ivi, pp. 117-118.

<sup>196</sup> Ivi, pp. 127-128.

<sup>197</sup> Ivi, p. 173. Forniamo qui intera traduzione del brano per una comprensione approfondita di quanto espresso da Péguy: «Non ho potuto dispensarmi dal dire continuamente che un'operazione moderna, essendo un'operazione moderna, era semplice; è un'opinione comunemente condivisa che il mondo moderno sia complesso, che la vita moderna sia complessa; nessuna opinione è però tanto comunemente falsa; con questa proposizione comune se si intende che nessuna vita, né la vita antica, né la vita feudale, né la vita classica, neanche la vita romantica complicassero tanto il lavoro, la vita, l'arte, le sovraccaricassero tanto di un mucchio di complicazioni estranee, inutili, sterili, ingombranti, mortali, sì, diciamo che la vita moderna, legata a queste polveri di complicazioni, è la vita più complicata che l'umanità abbia mai vissuto; per questa proposizione comune se si intende che la vita moderna abbia della complessità, è vero che la vita moderna ha più complessità che ogni vita anteriormente vissuta; ma al contrario se con questa proposizione si intende che la vita moderna abbia della complessione, una complessione organica, una ricchezza organica, è vero al contrario che la vita moderna ha meno complessione rispetto a ogni vita anteriormente vissuta; nessuna vita è mai stata così poco ricca di umanità, così poco piena, così poco animata d'animo, così poco ardente di vita interiore, così povera; in questo senso si ha perfettamente il diritto di dire che ogni operazione del mondo moderno, essendo un'operazione del mondo moderno, è semplice; semplice, nel senso di indigente, ubriaca di complessità, ma mancante di complessione».

uno scritto che vuole ribaltare il paradigma delle beatitudini predicate da Gesù nel discorso della montagna, denunciando “la falsa gioia dei sistematici”<sup>198</sup>.

Un sistema è esattamente definito come la riduzione operata da un teorico di fronte alla complessità della realtà:

Data la realtà, complessa, duplice, si può definire un sistema: ciò che resta quando un sistematico è passato di là; data una realtà, immensa, naturalmente, un sistema è ciò che un sistematico ha potuto vedere, ha potuto trattenere nella sua visione miope; o persino, al di là di tutto, ciò che ha potuto fabbricare con la sua corta immaginazione.<sup>199</sup>

Ora è proprio in questa opposizione tra sistema e realtà che si consuma lo scontro tra coloro che si riferiscono a quest’ultima e coloro che si impegnano piuttosto a disprezzarla attraverso le loro illusorie costruzioni. Realisti e sistematici si affrontano in un duello impari nel rapporto tra “dovere” e “avere”: ai primi verranno risparmiati i debiti solo laddove coerenti con il proprio intendimento (“riferirsi alla realtà”), mentre i secondi saranno sempre vincitori sia laddove mostreranno che hanno ragione nel non seguire la realtà, sia laddove la seguiranno perché non era loro compito farlo, ed è un di più aver assolto anche questa funzione.

*Realista*: quando siete reale, ciò non conta, poiché è vostro compito essere reale; quando non siete reale, ciò conta come *meno*, poiché non siete reale e venite meno al vostro compito. *Sistematico*: quando siete reale, ciò conta come *più*, poiché non è vostro compito essere reale; è tanto di guadagnato, di acquisito; quando non siete reale, ciò conta come *più*, poiché è vostro compito non essere reale; è tanto di acquisito, di guadagnato.<sup>200</sup>

E così, analogamente, essendo i realisti tutti coinvolti nello stesso ambito di ricerca che è la realtà, essi saranno sovrapposti gli uni agli altri nella memoria dell’umanità e nella divisione della gloria temporale; mentre i sistematici, dal momento in cui il loro dominio è quello dell’immensità dell’immaginazione,

---

<sup>198</sup> Cfr. J.-L. Vieillard-Baron, *Les béatitudes selon « saint Péguy*, in *Les cahiers du Cerf - Charles Péguy*, p. 308.

<sup>199</sup> Ch. Péguy, *Hereux les systématiques*, in OPC II, p. 223.

<sup>200</sup> *Ivi*, p. 227.

saranno eredi di una gloria altrettanto immensa quanto l'estensione della loro fantasia<sup>201</sup>.

La pretesa del razionalismo, di esaurire e ricostruire la realtà, si compie nell'istituzione "del regno e del terrore della quantità pura", nel quale «il linguaggio qualitativo e il sistema qualitativo, precedentemente detronizzato, cacciato dal suo dominio e sottomesso alla concorrenza perpetua del linguaggio, del sistema quantitativo, viene definitivamente soppresso, abolito, annullato, definitivamente annientato»<sup>202</sup>. Tutta quanta la verticalità del reale viene, in questo modo, ridotta all'orizzontalità del sapere sistematico, arbitrario e riduttivo, che acquista un potere di rilievo grazie al controllo che esercita coi propri strumenti in riferimento al proprio sistema.

Rimane il fatto che tutta questa supremazia del sistematicismo sul reale sia aleatoria, in quanto la realtà stessa non si lascia sottomettere dalla presunta totalità della semplificazione calcolatrice. E così, lo scienziato è costretto ad ammettere la propria incapacità di tradurre in equazioni ciò che è più essenziale del mondo con cui si trova letteralmente a fare i conti.

Un mondo dove si poteva prevedere fino al più piccolo dettaglio di tempo e di luogo, fino ai centoquindicesimi decimali, un'eclissi solare, anulare o totale, ma dove nulla poteva rispondere della fedeltà o del tradimento di un amico; un mondo dove tutto il personale scientifico, tanto imbarazzato quanto il povero mondo ordinario, rimaneva disarmato di fronte a queste capitali eventualità, davanti a queste semplici e gravi imminenze, la guerra o la pace; [...] un mondo in cui si può sapere tutto tranne ciò che è essenziale sapere; un mondo dove si può prevedere tutto, eccetto ciò che è essenziale prevedere; un mondo dove i laboratori fanno tutto, ma dove gli arsenali non fanno niente; un mondo dove la fabbricazione artificiale di un genio è tanto infinitamente impossibile quanto la fabbricazione artificiale di un cuore; un mondo che si lascia conoscere dagli

---

<sup>201</sup> Cfr. Ivi, pp. 230-231. Forniamo qui traduzione di uno dei passaggi più incisivi del discorso condotto da Péguy: «I realisti nella memoria dell'umanità si sovrappongono automaticamente perché, essendo al servizio della stessa realtà, essi dimorano tutti nella stessa regione, che è la regione della realtà, e nelle regioni immediatamente e direttamente vicine; i sistematici, al contrario, poiché la loro gloria consiste nell'allontanarsi arbitrariamente il più possibile dalla realtà, sono sicuri di avere tutta l'immensa lastra di marmo dell'immaginazione, della memoria immaginaria, per esservi iscritti liberamente; [...]».

<sup>202</sup> Ivi, p. 259.

scienziati quel tanto che basta per dare questa indelebile impressione che esso si sta eternamente prendendo gioco di loro.<sup>203</sup>

Il castigo per aver giocato a questa rischiosa contraffazione della realtà nell'illusione di poterla prevedere, il castigo riservato a quegli uomini che hanno «preteso di immobilizzare l'umanità mutevole nella rigida armatura delle loro formule geometriche» è il “dono augusto e prezioso del farfugliamento e della sterilità”<sup>204</sup>.

Proprio “sterilità” è la parola chiave che ci permette di giungere al culmine della riflessione di Péguy, contenuta nel testo postumo *Deuxième élégie XXX*, scritto nel 1908. La “vanità infinita” del mondo moderno, la sua ignoranza e infertilità sono radicate nell'essersi illusi che l'umanità potesse progredire linearmente fino a essere condotta alla sua più perfetta realizzazione, senza preoccuparsi del nutrimento delle proprie radici. Invece «l'umanità generalmente non procede proprio per prolungamenti, aggiunte, manipolazioni, sopraggiunte», ma «naturale essa procede naturalmente, secondo un metodo, secondo un ritmo naturale. Organica essa procede organicamente, secondo un metodo, secondo un ritmo organico; in particolare essa compie delle spinte che donano evidentemente un ritmo vegetale, arborescente»<sup>205</sup>.

Procedere vuol dire migliorare: ecco l'illusione di cui si è nutrita l'umanità assistendo al suo progresso. Solo prendere coscienza di ciò permette di comprendere l'abisso su cui ora l'umanità stessa si affaccia. L'umanità ha perso il

---

<sup>203</sup> Ivi, p. 263.

<sup>204</sup> Cfr. Ivi, p. 265-266. Forniamo qui la traduzione di un più ampio estratto per una comprensione approfondita di quanto espresso da Péguy: «Si sa quale fu, in un'infinità di castighi, il castigo; castigo non ancora provato; castigo inaudito e che non scomparirà mai più dalla memoria degli uomini; quegli uomini che avevano oltraggiato la vendicativa, sacrificando agli insegnamenti di una piccola magra sciocca pretenziosa, furono colpiti da ciò: che mai uomini, a memoria d'uomo, pronunciarono mai parole così perfettamente prive di senso; l'umanità non aveva mai conosciuto delle formule così totalmente vane, dei discorsi così pienamente vuoti, dei metodi così assolutamente vani, delle parole così esattamente vuote e prive di senso, di ogni specie di senso; vanità su pazzia, follia su incompetenza, nessun uomo mai era stato colpito così spietatamente del castigo più terribile che possa accadere all'uomo e nell'uomo: il farfugliamento, il dono del farfugliamento, il farfugliamento a getto continuo, il farfugliamento costante e l'implacabile sterilità; nessun uomo mai, nemmeno nei tempi antichi gli scolastici della decadenza medievale e gli scolastici della decadenza bizantina».

<sup>205</sup> Ch. Péguy, *Deuxième élégie XXX contre les bûcherons de la meme forêt*, in OPC II, p. 942.

contatto con il rispetto della materia che caratterizzava il lavoro antico, e una sostituzione mortale è avvenuta nell'atteggiamento con cui si pone essa stessa di fronte al dato con cui ha a che fare. La cenere della sterilità moderna si è deposta sugli eredi delle culture millenarie, ponendo tra la realtà e l'azione dell'uomo un muro invisibile di incomunicabilità; alla materia antica (legno e pietra) che esigeva cura e rispetto, si è sostituita la materia nuova che si concede all'incessante manipolazione: il ferro.

Differenza, opposizione, abisso, contrarietà profonda tra la materia antica, che aveva a priori una sua solidità, che riceveva direttamente, immediatamente i colpi dell'utensile, dove ogni lavoro rendeva immediatamente e direttamente, dove ogni lavoro era così, come una statua, un'iscrizione, un'incisione, un geroglifico, intendo dire una fabbricazione, un'iscrizione di geroglifico, una scultura, e la materia moderna che si fonde almeno due volte, una volta per essere ottenuta, una volta per essere impiegata, una seconda volta al fine di ricevere una sua forma, di utilizzo, ma una prima volta per ottenere, per così dire, essa stessa la sua materia. [...] contrapposizione nuova che è una contrapposizione di tecnica, di mestiere, di mano, che è tale e ancor più per una materia, per tutto, una contrapposizione essenziale: l'antica materia si faceva rispettare, la nuova materia non si fa rispettare; l'antica materia poteva esigere il rispetto, la nuova materia non può; la materia precedente, la materia antica aveva i mezzi per esigere il rispetto, essa non se ne privava, non ne esitava; mentre la materia moderna al contrario non ne ha né i mezzi, né il gusto, né l'intenzione.<sup>206</sup>

Il ferro ha dunque introdotto una nuova dimensione del lavoro e la possibilità per la barbara azione dell'uomo di muoversi liberamente nel dominio della materia schiava. Come acutamente osserva Finkielkraut, «moderno, infatti, è il mondo che non ci viene più incontro nel modo della responsabilità, ma nel modo della disponibilità»<sup>207</sup>.

Péguy osserva dunque gli spazi dell'assoluta libertà moderna; libertà a cui è permesso fare ciò che vuole con la materia che si trova tra le mani, dimentica però della propria natura e delle implicazioni che il suo esercizio comporta.

---

<sup>206</sup> Ivi, pp. 946-948.

<sup>207</sup> A. Finkielkraut, *L'incontemporaneo*, p. 66.

Un regno di barbari, di bruti, di villani; una materia schiava, senza personalità, senza dignità, senza confine; un mondo non solamente che gioca, ma che non fa che giocare, e che fa ogni tipo di gioco, che gioca con tutto. E che, infine, non si domanda ancora ansiosamente se è grave, ma che inquieto, vuoto, si domanda appena se è abbastanza divertente.<sup>208</sup>

Purtroppo la conseguenza di questo gioco è la sterilità, ovvero la definitiva sconnessione con la realtà e l'instaurazione del sistema. Mentre nella realtà domina l'unicità e l'insostituibile irriducibilità del dato, nella barbarie della villania moderna tutto è sostituibile e manipolabile. Al rispetto per il reale viene preferita la fantasia del vero scientifico.

Torniamo così a distinguere due tipi di persone a partire da questi due possibili atteggiamenti: il filosofo, colui che è intento a seguire il reale, e il matematico, colui che ricorre all'interscambiabilità del dato.

Ciò che torno a dire, in altre parole, è che il matematico, quando fa ricorso alle interscambiabilità, alle equivalenze, a queste interscambiabilità, assume per sua comodità, in questo caso particolare, un'attitudine da industriale, meccanico, meccanica, al posto di rimanere in un'attitudine puramente matematica, in un'attitudine da geometra. E si allontana così, una volta di più, dall'attitudine filosofica, metafisica, reale, delle difficoltà, dell'imbarazzo, dell'impossibilità della realtà.<sup>209</sup>

In fondo il grande imbroglio dell'operazione sistematica moderna, come abbiamo visto, è stato quello di semplificare la complessità del reale. Si son dovute cambiare le regole di un gioco troppo difficile da giocare, e così «annientare in un colpo tutto il gioco, non solo tutto questo gioco, ma tutti i giochi stessi, il principio del gioco, per così dire l'essenza del gioco»<sup>210</sup>. È questa

---

<sup>208</sup> Ch. Péguy, *Deuxième élégie XXX*, in OPC II, pp. 960-961.

<sup>209</sup> Ivi, p. 986.

<sup>210</sup> Ch. Péguy, *Deuxième élégie XXX*, in OPC II, p. 994-995. Forniamo qui la traduzione di un più ampio estratto per una comprensione approfondita di quanto espresso da Péguy: « Ovunque infatti cambiare le regole del gioco mentre si sta giocando, quando si gioca, e non durante due partite, dove al limite lo si potrebbe fare, ma in una partita, all'interno di una sola e stessa partita, nemmeno a una articolazione del gioco tra due partite, ma nel corso di una sola parte, nel corso di una sola e stessa partita, nella partita in corso, ovunque infatti ciò non avrà che un nome: imbrogliare; ovunque infatti questo sarà sopprime in un colpo, *ipso facto*, tutto il gioco, tutta la partita, tutte le partite del gioco, le partite che verranno, le partite possibili, le partite presunte, le partite eventuali, infine le partite quelle più ipotetiche, e anche in un certo senso e fino a un certo punto le partite passate, annullando per così dire le partite passate, tutte le partite passate in un

“l’aberrazione suprema”<sup>211</sup>, inaccettabile per Péguy, e resa possibile solo grazie all’istituzione di un sistema.

Concludendo questo capitolo che ci ha impegnati nella considerazione della metafisica del mondo moderno contro cui tanto vigorosamente si è scagliato Péguy, tocchiamo con mano l’origine di tutta quanta la deviazione titanica e accomodante descritta dalla parabola della scienza.

Sinceramente, credo. Amiamo essere accontentati. L’uomo ama essere soddisfatto. Abbiamo amato molto più essere soddisfatti, accontentarci di poco, con poco, che vivere insoddisfatti, che non accontentarci con il tutto, nemmeno con un po’ di ciò che fu autenticamente del tutto, di questo tutto, di questo stesso tutto.

Amiamo accontentarci. L’idea della scienza moderna è di domandarsi se in alternativa a questo scomodo reale, a questa stessa realtà inabitabile, non si potesse utilmente istituire una verità, costituire un sistema di verità, se non facilmente comprensibile, almeno un po’ meno incomprensibile, e allo stesso tempo un po’ o abbastanza comprensibile, del quale accontentarsi.<sup>212</sup>

Dopo aver visto sorgere la dominazione del Partito Intellettuale, dopo aver accusato la pretesa dell’umanità fatta dio e aver mostrato le sue contraddizioni, dopo averne osservato le distruttive e sterili conseguenze, insomma dopo esser penetrati nel linguaggio con cui Péguy si è immerso nella storia politica e culturale a lui contemporanea, dobbiamo ora domandarci da quale origine provenga questa lucida lettura della modernità.

---

solo colpo, la legittimità delle partite passate. Questo sarà annullare tutto, sospendere tutto, annientare di un colpo tutto il gioco, non solo tutto questo gioco, ma tutti i giochi stessi, il principio del gioco, per così dire l’essenza del gioco; questo sarà come fare un attentato grave, il più grave attentato che si possa fare, un attentato essenziale, capitale, totale, al principio, all’essenza sono solamente dei giochi, ma del gioco; un attentato deleterio al gioco stesso. Questo sarà sopprimere tutto. L’idea stessa del gioco. Questo sarà prendere le scommesse. Letteralmente questo sarà *fermare i giochi*».

<sup>211</sup> Cfr. Ph. Grosos, *Péguy philosophe*, p. 23.

<sup>212</sup> Ch. Péguy, *Brunetière*, in OPC II, p. 624.

## CAPITOLO 3 - PÉGUY DI FRONTE ALLA MODERNITÀ CON BERGSON

### 3.1 L'incontro tra Péguy e Bergson

Siete voi che avete riaperto in questo paese le sorgenti della vita spirituale. Su questo non c'è dubbio ed è una vergogna veder accanirsi contro di voi persone che senza di voi sarebbero ancora [ferme] a Spencer e a Dumas e a Le Dantec.<sup>213</sup>

Era il 1914 quando Péguy scriveva queste parole per riaffermare la grandezza di Henri Bergson nel mezzo dell'imperversare delle critiche rivolte al maestro da ogni parte, destra o sinistra, conservatori o progressisti, riguardo alla sua nomina all'*Académie française*. Subito alle parole di ammirazione seguono quelle di sostegno, ormai rinomato per i suoi «Cahiers»:

Solo io ho la penna abbastanza dura per sottomettere un Maurras, solo io ho un pugno abbastanza pesante per respingere contemporaneamente gli antisemiti e i fanatici. Vedrò per la prima volta in vita mia disputarsi e forse comprometersi una battaglia senza di me?<sup>214</sup>

Da lì a pochi giorni -mercoledì 11 marzo- i due si riconciliarono e il 26 aprile verrà pubblicato l'VIII quaderno della quindicesima serie dal titolo *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*, comparso il giorno precedente su «La Grande Revue» in risposta all'inchiesta circa l'influenza del pensiero bergsoniano

---

<sup>213</sup> Lettera di Péguy a Bergson del 2 marzo 1914, in A. Martin (a cura di), *Bergson et Péguy. Le dossier Bergson-Péguy*, PUF (coll. «Les études bergsoniennes, 8»), Paris 1968, p. 50. L'importante epistolario tra Péguy e Bergson è stato pubblicato in diversi momenti e luoghi in Francia, mentre in Italia non ne è stata ancora curata un'edizione completa. Abbiamo deciso di riferirci qui all'edizione completa comparsa nel VIII volume della collana "Gli studi bergsoniani"; le traduzioni sono nostre, già comparse, per quanto riguarda le lettere del 1914, nella tesi triennale *L'esperienza integrale - Péguy lettore di Bergson*.

<sup>214</sup> *Ibidem*.

sulla sensibilità moderna. Ma prima di addentrarci nelle considerazioni di Péguy sulla filosofia bergsoniana dobbiamo chiederci: chi rappresentava Bergson per Péguy? Quale rapporto intercorreva tra i due? Come mai, quasi come una voce fuori dal coro, sarà proprio Péguy a difenderlo in quel burrascoso 1914?

Sicuramente il rapporto di Péguy con Bergson inizia ben prima della conoscenza personale. Infatti già le pubblicazioni del *Saggio sui dati immediati della coscienza* (tesi di dottorato sostenuta da Bergson nel 1888 e pubblicata l'anno successivo) e di *Materia e memoria*, pubblicato nel 1896, non passarono inosservate agli occhi del giovane studente che si apriva in quegli anni al mondo accademico parigino grazie all'ammissione all'*École normale supérieure* nel 1893. Si dice che *Materia e memoria* fosse stato addirittura il regalo di fidanzamento di Charles a Charlotte Baudouin<sup>215</sup>, tanto per rimarcare la decisività della sua lettura per il nostro autore. Certamente il periodo di fine secolo, con l'imperversare dell'affare Dreyfus, il matrimonio con Charlotte, la fondazione della Libreria Bellais, vede Péguy assorbito dall'azione piuttosto che dallo studio; se non che il 24 febbraio 1898 Bergson sarà nominato *maître de conférences* alla Normale e così, poco dopo aver lasciato l'*École*, ma frequentandola ancora in preparazione dell'aggregazione, il nostro avrà la speciale occasione di un incontro che lo segnerà per il resto della vita.

L'opera dei «Cahiers de la quinzaine» nasce quindi in un periodo di nuova fecondità generato dall'incontro con un maestro, dalla lettura delle sue opere<sup>216</sup> e dalla frequenza ai suoi celebri corsi tenuti il venerdì pomeriggio al *Collège de France*: «ho letto attentamente i pochi libri di questo vero filosofo e seguo assiduamente i suoi corsi al *Collège de France*. [...] Il venerdì alle sedici e quarantacinque: e vi assicuro che è l'ora meglio impiegata della settimana»<sup>217</sup>. Ed è così che il pensiero di Bergson esercitò sin da subito nei testi dei «Cahiers»

---

<sup>215</sup> Cfr. R. Burac, *Charles Péguy, la révolution et la grâce*, p. 94.

<sup>216</sup> È lo stesso Péguy a voler rimarcare il fatto di aver già letto i libri di Bergson in uno dei *cahiers* della prima serie, cfr. *Réponse brève à Jaurès*, in OPC I, p. 571.

<sup>217</sup> Ch. Péguy, *Compte rendu de congrès*, in OPC I, p. 790. Bergson, dopo esser stato rifiutato dalla Sorbona, viene nominato professore al *Collège de France* il 17 maggio 1900.

un'influenza decisiva, alle volte dichiarata esplicitamente o spesso rimasta implicita, tanto che ne divennero luogo di difesa nel momento di maggiore bisogno.

Anche Bergson sarà un fedele abbonato e un attento lettore dei «Cahiers». Il rapporto tra i due si svilupperà soprattutto sulla stima delle reciproche pubblicazioni. È rimasto celebre l'episodio, ricordato dall'amico orleanese Boivin, in cui Péguy, nei corridoi dell'*École Normale*, avrebbe consigliato al maestro di «non ammazarsi a preparare i corsi, ma piuttosto di scrivere libri, che sarebbe stato più utile o, almeno, utile a più persone»<sup>218</sup>. Come anche non passò inosservata la forza evocativa di *Notre jeunesse* agli occhi del maestro.

Se non fossi stato tanto affaticato e oberato di lavoro durante tutte queste vacanze, vi avrei scritto per felicitarmi del vostro quaderno su «la mistica e la politica». Certi vostri giudizi potrebbero essere un po' severi; ma voi non avete mai scritto niente di migliore di questo *cahier*, né di più toccante.<sup>219</sup>

Il rapporto tra i due non rimarrà esclusivamente elogiativo, ma, fondato sulla sincerità, sarà capace di entrare in merito a giudizi anche pratici su scelte non condivise. Come quando all'entusiasmo di Péguy per l'uscita di *Introduzione alla metafisica* e alla sua decisione di pubblicarne un estratto sul XII *cahier* della quarta serie Bergson rispose con parole assai dure.

Mio caro amico,

i vostri lettori son dovuti rimanere un po' sorpresi al trovare nel vostro ultimo quaderno la conclusione della mia «Introduzione alla Metafisica». Innanzitutto io non l'avrei proprio fatto, e devo dire che se mi aveste domandato il mio parere su questa pubblicazione, ve l'avrei sconsigliata. I *Cahiers de la Quinzaine* mi sembrano orientati all'azione politica e sociale; ora, io vedo un serio pericolo per delle speculazioni filosofiche astratte, slegate da tutto, a essere inquadrare in un'attitudine pratica determinata; –e questo inquadramento si produce inevitabilmente agli occhi del lettore che trova i due generi d'articoli giustapposti nella stessa pubblicazione.<sup>220</sup>

---

<sup>218</sup> É. Boivin, *Mes années d'intimité avec Péguy*, in «Feuillets de l'Amitié Charles Péguy», n° 60, agosto 1957, p. 21.

<sup>219</sup> H. Bergson, Lettera a Charles Péguy del 2 dicembre 1910, in *Bergson et Péguy. Le dossier Bergson-Péguy*, p. 31.

<sup>220</sup> H. Bergson, Lettera a Charles Péguy del 22 febbraio 1903, in *Bergson et Péguy. Le dossier Bergson-Péguy*, p. 14.

Il disappunto mostrato non impedirà al maestro di rispondere in modo accorato alla richiesta di aiuto rivoltagli personalmente da Péguy nel maggio 1906 durante la stesura de *L'evoluzione creatrice*<sup>221</sup>, e ai due di riconciliarsi nel difficile anno 1914, che culminerà con la messa all'Indice delle tre opere principali di Bergson.

A fronte dell'elezione di Bergson all'*Académie française* (10 febbraio 1914), tanto osteggiata da *L'Action française* di Maurras, sarà lo stesso Péguy a scrivere parole di sconforto: «Bergson è entrato all'Accademia perché ha fatto pace con la Sorbona e io son stato il prezzo di questa pace»<sup>222</sup>. Ecco le parole rivolte al maestro:

nella solitudine totale nella quale sono riuscito a soffocarmi ho un certo sentimento del fatto che voi vivete in una solitudine ancora più terribile, perché essa è invasa di tumulto. voi non avete mai sospettato il male che mi avete fatto il giorno in cui mi avete detto che non avreste avuto più il tempo di leggermi. dopo venti anni di una miseria e di una solitudine crescenti, accettavo tutto; a patto di essere letto da tre o quattro persone, di cui voi eravate la prima. io lavoro, oggi, in una tomba e voi non prestate neanche più attenzione, attraverso il pensiero, a ciò che è passato da voi a me. vostro

Péguy<sup>223</sup>

---

<sup>221</sup> Riportiamo di seguito la traduzione della lettera di Bergson del 9 maggio 1906 in risposta all'invito personale rivoltagli da Péguy, a cui era allegata la circolare della messa in commandita dei *Cahiers*: progetto poi abbandonato. «Mio caro amico, /sono molto in ritardo nel rispondere alle vostre amabili parole: è che sono stato assente da Parigi per qualche giorno e le lettere non mi hanno seguito. Diffonderò in questi giorni a qualche amico la circolare che accompagna la vostra lettera; ma voi sapete bene quanto sia difficile interessare qualcuno a una pubblicazione a cui non si sia già interessato lui stesso. È un vero circolo vizioso. /Per ciò che mi riguarda, penso di avervi detto che mi sono imposto un certo numero di regole, tra le quali vi è quella di non entrare in alcuna sorta di associazione. – L'accettazione di una 'parte di accomandita' costituirebbe, temo, qualcosa del genere. D'altra parte, mi dico che un semplice abbonamento ordinario ai *Cahiers* sia un contributo assai insufficiente alle spese di questa pubblicazione. /Lasciate dunque che approfitti della situazione attuale per trasformare il mio abbonamento in 'abbonamento di sottoscrizione'. Scriverò pertanto al vostro amministratore il Sig. Bourgeois, con questo stesso corriere. /Questo anno di 'ritiro', come l'avete ben definito, mi avrà completamente riposato. Ne avevo molto bisogno. Spero che, dal vostro canto, vada tutto bene, e vi prego, mio caro amico, di credere ai miei sentimento assai devoti» (in *Bergson et Péguy. Le dossier Bergson-Péguy*, p. 20).

<sup>222</sup> Ch. Péguy, Lettera a Joseph Lotte del 18 febbraio 1914, in OPC III, p. XLIII.

<sup>223</sup> Ch. Péguy, Lettera a Henri Bergson del 27 febbraio 1914, in *Bergson et Péguy. Le dossier Bergson-Péguy*, p. 48.

Torniamo così alla riconciliazione dell'11 marzo e alla difesa pubblica da parte di Péguy attraverso la *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*, che verrà accolta in modo entusiastico dal maestro.

Mio caro amico,

dopo più di una settimana non c'è un istante che io non sia stato sul punto di scrivervi; ho dovuto rimandare ora dopo ora, giorno dopo giorno; non mi appartenevo più; io non disponevo realmente di un minuto. Oggi, domenica, la legge britannica esige che mi lasci un po' di tregua; ne approfitto per dirvi che il vostro ultimo *Cahier* mi ha meravigliato, senza dubbio il vostro articolo della «Grand Revue» ne dava già l'essenziale, allo stesso modo che un disegno o una fotografia può dare l'essenziale dell'opera di uno scultore; ma la statua ha una dimensione in più, è questa terza dimensione che trovo in più nel vostro *Cahier*. Voi avete saputo dare alle vostre idee un rilievo singolare. Ho particolarmente notato le vostre riflessioni su Cartesio e trovo molta profondità nelle vostre considerazioni finali sul rigido e sul sinuoso, soprattutto sulla rigidità e la sinuosità nella morale. La prima volta che ci si accosta al testo può sembrare paradossale che “le morali rigide siano meno severe delle morali sinuose”. Tuttavia è la verità stessa; uno lo percepisce riflettendoci; vengono allora alla mente degli esempi e dei nomi propri. Ma, se io volessi scrivervi tutto quello che trovo di interessante nel vostro *Cahier*, avrei difficoltà a farlo. Preferisco aspettare un'occasione per dirvelo a viva voce. Vi ringrazio ancora una volta, e vi prego, mio caro amico, di confidare nei miei sentimenti totalmente devoti.

H. Bergson<sup>224</sup>

Ma il 1914 è anche il fatidico anno dello scoppio della Grande Guerra, alla cui mobilitazione generale Péguy non esiterà ad aderire, partendo non senza prima aver preso congedo dalla famiglia e dagli amici più cari. È il 2 agosto la data dell'ultima visita di Péguy a Bergson, visita che metterà fine anche all'incompiuta e pubblicata postuma *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartesienne*, che sarebbe forse dovuta essere la volta in cui l'allievo avrebbe parlato “da cristiano e da cattolico” del pensiero bergsoniano<sup>225</sup>. Ma non possiamo concludere questa breve considerazione del rapporto così raro e sublime tra Péguy e Bergson, senza citare la lettera che quest'ultimo inviò alla vedova Péguy dopo aver saputo della morte in battaglia dello scrittore orleanese: vera

---

<sup>224</sup> H. Bergson. Lettera a Charles Péguy del 4 maggio 1914, in *Bergson et Péguy. Le dossier Bergson-Péguy*, p. 53.

<sup>225</sup> Cfr. Ch. Péguy, *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*, in OPC III, p. 1271.

testimonianza della considerazione che lo stesso Bergson nutriva nei confronti dell'allievo e della concretezza della sua preoccupazione.

Madame,

è solo oggi che ho potuto procurarmi il vostro indirizzo; io mi affretto a scrivervi, ecco che non trovo le parole per esprimere l'immenso dolore che provo. Non ho conosciuto un'anima più leale, più nobile, più alta di quella di Charles Péguy. Non conosco nessun'opera dove la bellezza dell'anima si riflette più chiaramente che nella sua. Ma ci diremo tutti, più tardi, la nostra ammirazione per lui e per ciò che ha scritto. Noi adesso non possiamo fare altro che piangere.

Io spero che voi mi permettiate di restituire alla famiglia e ai bambini di Péguy qualcosa dell'amicizia che io avevo per lui. La Francia, come diceva Barrès, non li dimenticherà. Ma noi dobbiamo, da adesso, occuparci di loro. C'è qualcosa da fare per loro adesso? Io sarei venuto a trovarvi e a discorrere con voi, ma, in questo momento, mi è impossibile assentarmi a lungo da casa mia: io posso, da un istante all'altro, dover lasciar Parigi per un impegno urgente, d'interesse generale. Vi sarei, dunque, riconoscente di scrivermi una parola.

Vogliate gradire, Madame, l'espressione dei miei sentimenti di profonda e rispettosa simpatia,

H. Bergson<sup>226</sup>

Alla luce di questa breve ricostruzione storica, ci sia permessa una digressione circa ciò che il fenomeno del nascente bergsonismo rappresentò per i giovani studenti dell'epoca e, nel nostro caso, nel percorso di Péguy.

Non fu infatti solo illusione di Péguy, ma un reale rinnovamento metafisico quello suscitato dalle lezioni di Bergson: «se la gioventù di oggi ha riacquistato il gusto per la filosofia, si può giustamente dire che è grazie a Bergson. [...] Egli dona ai suoi uditori qualche cosa di meglio che semplici idee: un metodo nuovo, originale, dal quale molti spiriti sono sedotti»<sup>227</sup>. Alle seguitissime lezioni del *Collège de France* si presentava il pubblico più diverso, dagli stranieri ai matematici, dagli studenti della Sorbona alle signore della borghesia parigina<sup>228</sup>,

---

<sup>226</sup> H. Bergson, Lettera a Charlotte Baudouin del 21 settembre 1914, in H. Bergson, *Correspondances*, PUF, Paris 2002, p. 596.

<sup>227</sup> Intervista di J. Morland a Bergson apparsa in «L'Opinion. Journal de la semaine», sabato 19 agosto 1911, in H. Bergson, *Écrits philosophiques*, PUF, Paris 2011, p. 405.

<sup>228</sup> È lo stesso Péguy ha darci un rapporto colorito e non senza un tono ironico dell'uditorio presente alle lezioni di Bergson: «Quando assisto regolarmente il venerdì ai corsi di Bergson al *Collège de France*, alle quattro e quarantacinque, sono stupito da ciò: nella grande sala più o meno piena, tra le cento cinquanta e più persone -e si discredita sempre la metafisica- ve ne sono di tutti

ed è proprio Raïssa Oumançoff, allora giovane studentessa e introdotta alle lezioni di Bergson insieme al fidanzato Jacques Maritain dallo stesso Péguy, a raccontarci come l'insegnamento ricevuto fosse risposta alla sete di verità che abitava i giovani all'epoca.

Vi era dunque in noi questa idea invincibile della verità, questa porta aperta sul cammino della vita. Fino al giorno indimenticabile in cui ascoltammo Bergson, questa idea della verità, questa speranza di scoperte insospettate era stata da tutti coloro, da cui aspettavamo qualche luce, implicitamente o esplicitamente schernita.<sup>229</sup>

In fondo, ciò che sedusse tante anime erano «le parole di giovinezza e libertà, un clima più che una dottrina, il clima della primavera che portava in sé»<sup>230</sup>.

Per Péguy in particolare l'incontro con Bergson avvenne in un momento cruciale. Abbiamo visto infatti come la fondazione dei «Cahiers» fosse preparata da un lungo e profondo dissidio con la politica socialista e come, cammin facendo, il pensiero e l'azione di Jaurès si fossero mostrate traditrici agli occhi del giovane rivoluzionario. Così le nuove prospettive aperte dall'insegnamento di Bergson furono accolte con entusiasmo dal giovane Péguy, quasi a salutare l'arrivo di un nuovo punto di riferimento. Vale la pena ripercorrere il ricordo che Péguy stesso scrisse di quell'incrinatura nel suo rapporto con Jaurès, rapportata esattamente all'incontro con Bergson.

---

i tipi: vi trovo degli uomini, degli anziani, delle signore, delle giovani ragazze, dei giovani, molti giovani, francesi, dei Russi, degli stranieri, dei matematici, dei naturalisti, vi trovo studenti di lettere, di scienze, di medicina, vi trovo degli ingegneri, degli economisti, dei giuristi, dei laici e dei preti, che Téry non mancherà di chiamare curati, vi trovo dei poeti, degli artisti, vi trovo Sorel, vi trovo Charles Guieysse e Maurice Kahn, vi trovo Émile Boivin, che prende appunti per qualcuno di provincia; ve ne sono dei *Cahiers*, di *Pages libres*, di *Jean-Pierre* di *Journaux pour tous*; vengono dalla Sorbona e, penso, dalla Normale; vi trovo dei noti borghesi, dei socialisti, degli anarchici: vi trovo di tutto, tranne che universitari. Bisogna credere che tutti i professori di Parigi abbiano lezione alla stessa ora. Soprattutto non vi trovo, di mia conoscenza, alcun professore di sociologia, né alcun professore di filosofia. Non sarei sorpreso se questo vero filosofo prendesse ciò con un po' di buon umore, e si dicesse che i suoi eccellenti colleghi di filosofia saranno gli ultimi che daranno lealmente ascolto alle proposizioni che noi tutti conosciamo» (in Ch. Péguy, *Personnalités*, in OPC I, p. 937).

<sup>229</sup> R. Maritain, *I grandi amici*, trad. it. di I. S. De Zolt, Vita e Pensiero, Milano 1955, p. 78.

<sup>230</sup> E. Mounier, *Il pensiero di Charles Péguy*, trad. it. di M. Campiti, ed. Ecumenica, Bari 1987, p. 57.

Ho conosciuto un Jaurès poetico. Un'ammirazione comune e antica, in parte proveniente dai nostri studi universitari, ci univa nello stesso culto dei classici e dei grandi poeti. Conosceva il latino. Conosceva il greco. Conosceva tantissimo a memoria. Ho avuto quest'ottima fortuna -e questa non è donata proprio a tutti-, ho avuto quest'ottima fortuna di camminare a fianco di Jaurès recitando, declamando versi. [...]

Non vi erano intoppi se non quando, ricordandosi che aveva cominciato, normalista, dall'essere un brillante aggregato di filosofia, iniziava a filosofeggiare. Allora quei colloqui diventavano disastrosi. Un giorno ebbi la brutta idea di dirgli che seguivamo con assiduità i corsi di Bergson al *Collège de France*, almeno il corso del venerdì. Ebbi l'imprudenza di lasciar intendere che bisognasse seguirlo per sapere un po' meglio di cosa si trattasse. Immediatamente, in meno di tredici minuti, mi fece tutto un discorso sulla filosofia di Bergson del quale non conosceva, e del quale non ha compreso, neanche una parola. Non vi mancava niente. Ma egli era stato compagno di promozione di Bergson alla vecchia *École normale*, che era migliore di quella di oggi. Ciò era sufficiente. Questa fu una delle prime volte in cui cominciai a inquietarmi.<sup>231</sup>

Dunque Bergson si presenta agli occhi di Péguy come un nuovo maestro per interpretare la complessità della realtà "organica" e sociale, senza ridurla a un monismo omologante<sup>232</sup>: «io non provo alcun bisogno di unificare il mondo. Più vado avanti, più scopro che gli uomini liberi e gli avvenimenti liberi sono vari. Sono piuttosto gli schiavi e le servitù e gli asservimenti che non sono vari, o che sono meno vari»<sup>233</sup>. L'incontro con Bergson ha rappresentato un vero e proprio *choc* agli occhi del giovane Péguy, liberando «lo spirito dalle oppressioni intellettuali e innanzitutto dalla metafisica materialista che non osava confessarsi come metafisica»<sup>234</sup>. Ecco il compito che ci incarichiamo di svolgere: comprendere il valore che l'insegnamento del maestro ha avuto per Péguy nell'interpretare e fronteggiare il mondo moderno.

È giunto ora il momento di rivolgerci alla *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne* e alla *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*,

---

<sup>231</sup> Ch. Péguy, *Courrier de Russie*, in OPC II, pp. 75-76.

<sup>232</sup> Il posizionamento del pensiero di Péguy al crocevia tra Jaurès e Bergson è ben affrontato in A. Robinet, *Péguy entre Jaurès Bergson et l'Église*, in particolare si veda il cap V, *Le choc bergsonien*, pp. 137-160.

<sup>233</sup> Ch. Péguy, *Casse-cou*, in OPC I, p. 711.

<sup>234</sup> A. Deveaux, *La rencontre Péguy-Bergson*, in «Cahiers de l'Amitié Charles Péguy», n° 92, p. 434.

confrontandoli con il pensiero bergsoniano a cui essi fanno riferimento. A tal proposito abbiamo potuto avvalerci dei testi delle lezioni al *Collège de France* fatti stenografare dallo stesso Péguy e recentemente pubblicati. Essi rappresentano letteralmente una “miniera”<sup>235</sup> per la comprensione del rapporto tra maestro e allievo, tanto che lo stile stesso di Péguy si può dire essere frutto dall’attento ascolto delle lezioni di Bergson<sup>236</sup>.

---

<sup>235</sup> Cfr. B. Chantre, *L'écriture de la liberté*, in Ivi, p. 447.

<sup>236</sup> Cfr. F. Worms, *Péguy auditeur de Bergson: entre deux écritures*, in Ivi, pp. 461-462.

### 3.2 La liberazione dal “concetto” e l’intuizione come metodo

«Ogni grande filosofia ha un primo tempo, che è un tempo di metodo, e un secondo tempo, che è un tempo di metafisica»<sup>237</sup>. Così scrive Péguy verso la conclusione della sua difesa del pensiero di Bergson durante il difficile anno 1914. Così, anche noi vedremo in prima battuta la decisività del metodo bergsoniano, per poi addentrarci nel tempo metafisico della sua opera. Non potremmo fare altrimenti, in quanto è proprio il metodo ad avere consacrato Bergson come uno dei massimi filosofi nella storia del pensiero: «qualsiasi cosa si pensi metafisicamente del *sistema* bergsoniano, quando Bergson ha fatto scaturire il suo *metodo*, ha conquistato il suo posto nella storia eterna»<sup>238</sup>.

Il bergsonismo dal punto di vista del metodo è una filosofia del reale<sup>239</sup>, nel senso che non ha altro interesse se non «una certa *fedeltà* alla realtà, che pongo al di sopra di tutto»<sup>240</sup> o, come già aveva scritto lo stesso Bergson a conclusione della prefazione alla prima edizione di *Materia e memoria*, la filosofia «non è che il ritorno cosciente e riflesso ai dati dell’intuizione. Essa deve ricondurci, attraverso l’analisi dei fatti e il confronto delle dottrine, alle conclusioni del senso comune»<sup>241</sup>.

Ma cosa permette di giungere al reale, di seguirlo e di rimanere fedeli ad esso? Alla realtà non si giunge se non per “una rimozione delle pastoie”<sup>242</sup> che ne

---

<sup>237</sup> Ch. Péguy, *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*, OPC III, p. 1271; per la traduzione al testo ci riferiamo, laddove non specificato altrimenti, al recente lavoro di Cristiana Lardo in Ch. Péguy, *Bergson e la filosofia bergsoniana*, Edizioni Studium, Roma 2012.

<sup>238</sup> *Ibidem*.

<sup>239</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>240</sup> *Ivi*, p. 1270.

<sup>241</sup> H. Bergson, *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 4.

<sup>242</sup> Cfr. Ch. Péguy, *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*, in OPC III, p. 1254 (traduzione nostra).

ostacolano il contatto. Anzitutto si tratta di un'operazione essenzialmente negativa, che consiste nella denuncia e nel combattimento di quelle forze naturali che conducono l'uomo a concentrarsi esclusivamente sulla propria azione, distogliendolo così dalla contemplazione di ciò che gli sta di fronte. È essenziale, prima di ogni passo positivo, identificare e rimuovere gli ostacoli che intralcerrebbero così una considerazione sana e oggettiva di ciò che la realtà è. «Questa denuncia di un intellettualismo universale, cioè di una pigrizia universale che consiste nel servirsi sempre del *bell'e fatto*, è stata una delle grandi conquiste e *l'instauratio magna* della filosofia bergsoniana»<sup>243</sup>. Se davvero si intende ricondurre l'uomo a un rispetto per ciò che gli è affidato nella quotidianità del suo comportamento, non c'è operazione più importante che il renderlo cosciente dell'ottundimento subito dall'inerzia della propria abitudine.

Non è forse un compito da giganti impedire all'uomo di scendere giù per certe chine? Impedire all'uomo di scendere giù per certe chine sentimentali, certe chine morali, certe chine di comportamento, non è forse il compito e la più grande parte del segreto di tanta arte e delle più grandi morali?<sup>244</sup>

Entrando nel dominio del *bell'e fatto* dobbiamo distinguere il doppio utilizzo che Bergson ne fa: da un lato quello metafisico in opposizione al *facentesi*; dall'altro quello metodologico nel senso di idee bell'e fatte. È esattamente questo secondo senso che ora ci interessa. Grande è lo sforzo metodologico bergsoniano per ridurre l'illimitato potere conferito al concetto da una certa corrente intellettualistica del pensiero, per riguadagnare un'espressività che sia aderente al reale. All'opposto di un pensiero asettico e "sistematico", che riconduca l'unicità del simboleggiato alla generalità del simbolo, «la filosofia bergsoniana vuole che si pensi su misura, e non in modo confezionato»<sup>245</sup>.

Péguy, fedele lettore e uditore delle lezioni di Bergson, non può evitare di comparare la rivoluzione bergsoniana, con quella di un altro immenso filosofo francese: Cartesio. È infatti lo stesso Bergson a individuare in Cartesio un punto

---

<sup>243</sup> Ivi, p. 1253; (traduzione nostra).

<sup>244</sup> *Ibidem*.

<sup>245</sup> Ivi, p. 1255.

di svolta nella storia della filosofia, a cui però non si è dato il seguito necessario e di cui sarebbe lui ad aver raccolto il testimone. «Quando un'idea semplice prende corpo, c'è una rivoluzione. La rivoluzione è consistita nel fermare la discesa, nel risalire l'abitudine del disordine. La rivoluzione bergsoniana è consistita nel fermare la discesa, nel risalire tutta l'abitudine, organica e mentale»<sup>246</sup>. Così vengono imparentati i pensieri dei due filosofi, come il *Discorso sul metodo* intende essere - come dice il sottotitolo - un «discorso per portare avanti bene la propria ragione e cercare la verità nelle scienze»<sup>247</sup>, anche il bergsonismo è un metodo per «portare avanti bene la propria ragione», è un “partito della ragione”, è definito completamente dal «tentativo di guidare la ragione fino alla stretta della realtà»<sup>248</sup>. Ed ecco che Péguy coglie l'occasione per rispondere alle numerose critiche che vedevano nel bergsonismo uno spiritualismo irrazionalista.

Non c'è filosofia contro la ragione tanto quanto non c'è battaglia contro la guerra, arte contro la bellezza, fede contro Dio. Il bergsonismo non è mai stato né un irrazionalismo né un antirazionalismo. È stato un razionalismo nuovo [...]. Il bergsonismo è così poco contrario alla ragione che non solo ha rimesso in moto le vecchie articolazioni della ragione, ma ne ha fatte muovere anche di nuove.<sup>249</sup>

Per comprendere meglio quanto espresso nella *Nota* di Péguy, dobbiamo riferirci a quello che è stato definito il “manifesto metodologico”<sup>250</sup> del pensiero di Bergson e al corso da lui tenuto al *Collège de France* che ne accompagna la preparazione e la stesura. Ci riferiamo alla *Introduzione alla metafisica*, pubblicata nel 1903 su la «Revue de métaphysique et de morale» e poi incluso nel 1934 nella raccolta *La Pensée et le Mouvant*, e al corso sull'*Histoire de l'idée de temps* tenuto durante l'anno accademico 1902-1903.

---

<sup>246</sup> Ivi, p. 1273.

<sup>247</sup> R. Descartes, *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*, (1637).

<sup>248</sup> Ivi, p. 1273-1274.

<sup>249</sup> *Ibidem*.

<sup>250</sup> A. Pessina, *Introduzione a Bergson*, Laterza, Bari 2010<sup>8</sup>, p. 31.

Sono proprio le prime quattro lezioni del corso tenuto da Bergson che, facendo da preambolo alla trattazione della storia metafisica dell'idea di tempo, introducono l'uditore anzitutto alla differenza che intercorre tra una conoscenza relativa e composta e una conoscenza assoluta e semplice. Prendiamo come esempio una persona che volesse imparare una lingua straniera, caratterizzata da suoni e strutture grammaticali differenti dalle proprie. Vi sono due possibilità: o ricondurre le differenze in una traduzione simbolica che permetta di riferirle alla conoscenza che già si possiede della propria lingua, mettendo in relazione così la diversità con ciò che è già saputo, oppure immergersi in un contesto straniero e apprendere la nuova lingua nel suo impiego quotidiano come un fatto semplice e assoluto.

Ecco un esempio molto semplice che ci fa cogliere nel vivo la differenza tra una conoscenza relativa e una conoscenza assoluta. Conoscere relativamente vuol dire conoscere da fuori, è come rimanere esterni a ciò che si conosce; imparare relativamente la pronuncia dell'inglese vuol dire impararla rimanendo fuori dall'Inghilterra, rimanendo in Francia e restando francese; vuol dire imparare l'inglese in funzione di elementi di pronuncia francese. Al contrario, imparare assolutamente questa pronuncia vuol dire conoscerla non da fuori, ma da dentro. Per imparare in modo assoluto questa pronuncia bisogna che io non resti a casa mia, è necessario che vada in Inghilterra; solo allora imparerò la pronuncia non più in casa mia, ma in casa sua, in sé, come dicono i filosofi.<sup>251</sup>

Ma come è possibile che quindi la stessa cosa conosciuta sia semplice e complessa?

Signori, la soluzione a questa questione, che in fondo è molto semplice, è che non è la stessa cosa che è conosciuta come semplice e che è conosciuta come composta. E si spiega da sé ciò che voglio dire. Ciò che è conosciuto come semplice è la cosa; ciò che è conosciuto come composto, e ciò che è ricomposto, non è la cosa, ma un'imitazione artificiale della cosa, è la ricostruzione della cosa, ne è l'imitazione, direi quasi la contraffazione della cosa per mezzo di ciò che noi chiamiamo elementi, per mezzo di ciò che in realtà è segno, simbolo, rappresentazione, più o meno artificiale, convenzionale, della cosa. Conoscere

---

<sup>251</sup> H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France 1902 -1903*, PUF, Paris, 2016, p. 19, (traduzione nostra).

una cosa assolutamente è conoscere la cosa stessa; conoscerla relativamente è conoscerla attraverso un segno.<sup>252</sup>

Vediamo così delinearsi le due modalità di conoscenza da cui Bergson parte nel lavoro di introduzione alla metafisica e al significato del suo compito: l'“intuizione” e l'“analisi”<sup>253</sup>. Ora è approfondendo le caratteristiche del segno che arriveremo alla definizione del ruolo del pensiero contemplativo.

Essendo il segno ciò a cui viene ricondotta l'esperienza nuova per una sua comprensione analitica, per forza esso dovrà essere generale, orientato verso l'azione e avere i caratteri della fissità. Occorre infatti “ricostruire lo sconosciuto” attraverso dei contenuti già noti, conducendolo così alla somiglianza con essi; traducendo così lo sconosciuto in un linguaggio a me comprensibile lo si rende afferrabile e utilizzabile in vista di un'azione su o con esso; e infine il segno deve avere un carattere di fissità, in modo tale da permettere l'analisi di un continuo attraverso la suddivisione in elementi<sup>254</sup>.

Si comprende dunque come la conoscenza analitica sia propriamente la conoscenza utile all'azione. Il concetto è essenzialmente «una classe nella quale facciamo rientrare un oggetto»<sup>255</sup> per poterlo interpretare e per poter, conseguentemente, agire nei suoi confronti. Ma allora è evidente che «la conoscenza per concetti sarà discontinua, e di conseguenza non arriverà mai a rendere esattamente la continuità della realtà. [...] Conoscere per concetti significa giungere con delle idee fatte, già esistenti, e domandare alla realtà in quale di questi quadri possa entrare»<sup>256</sup>. La pericolosa illusione è quella di poter giungere all'oggetto della propria conoscenza attraverso la sovrapposizione di concetti che, invece, «aggiunti gli uni agli altri non ci daranno mai se non una ricomposizione artificiale dell'oggetto di cui essi non possono che simbolizzare certi aspetti generali e in qualche modo impersonali»<sup>257</sup>, essendo il concetto

---

<sup>252</sup> Ivi, p. 28.

<sup>253</sup> Cfr. H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, p. 138.

<sup>254</sup> Cfr. H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France 1902 -1903*, pp. 37-41.

<sup>255</sup> Cfr. Ivi, p. 73.

<sup>256</sup> Cfr. Ivi, p. 74.

<sup>257</sup> H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, p. 142.

impossibilitato a «simbolizzare una proprietà specifica se non rendendola comune ad un'infinità di cose»<sup>258</sup>. Come ha ben descritto Riquier nel suo volume *Archéologie de Bergson*: «un concetto perde in aderenza nella misura in cui guadagna in estensione fino ad elevarsi al rango di ontologia»<sup>259</sup>.

Giungiamo così a comprendere l'insufficienza di una conoscenza esclusivamente analitica. Riprendendo l'efficace immagine di *Introduzione alla metafisica*, possiamo affermare che nessuna sovrapposizione di fotografie di una città, per quanto illimitata, potrà rendere l'esperienza personale di passeggiare e vivere nella città stessa<sup>260</sup>. Si rende dunque necessario, se si vuole conoscere una realtà nella sua integralità, oltrepassare il concetto.

Aldilà dell'analisi si apre la via dell'intuizione: «una posizione inversa, un punto di vista simmetrico dello spirito rispetto al concetto. Nel pensiero abituale, normale, si procede dal lato del concetto, occorre posizionarsi dall'altra parte, altrimenti non vi è riflessione filosofica e soprattutto metafisica possibile»<sup>261</sup>. È proprio questa la rivoluzione nel metodo filosofico introdotta da Bergson: dalla riflessione sul limite del concetto all'apertura all'intuizione. Ed è proprio dalla constatazione del limite del concetto legato all'azione che si può definire in modo nuovo il compito della metafisica («*La metafisica è dunque la scienza che pretende di fare a meno dei simboli*»<sup>262</sup>) e del filosofo («L'unico obiettivo del filosofo deve essere, qui, quello di promuovere un certo lavoro che, nella gran parte degli uomini, le abitudini spirituali di maggiore utilità per la vita tendono ad impedire»<sup>263</sup>). Ecco ciò che primariamente Péguy impara dall'insegnamento del maestro: «ciò che Péguy trattiene da Bergson è la tesi di uno scarto tra la donazione intuitiva di una cosa reale e la varietà infinita dei simboli esteriori dei

---

<sup>258</sup> *Ibidem*.

<sup>259</sup> C. Riquier, *Archéologie de Bergson*, PUF, Paris 2009, p. 96. Riassumendo chiaramente i limiti del concetto, lo studioso Riquier intende rimarcare il ruolo che la filosofia bergsoniana ricopre nell'evitare il rischio di una riduzione dell'essere alla logica, ovvero alla sua intelligibilità, in contrapposizione alla tradizione ontologica moderna.

<sup>260</sup> Cfr. H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, p. 137.

<sup>261</sup> H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France 1902 -1903*, p. 77.

<sup>262</sup> H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, p. 138.

<sup>263</sup> *Ivi*, p. 141.

quali disponiamo, a discapito dell'intuizione, per conoscerla e, prima di tutto, parlarne»<sup>264</sup>.

La lettura che Bergson offre della storia della filosofia vuole proprio essere testimonianza dell'errore che sta al fondo della metafisica greca, quanto a quella moderna: aver intrappolato l'intuizione del tempo negli schemi scientifici del concetto, senza mai arrivare ad afferrarla. È proprio l'idea di tempo ad essere eletta come caso emblematico, in quanto «per sua natura stessa la durata, il tempo, è refrattaria a ogni specie di rappresentazione concettuale»<sup>265</sup>, essendo ogni trasposizione simbolica del movimento una riduzione a immobilità di ciò che invece è essenzialmente mobile<sup>266</sup>.

Senza entrare in merito al contenuto della storia dell'idea di tempo proposta da Bergson e alla teoria che ne dà, ci interessa mostrare come egli si ponga in viva rottura rispetto alla tradizione che lo precede. Nelle lezioni dedicate alla filosofia antica, in particolare concludendo l'interpretazione dell'idea di tempo nel pensiero di Aristotele, Bergson afferma come gli Antichi si pongano esattamente dalla prospettiva opposta a quella presentata dall'intuizione: operando con concetti che immobilizzano il reale, essi si trovano nell'impossibilità di spiegare il divenire che l'esperienza attesta se non attraverso «un postulato indimostrato, indimostrabile e assolutamente necessario»<sup>267</sup>. Sia l'Idea di Bene platonica che il Pensiero di Pensiero aristotelico prescrivono la legge per cui, posta l'immobilità e perfezione concettuale, tutto il resto ne derivi grazie a una concezione della causalità, che, sempre più dettagliata, ne spieghi la possibilità di tale passaggio. E il tempo non sarà interpretabile altrimenti che in termini di degradazione

---

<sup>264</sup> F. Worms, *Péguy auditeur de Bergson: entre deux écritures*, in «Cahiers de l'Amitié Charles Péguy», n° 92, p. 461.

<sup>265</sup> H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France 1902 -1903*, p. 77.

<sup>266</sup> «I concetti ci forniranno sempre dei punti di vista sul tempo, una molteplicità di punti di vista sul tempo, i quali non ci doneranno mai il tempo stesso. Il tempo non è afferrabile in una o più rappresentazioni concettuali. [...] se ci si posiziona al di fuori della cosa [in movimento] la si divide e la si fissa, di conseguenza non si ha più durata, non si ha più scorrimento. Lo scorrimento non è colto se non posizionandosi all'interno, se la visione è veramente interna e psicologica; ma allora non vi è più una molteplicità distinta, non vi è più rappresentazione concettuale» (Ivi, pp. 80-81).

<sup>267</sup> Ivi, p. 181.

rispetto a un essere indiviso, e come tensione imitativa dell'eternità. Come ripreso ed espresso chiaramente nel capitolo conclusivo de *L'evoluzione creatrice*.

Riportare le cose alle idee, dunque, consiste nel risolvere il divenire nei suoi momenti principali, essendo del resto, ciascuno di questi, sottratto, per ipotesi, alla legge del tempo, e come colto nell'eternità. Come dire che si arriva alla filosofia delle idee quando si applica il meccanismo cinematografico dell'intelligenza all'analisi del reale. [...] Essa [la filosofia antica], dunque, si installa nell'immutabile, non si dà altro che idee. Tuttavia vi è divenire, è un fatto. In che modo, avendo posto solo l'immutabilità, se ne farà uscire il cambiamento? Non potrà essere con l'aggiunta di qualcosa, poiché, per ipotesi, non esiste niente di positivo al di fuori delle idee. Sarà allora con una diminuzione. Alla base della filosofia antica dimora necessariamente questo postulato: vi è di più nell'immobile che nel movente, e si passa, per via di diminuzione o di attenuazione, dall'immutabilità al divenire.<sup>268</sup>

Senz'altro la modernità, inaugurata dai filosofi e dagli scienziati rinascimentali, ha cercato di smarcarsi dal peso dell'immobilità antica attraverso la nozione di infinità ancora però utilizzata in senso quantitativo. Sono rimasti così legati a una differenza esclusivamente quantitativa nella considerazione dei momenti dell'oggetto preso in analisi, riducendo la nozione di infinito con quella di una quantità indefinita che tende asintoticamente all'illimitato. La tensione polare tra il concettualismo scientifico e l'intuizione della pura durata culmina nel pensiero di Cartesio, il quale pone come punto di partenza della sua filosofia non l'essere, ma un atto: il *cogito*. Solo che la forza dell'intuizione non regge di fronte alla spiegazione della durata interiore ed esteriore. Infatti, il *cogito* cartesiano rimane un'intuizione istantanea, debole e non fondata solidamente, che richiede l'esistenza di un essere perfetto e atemporale che ne assicuri la permanenza. Così si ricade nuovamente nell'interpretazione sistematica del tempo che già abbiamo visto negli Antichi<sup>269</sup>. La successiva metafisica non potrà altro che riferirsi a questa seconda tendenza del pensiero cartesiano, assecondando ancora una volta l'abitudine «a procedere secondo il metodo cinematografico, metodo così

---

<sup>268</sup> H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, pp. 299-300.

<sup>269</sup> La lettura del ruolo di Cartesio nella storia della filosofia e la tensione polare di cui è oggetto il suo pensiero sono materia della lezione del 24 aprile 1903, in H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France 1902 -1903*, pp. 285-301.

naturale alla nostra intelligenza, così ben adeguato anche alle esigenze della nostra scienza»<sup>270</sup>. Da qui lo sforzo di Spinoza e Leibniz di ricondurre il cartesianesimo al concetto, sforzo poi completato dall'impresa kantiana<sup>271</sup>.

Dopo questa rapidissima visione panoramica della storia della filosofia, non ci rimane che ricondurre quanto detto alla considerazione più approfondita della decisività del ruolo del metodo bergsoniano. Se il pensiero moderno ha usato una matematica nuova per «ricominciare il lavoro del pensiero antico, di costituire ancora una volta una scienza universale, una scienza unica, integrale»<sup>272</sup> fino ad arrivare al sistema critico kantiano, quello che occorre - secondo Bergson - è:

fare appello all'esperienza, - a un'esperienza depurata, intendo dire sganciata, laddove è necessario, dagli schemi che la nostra intelligenza ha costruito via via, con il progredire della nostra azione sulle cose. Un'esperienza di questo genere non è un'esperienza atemporale. Essa cerca soltanto, al di là del tempo spazializzato in cui noi crediamo di scorgere delle trasposizioni continue delle parti, la durata concreta in cui si opera senza posa una radicale rifusione del tutto. Essa segue il reale in tutte le sue sinuosità.<sup>273</sup>

Allora comprendiamo come la filosofia bergsoniana stessa sia non antimoderna, ma esattamente altro-moderna, cioè come solo essa abbia avuto l'audacia di imboccare la strada intuita da Cartesio, ma per la quale nessuno aveva avuto la forza di inoltrarsi.

È questo il significato stesso della polemica intrattenuta con gli empiristi e i razionalisti nell'*Introduzione alla metafisica*, dove si afferma che il problema è proprio la confusione tra intuizione ed analisi. I sistemi filosofici non si rendono conto del fatto che, mentre cercano di abbracciare l'oggetto della propria conoscenza, è proprio esso che a loro sfugge, poiché il tentativo è operato con i mezzi sbagliati. Esempio sommo è l'impresa di ricostruire l'unità percettiva e costitutiva della persona e dell'autocoscienza: intuizione per altro da tutti vissuta. «In questo caso empiristi e razionalisti sono vittime della stessa illusione. Sia gli

---

<sup>270</sup> H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, p. 327.

<sup>271</sup> Questi ultimi passaggi sono appena accennati nel corso al *College de France* nelle lezioni del 1 e 8 maggio 1903 e approfonditi ne *L'evoluzione creatrice* a pp. 328-342.

<sup>272</sup> H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France 1902 -1903*, p. 326.

<sup>273</sup> H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, p. 342.

uni che gli altri prendono le *notazioni parziali per parti reali*, confondendo così il punto di vista dell'analisi con quello dell'intuizione, la scienza con la metafisica»<sup>274</sup>. Ed è soprattutto l'empirismo che Bergson insiste a smontare, affermando che esso «consiste nel cercare l'originale nella traduzione, dove non può naturalmente esserci, e nel negare l'originale, adducendo che non lo si trova nella traduzione»<sup>275</sup>. Infatti un vero empirismo, cioè una vera aderenza alla realtà fenomenica, dovrebbe porsi il più vicino possibile all'originale, lavorando soltanto “su misura”, «obbligato, per ogni nuovo oggetto che studia, ad impiegare uno sforzo assolutamente nuovo. Esso taglia per l'oggetto un concetto adatto all'oggetto solo, e di cui a stento si può dire che sia ancora un concetto, poiché non si applica che a quella sola cosa»<sup>276</sup>. Solo allora il vero empirismo sarà espressione della vera metafisica<sup>277</sup>.

Concludiamo questo affondo sul metodo bergsoniano potendo ora comprendere meglio quanto all'inizio della *Note sur M. Bergson* lo stesso Péguy afferma.

Il bergsonismo non è una geografia, ma una geologia. Non è questione che la Bretagna sia la Provenza e la regina Anna sia re René. La questione è che la Lorena sia proprio la Lorena e che l'Île-de-France sia ancora di più l'Île-de-France, e che ne sia proprio il cuore e la testa. Il bergsonismo non è assolutamente una filosofia di metatesi e di metonimia. O per dirla in termini platonici e preplatonici, non è questione che l'uno sia l'altro. Si tratta di

---

<sup>274</sup> H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, p. 146.

<sup>275</sup> Ivi, p. 147.

<sup>276</sup> Ivi, p. 149.

<sup>277</sup> Nello studio circa la ricezione di Bergson e i suoi contemporanei F. Azouvi osserva acutamente come fosse difficile inquadrare il fenomeno filosofico rappresentato da Bergson, in particolar modo dopo la pubblicazione di *Materia e memoria*, non rientrando esso in nessun sistema precedentemente prodotto. «Originalità, ingegnosità, questi sono i tratti immediatamente evidenti di un'opera cui i suoi primi lettori faticano a etichettare e classificare in un genere. I *Dati immediati* non avevano prodotto l'effetto di stordimento che produsse *Materia e memoria*. Come interpretare una dottrina “che non rientra francamente in alcuna categoria filosofica corrente”, si domanda onestamente Belot. E si inizia a provare allora, volta per volta, tutti i differenti abiti che la tradizione filosofica ha confezionato: idealismo, realismo, spiritualismo, empirismo. Ma nessuno è appropriato per questo pensiero “assolutamente indipendente, al quale nessuna tesi in voga si addice, che nessun paradosso sembra riuscire a fermare, che nessuna verità del senso comune scoraggia”» (F. Azouvi, *La Gloire de Bergson*, p. 55).

approfondire l'uno e di approfondire l'altro. Il bergsonismo non va a compartimenti stagni.<sup>278</sup>

Dopo aver visto la genesi del concetto e constatata la necessità di oltrepassarlo affinché si verifichi una conoscenza autentica, avendo così compreso l'urgenza dell'intuizione anche sul piano storico filosofico, ci accorgiamo finalmente come il metodo di Bergson sia una riforma della metafisica stessa a partire dalla "preoccupazione della considerazione del reale puro"<sup>279</sup>.

Immergendosi nella realtà concreta, estesa e temporale, Bergson propone di ancorare il suo metodo nel "reale" che prende come solo metro di misura, colto in un assoluto che lo comprenda e da cui possa imparare a conoscerne, scivolandoci progressivamente per approfondimenti, la durata. [...] Egli approfondisce l'assoluto che sperimenta confusamente in lui e che ogni suo libro declina in modo diverso, costituendo così una tappa o un livello più comprensivo: "L'intuizione comporta ovviamente dei gradi d'intensità, e la filosofia dei gradi di profondità".<sup>280</sup>

---

<sup>278</sup> Ch. Péguy, *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*, in OPC III, p. 1247.

<sup>279</sup> Cfr. Ivi, p. 1257.

<sup>280</sup> C. Riquier, *Archéologie de Bergson*, pp. 109-110.

### 3.3 Contro la pigrizia intellettuale per ridare spessore al presente

Passiamo così a considerare il secondo momento della filosofia bergsoniana, quello metafisico. Per comprendere che cosa intenda Péguy nel definire il bergsonismo “una filosofia della durata”<sup>281</sup> occorre tornare all’opposizione tra il *bell’e fatto* e il *facentesi*: opposizione che è individuata da Péguy come fulcro della metafisica di Bergson. Si tratta di una «contrapposizione profonda, essenziale, metafisica, del presente nei confronti del futuro, e del presente nei confronti del passato. È una distinzione nell’ordine della metafisica»<sup>282</sup>. Péguy è interessato ora a mostrarci come la rivoluzione del maestro sia andata al cuore della distinzione metafisica del tempo, rivalorizzando il ruolo essenziale che il presente gioca nell’ambito dell’essere. Questa è la capitale idea bergsoniana: «che il passaggio attraverso il presente sia il rivestimento di un altro essere. Che è lo svestirsi della libertà e il rivestirsi della memoria»<sup>283</sup>.

Come spesso accade nella produzione del nostro autore, ciò che viene accennato in un’opera è ripreso con più forza e in modo più approfondito nel suo seguito (molte volte pubblicato postumo), anche laddove il titolo sembra riguardare altro, come a mostrare che il pensiero è in continuo approfondimento e non staticamente chiuso in compartimenti stagni. Così, occorre inoltrarsi nell’ultimo testo scritto da Péguy per comprendere meglio quanto sia decisiva l’idea di “presente” introdotta da Bergson nel fronteggiare la metafisica del mondo moderno; ed è per questo che dobbiamo cominciare a leggere la *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartesienne*.

---

<sup>281</sup> Cfr. Ch. Péguy, *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*, in OPC III, p. 1272.

<sup>282</sup> Ivi, p. 1254.

<sup>283</sup> Ivi, p. 1255.

Il nostro punto di partenza, dopo già un lungo discorso che riprenderemo sul bergsonismo e la libertà, sono le pagine in cui Péguy affronta il caso speciale del compimento da parte di Gesù delle promesse contenute nell'Antico Testamento. In evidente continuità con la lettura tipologica della Sacra Scrittura, ciò che interessa al nostro autore è sottolineare come il compiersi delle profezie sia un avvenimento non meccanico e già preordinato, ma avvenuto nell'ordine della libertà e della novità.

Se Gesù avesse compiuto le profezie tramite una deduzione automatica, una deduzione meccanica, una deduzione puramente e strettamente determinativa, se cioè Gesù fosse stato determinista e determinato, se cioè avesse operato nel quadro e nel sistema del determinismo moderno, non avremmo bisogno dei Vangeli. Gli bastavano le profezie. E sarebbero bastate anche a noi.

Ma non le ha realizzate da automa e in automatico, non le ha fatte a macchina e da meccanico, non le ha svolte, sviluppate da determinista e da moderno, le ha compiute liberamente da uomo. [...]

Insomma, appartiene all'ordine dell'uomo e all'ordine dell'avvenimento, il passaggio dalle profezie ai Vangeli appartiene all'ordine dell'uomo e all'ordine dell'avvenimento.<sup>284</sup>

Il lettore si chiederà a che proposito citare un testo che apparentemente non ha nulla a che fare con la metafisica. Invece, come spesso accade, una riflessione cominciata a partire da un tema sociale, religioso o letterario rappresenta per Péguy il punto di appoggio per un affondo nella traduzione e nella comprensione del pensiero filosofico appreso alla scuola di Bergson. E infatti, a partire da questo «legame tutto particolare tra la promessa e il *mantenimento*»<sup>285</sup>, rappresentato dal compimento delle promesse ebraiche nella venuta di Gesù attraverso l'evento dell'Annunciazione - dove «un passato immenso ha potuto dare un futuro ancora più immenso e universale solo passando per un certo punto di fecondità»<sup>286</sup> -, si giunge così al cuore del compito affidato al presente.

Il ministero del presente non è solo un compito di data. Non è solo un compito cronologico.

---

<sup>284</sup> Ch. Péguy, *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, in OPC III, pp. 1402-1403; per la traduzione al testo ci riferiamo, laddove non specificato altrimenti, al recente lavoro di Cristiana Lardo in Ch. Péguy, *Cartesio e la filosofia cartesiana*, Edizioni Studium, Roma 2014.

<sup>285</sup> Ivi, p. 1404.

<sup>286</sup> Ivi, p. 1407.

Il presente è un determinato punto di natura propria. È un punto di natura e un punto di pensiero.

Il ministero del presente non è solo di guardare passare. È di fare passare.

Il ministero del presente non è solo di guardare invecchiare. È di fare invecchiare.

Non è solo lo spettatore, che guarda passare il tempo. È il centro e l'agente e il punto del passare del tempo.

Il punto di passaggio è già insieme il punto del passare del tempo.

Il presente non è inerte.<sup>287</sup>

Probabilmente al lettore ancora sfugge il legame del passo citato con il discorso che stiamo conducendo circa la decisività di Bergson nell'affrontare la modernità. Ma se ci domandassimo quale sia la filosofia che prima di tutte e più di tutte ha posto l'attenzione sull'essere e sull'articolazione del presente, allora ogni riserva si scioglierebbe di fronte alla risposta: la filosofia bergsoniana.

Quale filosofia, se non quella bergsoniana? [...] Chi si è accorto che il segreto del problema era proprio là, che lo scollamento del meccanicismo era là, che lo scollamento del determinismo era là, che lo scollamento del materialismo era là? Chi si è accorto che in quel punto stava il segreto di tutta la battaglia? [...]

Invece di considerare il presente in quanto tale, invece di considerare il presente presente si considerava in realtà un presente passato, un presente fisso, e fissato, un presente bloccato, iscritto, un presente reso determinato.

Un presente storico.<sup>288</sup>

Eccoci dunque giunti a comprendere il valore insostituibile della metafisica bergsoniana di fronte al dilagante determinismo scienziato e calcolatore. Lo sforzo del pensiero bergsoniano è stato quello di collocarsi al centro del funzionamento del meccanicismo, per chiedersi se effettivamente l'operazione compiuta fosse lecita. Come mostreremo più avanti attraverso le analisi delle opere iniziali del pensiero bergsoniano, al primo movimento di comprensione dei presupposti e dei postulati soggiacenti a una certa teoria, segue la domanda se essi siano ammissibili o piuttosto non contraddicano i dati del senso comune e della coscienza.

---

<sup>287</sup> Ivi, p. 1408 (traduzione nostra). Piuttosto di tradurre il francese *ministère* con l'italiano "compito", abbiamo preferito tradurlo con il prossimo termine "ministero", inteso chiaramente nella sua accezione più radicale di "servizio" e non in quella istituzionale che ci è più familiare.

<sup>288</sup> Ivi, p. 1409.

Tutta l'operazione metafisica moderna è tenuta insieme dalla sostituzione del presente con il passato, dal trattare la novità costituita dal presente come già ridotta a passato, in modo tale da rendere il dato maneggiabile e comprensibile. La confusione del presente con il passato è frutto della "solita tentazione intellettuale"<sup>289</sup>, la quale preferisce non considerare il presente per la sua differenza ontologica con il passato e il futuro. Il tempo che scorre non dovrebbe infatti essere né ancora il momento già trascorso né già quello che lo segue. Ma in fondo è la pigrizia a muovere lo spirito moderno nella sua pretesa di spiegare tutto e così poterlo ammaestrare secondo i suoi comodi e i fini dell'azione.

*Stare in pace*, la grande frase di tutti i lassismi civici e intellettuali. Finché il presente è presente, finché la vita è viva, finché la libertà è libera dà fastidio, fa la guerra. Si parla di lei; bisogna che se ne parli. È proprio il momento di parlarne. Appena il presente è passato, tutto si calma.

Non se ne sente più parlare.

E in fondo è quello che tutti vogliono.

Si sta in pace.<sup>290</sup>

La questione non è se sia giusta o meno questa pigrizia, ma capire se il mondo sia stato fatto per essa e se il presente sia di fatto strumentalizzabile o meno<sup>291</sup>.

---

<sup>289</sup> Cfr. Ivi, p. 1411.

<sup>290</sup> Ivi, p. 1413.

<sup>291</sup> Ritroviamo qui un concetto caro a Péguy, la cui ripetizione, come spesso nella sua opera, ci aiuta a collegare gli scritti sul mondo moderno che già abbiamo visto (cfr. 2.3 "Beati i sistematici": il presunto dominio sulla realtà) e le sue ultime parole scritte. Citiamo di seguito il passaggio della *Note* per completezza e per mostrare la pertinenza delle parole di Péguy nel dibattito a lui contemporaneo circa la ricezione dell'opera del maestro: «Spesso è stato rimproverato a Bergson il movimento, il moto, e quello che è stato già chiamato con una parola meno adatta, perché era meno bergsoniana, una parola già troppo fissa, la mobilità. Ma la questione non è sapere se è comodo o meno. La questione è sapere se il reale è questo. In realtà, tutto il gran bisogno di fissare lo spirito è un bisogno di pigrizia, anzi, l'espressione stessa della pigrizia intellettuale. Vogliono innanzitutto stare tranquilli. Vogliono innanzitutto stare seduti. La tentazione di pigrizia, la stanchezza, il bisogno di tranquillità per domani che li rende tutti funzionari sono gli stessi che li rendono tutti intellettuali. Esattamente come corrono tutti appresso alle cattedre, non perché insegnino, ma per starci seduti, come vogliono innanzitutto una filosofia, un sistema di pensiero, un sistema di conoscenza sul quale stare seduti. Quello che chiamano buon ordine del pensiero è la tranquillità del pensatore. Solo che bisognerebbe sapere se sia quel che si deve conoscere che è stato fatto per far star comodo colui che conosce, o se è colui che conosce che deve darsi da fare per conoscere quel che si deve conoscere. E più generalmente se il mondo sia stato fatto per la comodità dell'uomo. Non si tratta di sapere se è piacevole che il presente si muova, si tratta di sapere se si muove davvero» (Ivi, pp. 1415-1416).

Per rispondere a questa domanda dobbiamo ora riferirci al movimento sorgivo di tutto lo sviluppo del pensiero bergsoniano. Prima attraverso il *Saggio sui dati immediati della coscienza* e poi attraverso *Materia e memoria*, indagheremo sulla vera natura del presente per scoprire in che misura essa sia in grado di scardinare il sistema deterministico moderno.

Già nella prima opera è contenuto il fulcro di tutta la novità bergsoniana, che poi verrà approfondita in altri campi ed esemplificata in altri modi attraverso le pubblicazioni, le lezioni e le conferenze. Nel *Saggio sui dati immediati della coscienza* si tratta principalmente dell'idea di durata, che, come tiene a precisare anche Mathieu, rappresenta «il punto di partenza della speculazione di Bergson, a torto considerato da taluni come il suo punto d'arrivo»<sup>292</sup>. Nella nostra trattazione, piuttosto che rivolgerci al capitolo, rimasto giustamente celebre, della scoperta della durata - ovvero il secondo capitolo, già definito "libro nel libro"<sup>293</sup> -, non possiamo esimerci dal focalizzarci sul problema che lo stesso Bergson afferma di voler trattare e di cui tutto il resto è premessa: il problema della libertà, oggetto del terzo capitolo<sup>294</sup>. Vedremo infatti, attraverso la confutazione delle tesi deterministiche, delinearsi un'idea di tempo che può rendere giustizia dello spessore del suo scorrere attraverso il momento presente.

Anzitutto occorre notare che la testimonianza della coscienza, la quale percepisce che le nostre azioni sono spiegabili con dei motivi, genera la convinzione del determinismo associazionistico - per cui ogni fatto psicologico sarebbe riducibile a un movimento molecolare - appoggiandosi alla presunta universalizzazione del principio di conservazione dell'energia - che è alla base della tesi del determinismo fisico per cui ogni movimento è spiegabile secondo una legalità comprensiva delle forze di attrazione e repulsione costituenti la materia - anche in ambito psicologico. Tutto ciò sarebbe plausibile in un sistema

---

<sup>292</sup> V. Mathieu, Prefazione a H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, Laterza, Bari 1963<sup>2</sup>, p. 8.

<sup>293</sup> Cfr. P. Rovatti, Premessa a H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002, p. IX.

<sup>294</sup> Cfr. H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, p. 3.

dove i punti mobili fossero in grado di ritornare alla loro posizione di partenza, dove il tempo non agisse<sup>295</sup>.

Ma non è così nell'ambito della vita. Qui sembra proprio che la durata agisca come una causa, e l'idea di riportare le cose al loro posto al termine di un certo tempo, implica una sorta di assurdità, poiché in un essere vivente non si è mai verificato un simile ritorno all'indietro. [...] Per il solo fatto di prolungarsi, una sensazione si modifica al punto di divenire insopportabile, ed accresce di tutto il suo passato. [...] Mentre per un sistema che si suppone di conservazione il tempo trascorso non costituisce né un guadagno né una perdita, certamente per l'essere vivente, e incontestabilmente per l'essere cosciente, esso costituisce un guadagno.<sup>296</sup>

Dunque, primo dato da trattenere è che il trascorrere del tempo non è indifferente all'essere vivente e, soprattutto, cosciente. Al contrario, è proprio dell'atteggiamento associazionista rappresentarsi l'io «come una somma di stati psichici»<sup>297</sup> per un bisogno di rappresentazione simbolica, destituendolo così della sua attività vivente. Ecco qui condensata tutta la questione circa l'esistenza della libertà o il determinismo: il tempo è lo spazio?

La tesi del determinismo afferma che dati gli antecedenti è possibile una sola azione conseguente e che, dunque, dati gli stessi antecedenti si otterrà la stessa azione conseguente. Così come un astronomo può prevedere l'orbita di un pianeta secondo i dati in suo possesso, si pretenderebbe di poter arrivare a determinare l'azione futura di un essere cosciente sulla base di una conoscenza del suo passato. Proprio qui Bergson vuole interrompere la pretesa positivista per mostrare come «le ragioni che rendono possibile la predizione di un fenomeno astronomico sono proprio le stesse che ci impediscono di determinare in anticipo un fatto che proviene da un'attività libera»<sup>298</sup>.

La previsione si definisce come «una visione, che si realizza quando un intervallo di tempo futuro può essere ridotto sempre più mantenendo però i

---

<sup>295</sup> In questo paragrafo abbiamo condensato l'argomentazione contenuta nel *Saggio* in Ivi, pp. 94-99.

<sup>296</sup> Ivi, pp. 99-100.

<sup>297</sup> Ivi, p. 103.

<sup>298</sup> Ivi, p. 123.

rapporti esistenti fra le sue parti»<sup>299</sup>. Dunque, per prevedere un'azione futura di un essere cosciente è necessario identificare la sua durata con il tempo delle scienze. Sebbene questa assimilazione possa apparire plausibile per i fatti del passato che ormai hanno terminato il loro progresso e sono resi inerti e rappresentabili in un sol colpo, essa non è ammissibile quando riguarda fatti psicologici presenti che non sono reificabili, ma devono essere considerati nel loro stato dinamico in quanto progressivi. «In breve, nella regione degli stati psicologici profondi, non c'è una differenza sensibile tra prevedere, vedere e agire»<sup>300</sup>.

Ora, non rimarrà al determinista che affermare una legge di causalità per cui alle stesse cause corrispondono gli stessi effetti. Ma anche in questo caso occorre ammettere che si possano presentare in due momenti differenti le stesse condizioni nella vita psicologica. Come abbiamo già mostrato, invece, la coscienza non è mai ripetizione di sé, e dunque l'argomentazione non regge per *petitio principii*.

Giungiamo così alla conclusione del capitolo dove, riassumendo quanto visto, comprendiamo come la tesi del determinismo possa funzionare solo a condizione di ridurre il tempo vissuto da una coscienza, destituendolo così del valore insostituibile rappresentato dal suo scorrere.

Il rapporto di causalità interna è puramente dinamico, e non ha alcuna analogia con il rapporto tra due fenomeni esterni che si condizionano. Dal momento che possono riprodursi in uno spazio omogeneo, questi ultimi entreranno, infatti, nella composizione di una legge, mentre i fatti psichici si presentano alla coscienza una sola volta, per non riapparire mai più.<sup>301</sup>

Dunque il legalismo determinista è applicabile solo in un sistema dove il tempo sia spazializzato. Ma il tempo può essere rappresentato adeguatamente dallo spazio? «Rispondiamo di sì, nel caso in cui si tratti del tempo trascorso, e di no se parlate del tempo che scorre. Ora l'atto libero si produce nel tempo che scorre, e

---

<sup>299</sup> Ivi, p. 126.

<sup>300</sup> Ivi, p. 127.

<sup>301</sup> Ivi, p. 139.

non in quello trascorso»<sup>302</sup>. Ecco, in conclusione, che il problema della libertà e la confutazione della tesi determinista risultano essere la breccia attraverso cui Bergson torna a considerare il tempo nella sua natura dinamica, liberandolo dall'immobilismo scientifico.

Un altro passo ci attende per comprendere la natura essenziale del presente nella sua distinzione dal passato e in tutta la sua dinamicità. Per compierlo dobbiamo riferirci a *Materia e memoria - Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*, seconda opera di Bergson pubblicata nel 1896. In essa, la discussione contemporanea circa il *mind-body problem* e lo studio dei disturbi afasici neurologici rappresentano l'occasione per affermare «la realtà dello spirito, la realtà della materia, e tentare di determinare il rapporto tra l'uno e l'altra attraverso un esempio preciso, quello della memoria»<sup>303</sup>. Dovremo quindi percorrere insieme al nostro autore la strada della scoperta del ruolo del presente e del passato a partire dalla relazione del nostro corpo con la materia.

Il primo capitolo dell'opera intende «mostrare che idealismo e realismo sono due tesi ugualmente eccessive»<sup>304</sup>, cioè abbattere la convinzione che la materia sia ridotta alla percezione che abbiamo di essa o che sia semplicemente essa la produttrice delle nostre rappresentazioni. Nella polemica con l'idealismo e il realismo, Bergson intende oltrepassare il dualismo gnoseologico grazie alla teoria della percezione.

Supponiamo di astrarci da qualsiasi conoscenza previa, il nostro sguardo sul mondo coglierà immagini che si condizionano l'una con l'altra e, alla sua coscienza, ne emergerà una su tutte: il nostro corpo. La nostra coscienza prenderà poi consapevolezza della capacità di interazione del nostro corpo con le cose, motivo per cui è necessario che la percezione che ha di esse sia legata alla sua possibile azione su di esse.

---

<sup>302</sup> Ivi, p. 140.

<sup>303</sup> H. Bergson, *Materia e memoria*, p. 5.

<sup>304</sup> *Ibidem*.

Chiamo materia l'insieme delle immagini, e percezione della materia queste stesse immagini riferite all'azione possibile di una certa immagine determinata, il mio corpo.<sup>305</sup>

Nella relazione tra la percezione e la materia, osserviamo che l'azione compiuta dal nostro corpo è per lo più riflessa e non istintiva. Questo vuol dire che il sistema nervoso e cerebrale sono centro di analisi dei dati provenienti dall'esterno e di selezione rispetto al movimento eseguito. In questo discernimento deve intervenire un criterio che permetta di decidere quale azione imprimere all'immagine percepita: la memoria. Dunque possiamo dire che «non c'è percezione che non sia impregnata di ricordi»<sup>306</sup> e che la *pura* percezione «esiste di diritto piuttosto che di fatto»<sup>307</sup>. È proprio un'interpretazione errata di questo divario tra ciò che è di diritto e ciò che invece è di fatto a costituire la base del pensiero idealistico e realistico. Entrambi cercano di ridurre a stati semplici ciò che invece è composto; il primo, esagerando il lato soggettivo della percezione, giunge ad affermare che la percezione non è che la proiezione dei propri stati di coscienza interni, mentre il secondo afferma esclusivamente il valore dell'immagine percepita in sé. Questa semplificazione è resa possibile dal non considerare la differenza qualitativa di ricordo e percezione nel fenomeno conoscitivo.

L'errore fondamentale, l'errore che, risalendo dalla psicologia alla metafisica, finisce per nasconderci la conoscenza del corpo così come quella dello spirito, è quello che consiste nel vedere soltanto una differenza d'intensità, invece che una differenza di natura, tra la pura percezione e il ricordo.<sup>308</sup>

La confusione è nella riduzione della differenza ontologica che sussiste tra passato e presente, che non coglie il vero significato del fenomeno percettivo, ma lo riduce semplicemente a una maggiore vivacità rispetto a ciò che è rimasto nel

---

<sup>305</sup> Riportiamo anche le prime due frasi che definiscono i termini in questa introduzione al dibattito che verrà approfondito: «Il mio corpo, oggetto destinato a muovere degli oggetti, è dunque un centro d'azione: non saprebbe far nascere una rappresentazione. [...] Gli oggetti che circondano il mio corpo riflettono l'azione possibile del mio corpo su di essi» (Ivi, pp. 15-17).

<sup>306</sup> Ivi, p. 26.

<sup>307</sup> Ivi, p. 27.

<sup>308</sup> Ivi, p. 53.

passato. La percezione non è un ricordo più vivido, come il ricordo non è una percezione illanguidita.

*L'attualità* della nostra percezione consiste dunque nella sua *attività*, nei momenti che la prolungano, e non nella sua maggiore intensità: il passato è soltanto idea, il presente è ideo-motorio.<sup>309</sup>

Per approfondire questa distinzione di natura tra percezione e ricordo dobbiamo andare al III capitolo, dove Bergson affronta il problema della sopravvivenza delle immagini nella memoria partendo dalla critica alla teoria dell'associazionismo mentale, per cui tra ricordo e percezione non vi è che differenza di grandezza. Se è vero che il ricordo di un dolore attualizzandosi può farmi percepire parte del dolore già provato, non è invece assolutamente plausibile l'inverso, e cioè che la percezione di un lieve dolore possa essere un ricordo. Ma soprattutto, il ricordo interessa il mio corpo nella misura in cui entra nella dimensione del presente. Allora il mio presente sarà ciò che sconfinava tra la sensazione di qualcosa nell'immediato passato e l'azione da determinare nel futuro.

Ciò che chiamo il mio presente è il mio atteggiamento di fronte all'immediato futuro, è la mia azione imminente. Il mio presente è proprio, dunque, sensorio-motorio. Del mio passato diventa immagine, e di conseguenza sensazione almeno nascente, soltanto ciò che può collaborare a quest'azione, inserirsi in questo atteggiamento, in una parola, rendersi utile; ma, non appena diventa immagine, il passato lascia lo stato di puro ricordo e si confonde con una certa parte del mio presente. Il ricordo, attualizzato in immagine, differisce profondamente, dunque, da questo puro ricordo.<sup>310</sup>

Dopo questa breve ricognizione degli scritti di Bergson, dove abbiamo assistito, attraverso il confronto con altri sistemi filosofici, alla conquista del tempo come durata e della distinzione tra presente e passato, comprendiamo finalmente l'entusiasmo generato in Péguy e in una generazione intera di giovani studenti dall'incontro con un maestro di tale sorta, salutato con queste parole:

[Il mondo moderno e intellettuale] ha fatto di tutto per sfuggire al movimento e alla presenza del presente. [...]

---

<sup>309</sup> Ivi, p. 55.

<sup>310</sup> Ivi, p. 119.

Allora, quando la rivoluzione bergsoniana si è collocata al centro segreto del presente, si è collocata anche quindi al centro segreto del meccanismo della grettezza e della sterilità e della schiavitù e della morte di un mondo. [...]

Rompendo, facendo scoppiare il tempo nel suo punto di presenza, nel punto del presente, salvaguardando, per così dire, mantenendo intatta la presenza del presente ha rotto, ha fatto scoppiare tutto il tempo, che era il fulcro del meccanicismo, e del materialismo, e del determinismo e dell'intellettualismo.

L'immenso fulcro della nostra schiavitù.<sup>311</sup>

Se l'irrigidimento del presente rappresenta l'inizio e il fulcro di tutta l'operazione moderna, allora averne riabilitato il valore ci consentirà di oltrepassare l'asfissia della crisi intellettualista e rimetterci negli spazi aperti della libertà, accedendo così alle infinite possibilità del reale. E così, anche noi, accompagnati dalle parole di Péguy, traghettiamo verso la seconda parte del nostro lavoro per accedere alla poesia della speranza.

Se lasciate libero il presente, allora potranno lavorare tutte le altre libertà.  
O essere lavorate.

Se sterilizzate il presente, tutto è sterile, tutto è vuoto. Se lasciate che il presente sia fecondo, solo allora le altre fecondità potranno lavorare. O essere lavorate.<sup>312</sup>

---

<sup>311</sup> Ch. Péguy, *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, in OPC III, p. 1421.

<sup>312</sup> *Ivi*, p. 1428.

**SECONDA PARTE**

-

**POETA DELLA SPERANZA**

## CAPITOLO 1 - UNA NON-CONVERSIONE

### 1.1 “L’approfondimento del cuore”, ovvero la fedeltà di Péguy ai suoi ideali

È per un approfondimento costante del nostro cuore nella stessa via, non è per nulla per un’evoluzione, non è per nulla per un ritorno che noi abbiamo trovato la via della cristianità. Non l’abbiamo trovata tornando indietro. Noi l’abbiamo trovata in fondo.<sup>313</sup>

La celebre frase con cui Péguy descrive il suo approdo alla fede cristiana è il punto di partenza da cui, necessariamente, dobbiamo cominciare a considerare gli sviluppi imprevisti della vicenda biografica e intellettuale del giovane socialista e del critico del mondo moderno.

Anzitutto occorre notare che Péguy non utilizza il termine “conversione” per descrivere l’apparente, e per certi versi insospettato, cambiamento di cui è protagonista. Péguy stesso ci tiene a precisare che la scelta di non affidarsi a un termine tanto consueto non è dovuta a un disprezzo verso coloro che si sono convertiti. La generazione di cui si è fatto portavoce, la generazione dei “vinti” ma non dei “battuti”, è piuttosto descritta dall’aver continuato a procedere “nello stesso senso”, senza aver vissuto nella propria vita alcun punto di ritorno.

Io non dico assolutamente che noi valiamo di più di coloro che hanno avuto un punto di ritorno, un punto di conversione, una conversione. Questo sarebbe

---

<sup>313</sup> Ch. Péguy, *Un nouveau théologien*, M. Fernand Laudet, in OPC III, p. 550.

*assai* molto lontano dal mio pensiero; e potrebbe persino essere esattamente il contrario del mio pensiero [...].

Dio ce ne guardi da questo pensiero che noi saremmo meglio degli altri. Meglio di qualcuno. Potrebbe essere il pensiero di cui ho più orrore. Il cuore umano ha i suoi segreti.<sup>314</sup>

Ma perché, se non è un pregio da mostrare, Péguy sente il bisogno di precisare la differenza che ci sarebbe tra la sua esperienza e quella di tanti altri convertiti di inizio secolo? Per rispondere a questa domanda occorre, ancora una volta, ricostruire la circostanza che porta il nostro autore a precisare la sua condizione e il suo itinerario. Le parole del novembre 1911 sono infatti frutto di anni travagliati e dettate da un'importante dialettica instaurata da Péguy con il mondo intellettuale a lui contemporaneo.

Abbiamo visto come, interrogato dalla deriva politica del socialismo e dalla sterilità culturale del mondo moderno, l'opera di Péguy si fosse impegnata a denunciarne la tirannia politica e intellettuale, per riaffermare il valore dell'unicità del reale a dispetto di ogni schematismo. Così, in questa riscoperta dei valori individuali e della distanza infinita tra qualità e quantità, avviene anche una rivoluzione profonda nei "segreti" del cuore del nostro autore, tanto che egli si riavvicina al cristianesimo.

Per Péguy il ritorno alla fede è lento e progressivo, vive di un ritmo organico e attende il suo tempo anche per manifestarsi: motivo di rimprovero, questo, da parte del caro amico e collaboratore Jacques Maritain<sup>315</sup>, che nel frattempo si era

---

<sup>314</sup> Ivi, pp. 548-549.

<sup>315</sup> Riportiamo qui un estratto della lunga lettera di Maritain a Péguy del 14 settembre 1907: «Laddove il maestro ha dato le norme per tutta la casa, i servi non gli vanno a chiedere degli ordini personali. Non può esserci vocazione particolare che preceda quella universale. [...] Credere che Dio chieda, nell'interesse della sua gloria, di rinviare l'esecuzione dei suoi comandamenti, fosse pure di un solo giorno, credere che Dio chieda, per il suo servizio, che il suo servitore non lo serva, fosse pure per un'ora, è dunque di certo, evidentemente un'illusione. [...] Rientrare nella Chiesa, ridiventare vivente nel Corpo di Gesù Cristo, ricevere la vita e il nutrimento della grazia come figlio fedele e non prodigo, non è, non è in nessun modo e in nessuna condizione un'opera che ha bisogno di maturare, è un *dovere*, il quale completamente matura non appena è visto; non è un'opera che è relativa e che richiede del tempo come tutto ciò che è degli uomini, è un dovere assoluto e immediatamente eterno come tutto ciò che viene da Dio» (in *Corrispondenza Péguy-Jacques Maritain (1901-1910)*, trad. it. Bernardo Razzotti, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995, pp. 95-96). Non è in questa sede che ci riserviamo il compito di ricostruire la complicata

convertito nel 1906 grazie all'incontro con il padre domenicano Clerissac, vicino agli ambienti de *L'Action française*. L'incomprensione e l'intransigenza di Maritain e dell'amico monaco Louis Baillet nei confronti della delicata situazione di Péguy, sia per quanto riguarda il suo legame con la moglie Charlotte, sia per quanto riguarda la sua posizione nei confronti dei «Cahiers» e dei suoi abbonati, sono motivo di grande tristezza e componenti decisivi dell'«esaurimento» vissuto dal nostro autore nel settembre 1908. È proprio dal dolore provato e dalle ferite riportate da una vita intera di combattimento che Péguy confessa il proprio ritorno alla fede all'amico Lotte, senza sospettare della sua incredibile replica. Ecco il racconto dell'amico che era andato a trovare Péguy durante la sua malattia:

Nel [settembre] 1908 lo trovai a letto, sfinite, malato. Tutta l'enorme fatica sostenuta da dodici anni senza tentennamenti l'aveva infine sopraffatto. Grandissime sciagure avevano colpito anche me [allusione alla morte della figlia Monica nel 1907 e della moglie Henriette poco tempo prima]. Mi raccontò la sua tristezza, la sua stanchezza, la sua sete di riposo: una piccola classe di filosofia, in qualche liceo lontano, vicino a me, in piena provincia. A un certo momento si alzò sul gomito e, con gli occhi pieni di lacrime:

– Non ti ho detto tutto... ho ritrovato la fede... sono cattolico.

Fu improvviso come una grande emozione d'amore. Il mio cuore si sciolse e, piangendo calde lacrime, gli dissi quasi mio malgrado:

– Ah, povero vecchio, siamo tutti allo stesso punto!<sup>316</sup>

Nel 1909, a dispetto della profonda crisi attraversata dai «Cahiers», assistiamo a una comprensione profetica da parte di Péguy del messaggio cristiano e della comunione ecclesiale e al riavvicinamento del nostro autore alla figura di Giovanna d'Arco, che veniva beatificata proprio il 18 aprile dello stesso anno. Così, «messo sul cammino dei "Misteri di Giovanna d'Arco"»<sup>317</sup> dalla stesura del *Dialogo della storia e dell'anima carnale*, pubblicato postumo, Péguy riprende la prima *Jeanne d'Arc* del 1897 per integrarla con i vividi racconti della passione e la contemplazione del sacrificio del giusto.

---

vicenda della conversione di Péguy, di cui peraltro lui non ha mai parlato, ma rimandiamo alla biografia di P. Colognesi, *La fede che preferisco è la speranza*.

<sup>316</sup> Ch. Péguy, *Lettres et entretiens*, Éditions de Paris, Paris 1954, p. 57.

<sup>317</sup> Cfr. Ch. Péguy, *Un nouveau théologien*, M. Fernand Laudet, in OPC III, p. 571.

Siamo giunti al 1910, anno di incredibile produzione per Péguy che, radicato nella meditazione dei misteri della vita di Cristo, intende individuare il filo “dell’approfondimento costante” di cui è protagonista. In gennaio la pubblicazione de *Le Mystère de la charité de Jeanne d’Arc* ottiene un successo inatteso e viene salutata dal mondo conservatore e nazionalista come il ritorno del figliol prodigo, mentre suscita lo scandalo dei cattolici più tradizionalisti<sup>318</sup>. Ma la conseguente pubblicazione in novembre di *Notre jeunesse*, dove Péguy dissipa ogni dubbio sulla sua presunta conversione riaffermando la fedeltà agli ideali vissuti durante la giovinezza dreyfusarda, son segno che egli «non è il pentito che attendeva a braccia aperte *L’Action française* e *La Libre Parole*»<sup>319</sup>. Nonostante la grande fecondità della penna di Péguy e l’apparente successo che viene riconosciuto ai «Cahiers», la rivista stenta ad avere il necessario per il suo mantenimento ed è in novembre che il suo gerente lancia un appello accorato all’inizio della dodicesima serie, promuovendo una Società costituita per la sopravvivenza dei «Cahiers» stessi.

Ho calcolato che non abbiamo *neanche un* abbonato in più dell’anno scorso alla stessa data.

[...]

Ciò che rende tragica la nostra situazione è che da una parte noi siamo riusciti, e che dall’altra parte dopo dodici anni di questa riuscita non siamo assicurati del nostro domani.

[...] Noi viviamo nella stima unanime, in un’amicizia generale, in un’attenzione che diviene totale. E noi non possiamo vivere perché non abbiamo che novecento abbonati.<sup>320</sup>

---

<sup>318</sup> Su tutte le critiche rivolte, riportiamo l’incipit della lettera di Maritain del 2 febbraio: «Mio caro Péguy, /non posso nascondere che il suo *Mystère* mi ha rattristato molto. Non mi riferisco alla forma, lei sa quanto ammiro la sua lingua quando esprime un pensiero vero, ma oggi ho delle cose più importanti da dirle. Riponevo molte speranze in quest’opera, sapevo, **co che** l’ha scritta con amore, che ci ha messo le cure più attente, che fondava su di essa speranze infinitamente più che letterarie. Allora, dopo aver letto, sono desolato. Vedo chiaramente che lei è ancora lontano dal vero cristianesimo, con l’illusione di esserci arrivato, e che dichiara al pubblico un’illusione, una falsa devozione come se fosse la vera fede e come se fosse il suo pensiero definitivo./Lei è nell’illusione: questo è per me e per altri che la stimano di una evidenza assoluta. Ho paura, se entro nell’analisi del suo *Mystère*, di ferirla inutilmente; quando vorrà le darò tutte le spiegazioni che desidera» (in *Corrispondenza Péguy-Jacques Maritain (1901-1910)*, p. 114).

<sup>319</sup> A. Finkielkraut, *Le dreyfusisme intempestif de Charles Péguy*, in *Pensée de Péguy*, p. 225.

<sup>320</sup> Ch. Péguy, «*Les Amis des Cahiers*», in *OPC III*, pp. 345-346.

In questo contesto di estremo bisogno, la vincita del Gran premio di letteratura bandito dall'*Académie française* rappresenterebbe un sostegno importante per la causa dei «Cahiers». Nonostante la candidatura presentata da Barrès, la pubblicazione di un volume di opere scelte per l'editore Bernard Grasset e il sostegno dall'amico Lotte e dal neonato «Bulletin des professeurs catholiques de l'Université», viene ordito un piano per far decadere la vittoria in favore di Péguy e al suo *Mystère* viene contrapposto il *Jean Coste* di Romain Rolland, romanzo paradossalmente pubblicato proprio sulle pagine dei «Cahiers». Alla fine, l'8 giugno il premio non viene assegnato a nessuno dei concorrenti per mancanza di maggioranza qualificata, e Péguy si dovrà accontentare di un premio di consolazione. È il 17 giugno il giorno dell'uscita di un articolo di François Le Grix, pseudonimo utilizzato dal direttore Fernand Laudet, su «La Revue hebdomadaire» che svela le subdole ragioni che hanno portato alla sconfitta dell'opera di Péguy, gettando ombre sulla sua presunta fede cattolica. «Noi siamo estremamente minacciati»<sup>321</sup>, scrive Péguy il 23 giugno all'amico Lotte riguardo a quello che viene considerato il “manifesto della cabala”<sup>322</sup> di cui egli stesso è vittima.

«L'articolo è diretto apparentemente contro *Le Mystère de la charité de Jeanne d'Arc*. Esso si rivolge in realtà contro le proposizioni più sicure della nostra teologia»<sup>323</sup>, così comincia il lungo comunicato che Péguy pubblica il 20 luglio sul «Bulletin» diretto da Lotte per rispondere alle critiche a lui rivolte. Il comunicato sarà poi ampliato nel *cahier* intitolato *Un nouveau théologien, M. Fernand Laudet* del novembre 1911. È dunque un testo apologetico quello che il lettore si trova in mano. In questo *cahier* Péguy giustifica la propria scelta di rappresentare poeticamente e religiosamente la vita della santa, in opposizione alla metodologia accademica dello studio di Anatole France sulla *Vita di Giovanna d'Arco*, definita “pia e laica esegesi” dalla rivista cattolica di Laudet. Difendendo le ragioni di una scelta letteraria, Péguy intende rivelare l'essenza stessa dell'avvenimento

---

<sup>321</sup> Ch. Péguy, Lettera a Joseph Lotte del 23 giugno 1911, in *Lettres et entretiens*, p. 99.

<sup>322</sup> Cfr. Ch. Péguy, Lettera a Joseph Lotte del 15 luglio 1911, in OPC III, p. 1597.

<sup>323</sup> Ch. Péguy, *Un nouveau théologien, M. Fernand Laudet*, in OPC III, p. 393.

religioso e di fede nel cuore di Giovanna, come nel suo: un intimo dialogo vissuto anzitutto nelle profondità della vita spirituale.

Nello spiegare le ragioni del suo esser divenuto cattolico, Péguy intende sottolineare che, paradossalmente, non è per un tradimento del proprio cuore, cioè «dell'asse direttrice della sua esistenza»<sup>324</sup>, ma per una strana fedeltà alle istanze più sincere che lo hanno accompagnato in tutte le tappe decisive del suo percorso, che ha ritrovato la fede, tanto da esclamare che «*noi non rinnegheremo mai un atomo del nostro passato*»<sup>325</sup>. È infatti Péguy stesso a dirci che la sua appartenenza alla comunione ecclesiale era già vissuta prima ancora che essa fosse cosciente:

La nostra prefedeltà invincibile, la nostra giovane prefedeltà ai costumi cristiani, alla povertà cristiana, ai più profondi insegnamenti dei Vangeli, la nostra ostinata, la nostra del tutto naturale, tutta in cammino prefedeltà segreta costituiva già per noi una parrocchia invisibile.<sup>326</sup>

Grazie al neologismo di “prefedeltà” - indice di una fedeltà a qualcosa ancor prima che essa sia riconosciuta - possiamo immergerci ora nella consapevolezza con cui Péguy rilegge il suo passato da militante socialista in *Notre jeunesse*, testo pubblicato un anno prima del *Laudet*.

Come negarlo, ora che siamo a dodici o quindici anni dalla nostra giovinezza e vediamo chiaro nel nostro cuore. Il nostro dreyfusismo era una religione, uso la parola nel senso più letteralmente preciso, uno slancio religioso, una crisi religiosa [...]. Aggiungo che per noi, fra noi, in noi questo movimento religioso era di essenza cristiana, di origine cristiana, veniva da un ceppo cristiano, sgorgava dall'antica sorgente.<sup>327</sup>

*L'affaire Dreyfus*, come ogni altro “atomo del suo passato”, non viene rinnegato da Péguy: al contrario esso viene scandalosamente presentato come “un caso particolare della mistica cristiana”<sup>328</sup>. «Péguy ci dice che non solo, divenuto cristiano, egli è ancora socialista, [...] ma, in modo tanto stupefacente, che

---

<sup>324</sup> Cfr. N. Faguer, voce *Cœur*, in *Dictionnaire Charles Péguy*, p. 91.

<sup>325</sup> Cfr. Ch. Péguy, *Un nouveau théologien*, M. Fernand Laudet, in OPC III, p. 550.

<sup>326</sup> *Ibidem*.

<sup>327</sup> Ch. Péguy, *Notre jeunesse*, in OPC III, p. 84.

<sup>328</sup> Cfr. *Ibidem*.

socialista era già cristiano, sebbene lo ignorasse, e che lo era ancor più di coloro che si dicevano cristiani»<sup>329</sup>. Riconsiderando il lungo tragitto percorso negli ultimi quindici anni, Péguy non misconosce gli ideali della giovinezza a cui aveva sacrificato tutto, ma, al contrario, può finalmente affermarne la reale radice.

La Giustizia e la Verità che noi abbiamo tanto amato, a cui abbiamo donato tutto, la nostra giovinezza, tutto, a cui ci siamo donati con tutto noi stessi durante tutto il tempo della nostra giovinezza non erano giustizie e verità morte, non erano giustizie e verità di libri e di biblioteche, non erano giustizie e verità concettuali, intellettuali, giustizie e verità da partito intellettuale, ma esse erano organiche, erano cristiane, esse non erano per nulla moderne, esse erano eterne e non solo temporali, esse erano Giustizie e Verità, *una* Giustizia e *una* Verità *viventi*.<sup>330</sup>

Già il giovane malato che parlava con il “dottore moralista rivoluzionario internazionalista” in *Toujours de la grippe*, VII cahier della prima serie, ammetteva che «la solidarietà socialista fosse nel mondo laico come la carità cristiana nel mondo cristiano, non meno profonda, non meno interiore»<sup>331</sup>, riconoscendo la vicinanza ideale tra socialismo e cristianesimo, ma respingendo l’idea della dannazione e, quindi, del fatto che qualcuno possa essere escluso dalla solidarietà universale: «Noi non ammettiamo che vi siano degli uomini che vengano trattati disumanamente. Noi non ammettiamo che vi siano dei cittadini che vengano trattati incivilmente. Noi non ammettiamo che vi siano degli uomini che vengano respinti dalla soglia di alcuna città»<sup>332</sup>. Ma ecco che il giovane è cresciuto, e, giunto alla soglia dei quarant’anni, riconosce come la casa della giustizia e della verità per cui ha combattuto siano esattamente il cuore di Dio e la comunione nella Chiesa.

Il paradosso del cammino intrapreso è che «ciò che ha portato il giovane Péguy fuori dalla chiesa è appunto ciò che lo riporta, e lungo vie dritte»<sup>333</sup>. In fondo, l’unica vera “conversione” vissuta da Péguy, come scritto da lui stesso, fu quella

---

<sup>329</sup> C. Riquier, *Les Confessions de Péguy*, in *Pensée de Péguy*, p. 109.

<sup>330</sup> Ch. Péguy, *Notre jeunesse*, in OPC III, p. 84.

<sup>331</sup> Cfr. Ch. Péguy, *Toujours de la grippe*, in OPC I, p. 460.

<sup>332</sup> Ivi, p. 465.

<sup>333</sup> H. U. von Balthasar, *Péguy*, p. 377.

al socialismo («il più grande avvenimento della mia vita morale»<sup>334</sup>) a cui diede seguito con instancabile lealtà e tenacia. Il lavoro senza riserve nella bottega dei «Cahiers» ha rappresentato per Péguy esattamente la segnaletica della “via dritta” da seguire: prima con l’istituzione di un luogo di giustizia e libertà sociali, e poi attraverso la trasmissione delle mistiche e il rispetto per la realtà minacciati dalla politica intellettuale del mondo moderno. «L’importanza capitale accordata al coinvolgimento temporale e alla solidarietà, ecco ciò che costituisce certamente il fondamento della “stessa via dritta” sulla quale Péguy non cessa di marciare fino alla fine della sua vita»<sup>335</sup>.

Péguy e i suoi collaboratori più fedeli, come abbiamo visto nel primo capitolo della prima sezione, sono coloro che sono rimasti fedeli alla mistica dreyfusarda senza aver ceduto alla sua degradazione in politica; ma, per questa loro fedeltà, vengono incolpati di essere traditori.

Quando un uomo di coscienza, per rimanere fedele a una mistica, rifiuta di entrare nel gioco della politica corrispondente, della politica che ne deriva, della politica parassita e divoratrice, i politici hanno l’abitudine di definirlo con una piccola parola molto in voga oggi: ci definirebbero volentieri traditori.

Ma ci chiamerebbero traditori senza convinzione, tanto per dire, per gli elettori. Perché bisogna pur mettere qualche parola nei programmi e nelle polemiche.

Che si sappia bene che traditori di questo genere siamo sempre stati e sempre saremo.<sup>336</sup>

Péguy sa bene che la fedeltà alla mistica, ovvero la fedeltà agli ideali più nobili che conducono un uomo nelle battaglie più decisive, ha un alto prezzo da pagare: l’inquietudine del cuore e l’ostilità di tutti. Se dunque «solo chi tradisce la politica è colui che non tradisce la mistica», allora occorrerà una costante vigilanza per non cadere nell’errore di oltrepassare “il punto di distinzione” in cui la mistica viene divorata dalla politica e, una volta abbracciato un partito, non seguirlo in una perseveranza cieca.

---

<sup>334</sup> Ch. Péguy, Lettera a Théo Woehrel del 7 agosto 1895, in OPD, p. XXXV.

<sup>335</sup> J. Higaki, *Péguy, «athée» de quels dieux*, in *Les cahiers du Cerf - Charles Péguy*, p. 270.

<sup>336</sup> Ch. Péguy, *Notre jeunesse*, in OPC III, p. 29.

Continuare, perseverare, in questo senso qui, è tutto ciò che vi è di più pericoloso per la giustizia, per l'intelligenza stessa. Prendere il proprio biglietto alla partenza, in un partito, in una fazione, e non prestare attenzione a come il treno procede e soprattutto su cosa procede, significa, per un uomo, mettersi decisamente nelle condizioni ideali per diventare un criminale.<sup>337</sup>

Per Péguy non vi è nulla di peggiore che essere condotti verso la morte politica - ovvero dell'inquadramento autoritario e soffocante per la libertà della persona - dallo stesso slancio per cui si aderisce a una giusta causa. In contrapposizione all'asfissia immobilizzante del sistema intellettuale e politico, la mistica ha il compito di custodire l'ampiezza della libertà di un pensiero critico e autocosciente: «la sfida con la quale qui ci confrontiamo è di non accettare che la mistica sia identificata con irrealtà. Infatti la mistica di cui parla Péguy è piuttosto la sola via di accesso al reale - nel senso integrale del termine»<sup>338</sup>. È quindi comprensibile lo sconcolato commento che, di fronte alle incredibili critiche mosse dal fronte cattolico al *Mystère* di Giovanna d'Arco nella primavera del 1910, Péguy scrive all'amico Lotte:

I cattolici sono veramente insopportabili nella loro sicurezza mistica. Il proprio della mistica è, al contrario, un'inquietudine invincibile.<sup>339</sup>

È sorprendente vedere nell'opera di Péguy ricorrere nei luoghi e nei momenti più disparati giudizi concordanti. Tutto ciò testimonia l'esperienza di unità profonda della vita e dell'opera del nostro autore. Così come quando, nella prima *Situation*, commentando la vicenda biografica di Renan e l'importanza del suo *Avenir de la science*, Péguy si sofferma sul significato rilevante che l'aver abbandonato il seminario ha avuto per l'autore positivista. La considerazione semplice di un aspetto cruciale della vita di Renan diventa così occasione per una riflessione più importante su una "legge della storia":

Un uomo non fa, nella stessa vita, due conversioni contrarie. Soprattutto non le fa a qualche anno di distanza. Pochi uomini sono capaci di rompere con i loro amici politici per la scoperta, per la difesa, per il mantenimento, per la vittoria della verità, una volta conosciuta: questo è il primo grado del coraggio. Non vi

---

<sup>337</sup> Ivi, pp. 35-36.

<sup>338</sup> F. Fedier, *Péguy philosophe*, in *Les cahiers du Cerf - Charles Péguy*, p. 93.

<sup>339</sup> Ch. Péguy, Lettera a Joseph Lotte del 30 aprile 1910, in *Lettres et entretiens*, p. 72.

è nessun uomo, potremmo dire, che, per la stessa verità, rompe nuovamente con i suoi nuovi amici politici che si è formato rompendo, per questa verità, con i suoi vecchi amici politici. Questo sarebbe il secondo grado del coraggio.

[...] Assistiamo qualche volta, non troppo spesso, a delle conversioni, sincere; non assistiamo mai, o quasi mai, a delle contro-conversioni, o delle sur-conversioni; cioè delle conversioni ulteriori e superiori, delle doppie conversioni, delle conversioni doppie, in senso opposto.<sup>340</sup>

In modo indiretto Péguy vuole avvertirci che seppure non si vedano “quasi mai” queste prove di coraggio di secondo grado, esse sono in realtà la stoffa vera di un cuore libero e amante della verità al di sopra di ogni suo interesse o tornaconto. «La grandezza di Péguy, ciò che costituisce la sua attualità e la sua immortalità, è precisamente il fatto di aver conservato una libertà in rapporto ai problemi del suo tempo nei quali era comunque inserito, facendolo sempre da un punto di vista esterno ai partiti»<sup>341</sup>. È infatti impressionante pensare che le parole sulle “doppie conversioni” furono scritte proprio nella seconda metà del 1906, mentre nell’intimo del suo autore doveva sorgere la percezione di essere giunto alla via della cristianità in forza della fedeltà alla verità per cui aveva sacrificato tutto. È infatti da spettatore della battaglia terribile ed enigmatica che si svolgeva nel suo cuore che Péguy esclama stupefatto: «Ciò che vi è di più inspiegabile nel mondo non è l’errore, non è nemmeno la verità, ma questa singolare sopravvivenza e questo instradamento della verità»<sup>342</sup>.

Anche lo stile di Péguy, particolarmente in questi anni di fatiche e di lotta, acquista un carattere particolarmente pungente, dettato dalla salda certezza di rimanere fedele a ciò che più conta: «l’insolenza del linguaggio, in tutta la sua opera, è quella di un uomo in stato di grazia. [...] La fedeltà che Péguy manifesta alla sua mistica libera la sua scrittura dalle convenzioni del linguaggio»<sup>343</sup>.

---

<sup>340</sup> Ch. Péguy, *De la situation faite à l’histoire et à la sociologie dans le temps modernes*, in OPC II, pp. 506-508.

<sup>341</sup> J. Julliard, voce *Intellectuel*, in *Dictionnaire Charles Péguy*, p. 180.

<sup>342</sup> Ch. Péguy, *De la situation faite à l’histoire et à la sociologie dans le temps modernes*, in OPC II, p. 509.

<sup>343</sup> R. Burac, *Charles Péguy, la révolution et la grâce*, p. 245.

A suggello di ciò che abbiamo sin qui detto intorno alla non-conversione di Péguy, possiamo citare le parole pronunciate da Paul Claudel in occasione del venticinquesimo anniversario della scomparsa del nostro autore:

Non so se è possibile definire Péguy un convertito. Io credo che sarebbe più giusto dire che vi è stato un giorno in cui si è accorto che era divenuto cristiano.<sup>344</sup>

## 1.2 “Agisci e conoscerai te stesso”: conoscenza di sé e azione a partire dal pensiero di Bergson

Il ritorno alla fede cristiana di Péguy è stato interpretato in diversi modi, ciascuno dei quali ne ha colto un lato essenziale; eppure nessuno sarà mai in grado di consegnare l'interezza di una rivoluzione così profonda e totale. «Il cuore umano ha i suoi segreti»<sup>345</sup>, scriveva Péguy parafrasando il pensiero pascaliano secondo cui «il cuore ha le sue ragioni, che la ragione non conosce»<sup>346</sup>. Non è nostro compito dare spiegazione esauriente dei motivi per cui Péguy ha incontrato la fede cattolica in fondo alla “via dritta” da lui seguita. Eppure non possiamo esimerci dal tentativo di comprendere come possa egli aver avuto percezione di questo approdo e, al contempo, del fatto che esso non fosse rinnegamento del passato. Così cercheremo di mostrare il nesso che sussiste tra la comprensione che Péguy ha del suo itinerario e l'insegnamento ricevuto da Bergson.

---

<sup>344</sup> P. Claudel, *Charles Péguy*, Discorso pronunciato all'Istituto Cattolico di Parigi alla fine di febbraio 1939, in *Œuvres en prose*, Éditions Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), Paris 1965, p. 537.

<sup>345</sup> Ch. Péguy, *Un nouveau théologien*, M. Fernand Laudet, in OPC III, p. 549.

<sup>346</sup> B. Pascal, *Pensieri*, 477, p. 263.

Una rivoluzione, mentale, sentimentale, politica, sociale, e di ogni altro genere, che si tratti di una rivoluzione religiosa e totale nell'anima di un Poliuto o di una rivoluzione politica, sociale o religiosa nell'anima di tutto un popolo, una rivoluzione non consiste essenzialmente nel pensare, nel sentire, nell'essere, politicamente, socialmente, interiormente, il giorno dopo il contrario di ciò che si era la vigilia, l'istante dopo il contrario di ciò che si era l'istante prima. [...] Ma ciò che fa una rivoluzione, di ogni ordine, interiore o esteriore, e tanto più religiosa o civile, fosse anche apparentemente laica, non è affatto la contrarietà dell'istante successivo all'istante precedente, dell'istante istantaneamente ulteriore all'istante istantaneamente anteriore: è la diversità, è l'estraneità, è la novità, la totale novità dell'istante che è venuto rispetto all'istante che l'aveva incautamente preceduto. [...] Passare da una rivoluzione non è necessariamente, non è essenzialmente pensare, sentire, essere il contrario di ciò che si era l'istante che precedeva immediatamente l'inizio di questa crisi. E tanto meno non è generalmente pensare, sentire, essere un altro. Ma consiste nell'essere, mentalmente, sentimentalmente, essenzialmente, trasferito in un mondo nuovo.<sup>347</sup>

Le parole sulla “rivoluzione” scritte in seguito alle dimissioni del ministro Delcassé nel contesto della crisi marocchina sono di sorprendente valore nella riflessione che stiamo conducendo. Innanzitutto esse ci segnalano quanto Péguy fosse già coinvolto in un processo di “rivoluzione interiore”, forse addirittura religiosa; ma, ciò che è per noi più interessante, aldilà della ricostruzione cronologica del ritorno alla fede del nostro autore, è il fatto di leggere in esse già la convinzione che per cambiare non è necessario rinnegare o rompere con il passato, “anticipazione impressionante”<sup>348</sup> della coscienza espressa in *Notre jeunesse* e *Laudet*. La rivoluzione è piuttosto nell'ordine della novità, e comporta il carattere di totalità. Nel senso più etimologico del termine, la parola rivoluzione esprime l'idea del ritorno, e, in ambito scientifico, di ritorno di qualcosa nella sua posizione iniziale, dopo un tragitto percorso integralmente. Dunque la crisi e il momento seguente rappresentano l'occasione di una scoperta essenziale di sé e della propria identità nella riacquisizione della propria storia.

Ora, se la rivoluzione non comporta necessariamente una differenza esteriore osservabile, ma piuttosto è descritta essenzialmente da una novità totale, che

---

<sup>347</sup> Ch. Péguy, *Par ce demi-clair matin*, in OPC II, pp. 88-89.

<sup>348</sup> Cfr. P. Duployé, *La religion de Péguy*, p. 122.

quindi riguarda anche gli aspetti più intimi della persona, allora essa avrà luogo anzitutto in una dimensione privata e profonda dell'individuo. Ecco spiegata la persistente attenzione e attrattiva rivolte da Péguy per la vita privata che Gesù Cristo stesso condusse. Non è solo la predicazione pubblica a mostrare la natura del Figlio di Dio, ma è già nell'obbedienza ai genitori della famiglia di Nazareth che si manifesta la sua vera essenza e si nutre la sua missione futura. Si giunge così alla "regolazione interna" dell'accadere stesso dei grandi avvenimenti nel loro rapporto tra privato e pubblico.

Che il pubblico non possa ricominciarsi, nutrirsi da sé, che sia condannato in questo caso a una sorta di sterilità incessante e come riflessa, incessantemente riflessa - (intendo qui il termine *riflessa* nel suo senso fisico, come di una riflessione organica paragonabile alla riflessione ottica) -, che il pubblico non possa ricominciarsi (si), nutrirsi se non dal privato, che debba sempre riprendere dalla base, ripartire dalla base, non solo è ciò che appare dall'avvenimento stesso, da tutta la storia dei fondatori, delle famiglie importanti e delle importanti promozioni, dei popoli importanti e degli uomini importanti, ma questo è un fenomeno che si presenta con una tale costanza, è un fenomeno insieme così apparente, per così dire, e così profondo che si può dire non solo che è una legge storica - (si chiedono delle leggi *scientifiche*, eccone una) -, e non solo una legge scientifica, e non solo letteralmente una legge sperimentale, una legge d'esperienza, e dell'esperienza totale, di un'esperienza e dell'esperienza universale, ma che questa sorta di legge così evidente è, costituisce una delle grandi leggi della regolazione interna dell'avvenimento stesso.<sup>349</sup>

Il rapporto tra pubblico e privato non è né univoco né simmetrico, ma piuttosto specifico, nel senso che «non si può affermare che la vita privata sia in assoluto superiore all'altra, ma certo la vita pubblica non sta senza quella privata»<sup>350</sup>. Comprendiamo così anche la particolare riservatezza mantenuta da Péguy stesso nei confronti dei primi passi compiuti verso il ritorno alla fede cristiana. Come ha ben espresso Duployé: «questo rinnovamento di tutto l'essere è sotterraneo. In questo senso, appartiene alla vita privata e non alla vita pubblica. È un avvenimento interiore, non è un avvenimento storico»<sup>351</sup>. La rivoluzione avvenuta nella vita di Péguy ha affondato le radici nella profondità della sua vita

---

<sup>349</sup> Ch. Péguy, *Un nouveau théologien*, M. Fernand Laudet, in OPC III, p. 434.

<sup>350</sup> P. Lia, *L'incanto della speranza*, Jaca Book, Milano 1997, p. 59.

<sup>351</sup> P. Duployé, *La religion de Péguy*, p. 124.

interiore, fino all'inconsapevolezza di quanto stesse accadendo, ma si è mostrata con sorpresa "in fondo" alla via mai abbandonata della ricerca della verità e della giustizia.

Ancora una volta, dobbiamo lasciarci sorprendere come, durante la critica al delirio creatore moderno, Péguy scriva parole che riflettano non solo un pensiero teorico, ma un'esperienza che egli stava vivendo. Infatti, dopo la proposta di esplorare il tentativo intellettualistico di "costruire una replica del mondo", l'autore del postumo *Un poète l'a dit* mette a programma di mostrare che sia esattamente l'azione a condurre alla conoscenza di sé:

Noi mostreremo chiaramente che l'uomo d'azione, il vero e reale uomo d'azione, è anche il solo che realmente conosce, che sia un uomo di conoscenza, nel senso vero del termine, essendo il solo che abbia una qualche presa, una qualche comprensione della realtà. E al contrario, o piuttosto dall'altra parte, dall'altra faccia della medaglia mostreremo che l'uomo di conoscenza, puramente e semplicemente, poveramente e miseramente, uomo di pura e semplice conoscenza, per definizione, definizione essa stessa assai arbitraria, se non è per nulla un uomo d'azione, è così per ciò stesso e a causa di ciò condannato a non esser altro che un uomo di conoscenza.<sup>352</sup>

L'azione ci viene presentata come il veicolo di comprensione della realtà. Così è esattamente nel suo incedere che essa giunge alla conoscenza di sé stessa.

Un'azione, una vita, un essere che si approfondisca, non solamente rimane azione, vita, essere, ma più si approfondisce più diviene, per così dire, più diviene essenzialmente azione, vita, essere; tutto ciò che è dell'ordine dell'azione si conosce nuovamente: per così dire tutto ciò che è azione, vita, essere, si conosce per così dire quanto più si approfondisce, quanto più diventa, essenzialmente, sé stesso. [...] Un'azione che si approfondisce diventa sempre più, essenzialmente, azione. Una vita che si approfondisce diventa sempre più, essenzialmente, vita. Un essere che si approfondisce diventa sempre più, essenzialmente, essere. Sé stesso.<sup>353</sup>

È dunque fondamentale ristabilire un rapporto tra conoscenza e azione in cui la prima non rimanga nella sterilità dell'autoreferenzialità, ma invece trovi la sua origine costante nella dinamicità dell'azione; e, viceversa, che l'azione non

---

<sup>352</sup> Ch. Péguy, *Un poète l'a dit*, in OPC II, p. 850.

<sup>353</sup> Ivi, pp. 852-853.

strumentalizzò la vera conoscenza a cui è giunta per il raggiungimento dei propri fini. Possiamo già rintracciare la preoccupazione circa il problema del rapporto tra conoscenza e azione nel I *cahier* della prima serie, dove il fittizio professore di provincia, scrivendo al gerente dei neonati «Cahiers de la quinzaine», denunciava esattamente la distorsione di una conoscenza piegata ai fini dell'azione operata dal partito dreyfusardo.

Noi abbiamo fatto due anni fa e l'anno scorso una virata spaventosa e che non è giustificabile se non per la conseguenza. Noi ci siamo serviti della verità. Ciò sembra un nonnulla. Noi ci siamo serviti della verità. Noi l'abbiamo utilizzata. Noi abbiamo dirottato la verità, che è propria della conoscenza, ai fini dell'azione. Si tratta di sapere se abbiamo commesso un'appropriazione indebita o meno.<sup>354</sup>

Se, come abbiamo visto, è l'azione ad approfondire la conoscenza di sé, se «un uomo di conoscenza reale non può che essere un uomo d'azione»<sup>355</sup>, allora anche l'uomo cristiano, giunto alla “Verità e Giustizia viventi” non può che essere un uomo impavido e attivo, anziché un borghese e seduto.

Non possono condurre una vita cristiana, cioè non possono essere cristiani coloro che sono sicuri del pane quotidiano. Intendo dire temporalmente sicuri. E questi sono coloro che vivono di rendita, i funzionari, i monaci.

I soli che possono condurre una vita cristiana, cioè i soli che possono essere cristiani sono coloro che non sono sicuri del pane quotidiano. Intendo dire temporalmente sicuri. E questi sono coloro che scommettono (piccoli e grossi), gli avventurieri; i poveri e i miserabili; gli imprenditori; i commercianti; (piccoli e grossi); gli uomini sposati, i padri di famiglia: questi grandi avventurieri del mondo moderno.<sup>356</sup>

Dopo aver ricostruito il significato così ponderoso del termine “approfondimento” nell'opera di Péguy, grazie alla comprensione di ciò che è una rivoluzione e il riconoscimento del valore dell'azione nei confronti della conoscenza di sé, dobbiamo interpellarci sulle radici del pensiero che ha condotto il nostro autore a un tale ribaltamento del canone filosofico secondo cui è l'azione a scaturire dalla conoscenza. Ci affidiamo pertanto all'acuta riflessione di Riquier

---

<sup>354</sup> Ch. Péguy, *Lettre du Provincial*, in OPC I, p. 295.

<sup>355</sup> Ch. Péguy, *Un poète l'a dit*, in OPC II, p. 854.

<sup>356</sup> Ch. Péguy, *Victor-Marie, comte Hugo*, in OPC III, pp. 329-330.

per comprendere le radici di tale prospettiva, coerente, ancora una volta, con l'insegnamento di Bergson:

Una tale scoperta di sé è assai enigmatica per colui che continua ad accasare l'essere nell'intelligibile e che, per realizzarsi per come è, crede di dover cambiare direzione dall'attuale bassezza come in ogni vana agitazione. Ma essa non lo è per colui che, seguendo Bergson, afferma contro i Greci il primato dell'azione sulla conoscenza: vi è di *più* e non di *meno* nell'azione, e questo è il fondo nel proprio intimo che tiene l'insieme del nostro essere, grazie a cui, conoscendolo meglio, noi procediamo nella vita sempre più. Péguy conserva in effetti l'essenziale del capovolgimento bergsoniano e interpreta in tutt'altro modo il "diventa ciò che sei" di Pindaro. Non si tratta di attendere che ci venga rivelato chi siamo per esserlo e realizzarlo: "*Possa tu divenire ciò che tu sei, dopo che l'avrai capito*". Si tratta piuttosto al contrario di essere, di vivere e di muoversi, e che un giorno, per approfondimento di sé stessi, ci venga rivelato [chi siamo].<sup>357</sup>

Eccoci dunque giunti a dover esplorare la comprensione che Bergson ha della persona umana e del suo essere calata nel tempo e nella realtà. Vedremo così come essa sia risultata decisiva per la formazione di Péguy.

Anzitutto dobbiamo tornare al I capitolo di *Materia e memoria*, laddove Bergson istituiva la sua teoria della percezione a partire dalla constatazione che le immagini percepite riflettono su di noi l'azione possibile dell'immagine determinata che è il nostro corpo<sup>358</sup>. Ora, se «*gli oggetti che circondano il mio corpo riflettono l'azione possibile del mio corpo su di essi*»<sup>359</sup>, allora la percezione che io ho di essi dovrà necessariamente riguardare la mia azione conseguente al fatto di averli percepiti. È esattamente su questo punto che Bergson svela l'errore sia di realismo che di idealismo nell'impostazione del problema della relazione tra l'universo delle immagini e la percezione che il soggetto ha di esse. Mentre il realista intende derivare le immagini in quanto percepite dal mondo esteriore, l'idealista non intende sacrificare il sistema di immagini riferite al nostro corpo, senza riuscire a spiegare l'esistenza di un universo che è regolare al di fuori dal

---

<sup>357</sup> C. Riquier, *Philosophie de Péguy*, p. 459.

<sup>358</sup> Cfr. H. Bergson, *Materia e memoria*, pp. 15-17; si è già visto questo punto nelle pagine 100-102 della presente ricerca.

<sup>359</sup> H. Bergson, *Materia e memoria*, p. 16.

soggetto: «nell'idealismo come nel realismo, si pone uno dei due sistemi e si cerca di dedurre l'altro»<sup>360</sup>. Tanto l'impossibilità dell'idealismo a giustificare un mondo indipendente dal soggetto, quanto quella del realismo a costituire un universo in relazione al soggetto, sono segno dello stesso ostacolo contro cui vengono a scontrarsi in senso opposto. Radice del problema è il postulato comune secondo cui «*la percezione ha un interesse totalmente speculativo: è pura conoscenza*»<sup>361</sup>. Intenzione di Bergson è esattamente contestare questo postulato attraverso l'osservazione del rapporto che vige tra materia e coscienza.

Se, come abbiamo visto, la percezione consiste nel riflesso dell'azione possibile del soggetto sulle immagini percepite, allora il cervello, in cui si concentra l'eccitazione periferica, è il luogo di ricezione e rielaborazione del dato per produrre l'azione conseguente. Partendo dalla considerazione dell'arbitrarietà con cui è restituita l'azione conseguente al dato percepito, anzitutto notiamo che «una legge rigorosa collega l'estensione della percezione cosciente con l'intensità d'azione di cui dispone l'essere vivente»<sup>362</sup>. Si tratta di una legge direttamente proporzionale: quanto più è incerta l'azione, tanto più è vasta la percezione. Così possiamo affermare che «*la percezione dispone dello spazio nell'esatta proporzione con cui l'azione dispone del tempo*»<sup>363</sup>.

Questa breve ricognizione nelle fasi iniziali dell'opera di Bergson ci permette di vedere come sia fondamentale l'idea che l'azione abbia un primato operativo sulla conoscenza, essendo quest'ultima funzionale alla prima. È in particolare nella prima conferenza su *La percezione del mutamento*, tenuta ad Oxford nel maggio 1911 e pubblicata nella raccolta *La pensée et le mouvant* nel 1934, che Bergson riprende quell'idea per smascherare la falsità su cui si è fondata la storia della metafisica a partire dai paradossi di Zenone di Elea sul movimento.

---

<sup>360</sup> Ivi, p. 21.

<sup>361</sup> Ivi, p. 22; su tale interpretazione del dibattito tra realisti e idealisti vedere C. Riquier, *Archéologie de Bergson*, pp. 322-323.

<sup>362</sup> Ivi, p. 25.

<sup>363</sup> *Ibidem*.

Anzitutto occorre constatare che il ragionamento sui dati percepiti è precisamente necessario per supplire ai vuoti della percezione. Dunque, «l'insufficienza delle nostre facoltà di percezione è ciò che ha dato origine alla filosofia»<sup>364</sup>, che quindi intende allargare la percezione oltre i restringimenti dell'azione. Come l'artista è colui che riesce a sospendere l'urgenza dell'azione per aprirsi a nuovi orizzonti contemplativi e, quindi, rappresentare ciò che tutti vedono, ma che nessuno percepisce, così è facile mostrare che «più siamo preoccupati di vivere, meno siamo inclini a contemplare, e che le necessità dell'azione tendono a limitare il campo della visione»<sup>365</sup>. La percezione è esattamente "sussidiaria dell'azione" nella misura in cui svolge la funzione di isolare nell'insieme della realtà ciò che ci interessa: «ci mostra meno le cose stesse che il vantaggio che ne possiamo trarre»<sup>366</sup>.

Siamo giunti così al nodo del problema: laddove la percezione quotidiana mostra alla coscienza la contraddizione del movimento (come evidenziato dai paradossi di Zenone), si è pensato di doversi allontanare dal dato percepito ed elevarsi a un grado di conoscenza il cui contenuto sarebbe superiore.

La metafisica è nata, in effetti, dagli argomenti di Zenone di Elea relativi al mutamento e al movimento. È Zenone che, portando l'attenzione sull'assurdità di ciò che egli chiamava movimento e mutamento, indurrà i filosofi - Platone per primo - a cercare la realtà coerente e vera in ciò che non muta.<sup>367</sup>

L'aporia che è alla base del tentativo metafisico inaugurato dagli argomenti di Zenone nasce dall'aver frainteso il significato del movimento percepito e averlo ridotto pertanto a una sequenza di immobilità che seziona il movimento continuo in fotogrammi discreti. Compreso ciò, non è più necessario uscire dal tempo per liberarsene, ma piuttosto «bisognerebbe riafferrare il mutamento e la durata nella loro mobilità originale»<sup>368</sup>. Ora quindi possiamo cogliere con chiarezza l'esortazione di Bergson a non evadere dal dato percepito in funzione delle

---

<sup>364</sup> H. Bergson, *La percezione del mutamento*, in *Il pensiero e il movente*, p. 111.

<sup>365</sup> Ivi, p. 114.

<sup>366</sup> Ivi, p. 115.

<sup>367</sup> Ivi, p. 118.

<sup>368</sup> Ivi, p. 119.

esigenze dell'azione, ma piuttosto a dilatarlo per poterne cogliere la radice essenziale, senza limitarci all'apparenza.

Avendo osservato dunque il primato dell'azione sulla conoscenza e la necessità non di evaderne ma, piuttosto di dilatarla, per accedere alla realtà essenziale delle cose, è ora il discorso sulla personalità che ci permette di cogliere il nesso tra l'azione e la conoscenza di sé. Bergson non ha scritto nessuna opera sul tema specifico della personalità, ma vi ha dedicato il corso al *Collège de France* del 1910-1911, di cui ci sono rimasti gli appunti di Jules Grivet, e una connessa conferenza a Madrid del 6 maggio 1916.

Il problema della personalità viene posto esattamente dal contrasto di una molteplicità di stati coesistenti nell'unità individuale della persona:

Quando la nostra coscienza volge il suo sguardo all'interno, cosa percepisce? Uno stato d'animo, poi un altro stato d'animo, poi un altro e così di seguito, idee, sensazioni, giudizi. Tutti questi stati si sostengono però gli uni gli altri, si congiungono e costituiscono ciò che ognuno di noi chiama persona.<sup>369</sup>

L'insolubilità del problema è esattamente derivata dal fatto che quest'ultimo è mal posto, ovvero dal fatto che la molteplicità degli stati d'animo che si susseguono viene illusoriamente concepita come successione temporale di immobilità, mentre dovrebbe essere posta nei termini di una continuità mobile: «la personalità è costituita da un movimento che raccoglie l'esperienza lungo la sua corsa e spinge verso il futuro il passato accumulato»<sup>370</sup>. Come abbiamo già visto per la scoperta della durata, ancora una volta l'errore in cui si incorre è di applicare un'immagine improntata al mondo materiale, dove due termini sono effettivamente percepiti come successivi, all'ambito della persona dove molteplicità di stati e identità personale sono dati simultaneamente. A tal proposito sono illuminanti le pagine poste all'inizio di *L'evoluzione creatrice* circa la durata, la conservazione del passato e la tensione verso il futuro.

---

<sup>369</sup> H. Bergson, *Conferenza di Madrid sulla personalità*, pronunciata all'Ateneo di Madrid il 6 maggio 1916, in C. Zanfi, *Le conferenze di Madrid di Henri Bergson*, «Dianoia», X (2005), p. 128.

<sup>370</sup> J. Grivet, *La théorie de la personne d'après Henri Bergson*, in H. Bergson, *Mélanges*, PUF, Paris 1972, p. 849.

La nostra durata, infatti, non è un istante che sostituisce un altro istante: non vi sarebbe in quel caso mai altro che il presente, nessun prolungamento del passato nell'attuale, nessuna evoluzione, nessuna durata concreta. La durata è il continuo avanzare del passato che rode il futuro e che si gonfia mano a mano che avanza. [...] Infatti, cosa siamo e cosa è il nostro *carattere*, se non il condensato della storia che abbiamo vissuto dalla nostra nascita, prima della nostra nascita, dato che rechiamo in noi delle disposizioni prenatali? Noi pensiamo, è vero, solo con una piccola parte del nostro passato; ma è con la totalità del nostro passato, ivi compresa la curvatura originaria della nostra anima, che noi desideriamo, vogliamo, agiamo. Dunque, il nostro passato si manifesta a noi integralmente grazie alla sua spinta e sotto forma di tendenza, anche se solo una minima parte ne diventa rappresentazione.<sup>371</sup>

L'immanenza del mio passato nel presente che mi interpella è resa possibile dalla coscienza che, innanzitutto, è definita come memoria e, in seguito, come anticipazione del futuro. Nel mio esser presente al mondo trattengo il mio passato e prefiguro il futuro nella misura in cui devo agire.

Se, come abbiamo appena detto, la coscienza trattiene il passato e anticipa il futuro, è precisamente, senza dubbio, perché essa è chiamata a effettuare una scelta: per scegliere occorre pensare a ciò che si potrebbe fare e ricordarsi le conseguenze, vantaggiose o nocive, di ciò che si è già fatto: occorre prevedere e ricordarsi.<sup>372</sup>

Dunque è l'attività cosciente a consegnare l'uomo a sé stesso grazie alla memoria custodita del proprio passato e a rendere possibile la scelta di un'azione nel futuro. La presenza di me a me stesso è esattamente possibile nella misura in cui sono impegnato nell'azione.

La persona è presente a sé stessa quando, completamente indaffarata in un'altra cosa, essa non rinuncia a essere ciò che è per sapere ciò che è, quando essa non cerca di contemplarsi al posto di agire. Capovolgendo per un'altra volta Plotino e coloro che lo hanno seguito, bisogna dire che l'azione non è *meno*, ma *più* della contemplazione. Ed è quando noi agiamo nel mondo e tra gli altri che noi siamo veramente noi stessi.<sup>373</sup>

---

<sup>371</sup> H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, pp. 14-15.

<sup>372</sup> H. Bergson, *La coscienza et la vie*, in *L'énergie spirituelle*, La Gaya Scienza, 2012, p. 16.

<sup>373</sup> C. Riquier, *Bergson et le problème de la personnalité: la personne dans tous ses états*, in «Les Études philosophiques», aprile 2007, PUF, p. 201.

L'uomo è dunque essenzialmente un essere vivente in cui si manifesta la vita al livello della coscienza, nella memoria del passato inserita nel presente per la determinazione di un futuro. Ma perché agire? Qual è il fine costitutivo della vita cosciente e della sua azione? È esattamente la risposta a questa domanda a guidarci alla riflessione che dovremo condurre sul valore della storia e l'accadere della speranza:

La vita cosciente è creazione perpetua, creazione di atti, per mezzo dei quali si introduce del nuovo nel mondo, del nuovo anche all'interno di se stessi, ricostituendosi senza tregua in una forma che dovrebbe essere più ampia, più bella.<sup>374</sup>

---

<sup>374</sup> H. Bergson, *Conferenza di Madrid sulla personalità*, p. 145.

## CAPITOLO 2 - L'IRREVERSIBILITÀ DELLA STORIA

### 2.1 La legge della storia è l'invecchiamento

Dopo aver assistito alla riscoperta della fede da parte di Péguy e aver spiegato i motivi di questo “approfondimento del cuore”, ancora una volta siamo chiamati a sospendere la narrazione per inoltrarci nel pensiero del nostro autore. Gli anni che hanno seguito alla pubblicazione de *Le Mystère de la charité de Jeanne d'Arc* sono stati anni di intensissima produzione sotto almeno tre aspetti: primariamente dalla nuova linfa del cristianesimo fiorisce in Péguy la vocazione poetica, che darà vita a opere singolari, tra cui il trittico dei Misteri, le *Ballades du cœur qui a tant battu*, i grandi canti lirici dedicati a Giovanna d'Arco e santa Genoveffa, le preghiere de *La tapisserie de Notre Dame* e l'immenso poema *Évé*, di cui si è detto che «mai si è parlato così cristiano»<sup>375</sup>; secondariamente si assiste ai grandi *cahiers* di cui abbiamo già affrontato diversi aspetti (*Victor-Marie, comte Hugo, Notre jeunesse, il Laudet, L'Argent, L'Argent suite* e la *Note sur M. Bergson*) e che svolgono il ruolo di revisione storica e riassunto del percorso intrapreso; in terzo luogo vi è una fittissima produzione sotterranea legata a importanti progetti editoriali di cui si è venuti a conoscenza grazie alla pubblicazione di opere postume, tra cui si annoverano i due dialoghi della storia (*Clio* e *Véronique*), di cui dovremo parlare<sup>376</sup>. Attraverso la ricognizione di questi testi e mostrandone l'unità con l'opera sinora condotta, dobbiamo inoltrarci

---

<sup>375</sup> Cfr. H. U. von Balthasar, *Péguy*, p. 444.

<sup>376</sup> Per approfondire la vastità dei progetti compositivi ed editoriali che Péguy desiderava compiere si faccia riferimento alla ricostruzione della “bibliografia fittizia” da parte di Riquier al principio del suo studio, in C. Riquier, *Philosophie de Péguy*, pp. 27-37.

nell'insegnamento che, a partire dalla sua vicenda, Péguy ci dona circa la storia e le leggi che la regolano.

Filo rosso che unisce la produzione in prosa di cui tratteremo è precisamente Clio, musa della storia, figlia di Zeus e Mnemosine. Al di là della passione per la mitologia e la cultura classica, occorre comprendere il motivo per cui sorge in Péguy l'interesse, a partire dal 1909, di interloquire con la storia attraverso il personaggio mitologico a lei riferito. Come abbiamo visto, infatti, la storia in quanto scienza positiva viene considerata da Péguy, piuttosto che una disciplina, il centro del cuore moderno, ovvero della sua sterilità, tanto da diventarne oggetto principale della tesi che avrebbe voluto scrivere sullo "stato di fatto" della storia nel mondo moderno.

La prima apparizione di Clio è nel testo dell'aprile 1909 di *À nos amis, à nos abonnés*. Le parole della musa, legate alla critica della presunzione del metodo analitico, intendono esattamente mostrare al lettore il terribile dramma dell'incedere della storia:

Incessantemente sotto i nostri occhi. Incessantemente dall'inizio. Incessantemente fino alla fine. A causa dello stesso evento, a causa della stessa storia, a causa dello stesso episodio costante, a causa della stessa parte della sua storia e del suo proprio avvenimento, l'avvenimento, diventando da presente passato, cadendo nel passato, immediatamente e così e per questo stesso fatto, diventa da reale storico, cioè cinereo, cenere di avvenimento; cade nella storia e non risalirà mai questa china; e diventa anche storico nel senso e nella misura in cui diventa cinereo. E viceversa. Perché è un tutt'uno.<sup>377</sup>

Il problema è chiaro: un avvenimento nell'incedere costante della storia ne rimane sopraffatto e si dissolve nell'inafferrabilità della cenere. La storia è sin da subito presentata come una realtà demolitrice anche di ciò che è più puro. Péguy non tarda a darci immagine viva di quanto ha cercato di esprimere, narrando l'accaduto di quel momento in cui «non aveva mai capito così bene, in un lampo, cosa fosse la storia; e l'abisso incolmabile che vi è, che si spalanca tra l'evento

---

<sup>377</sup> Ch. Péguy, *À nos amis, à nos abonnés*, in OPC II, p. 1298.

reale e l'evento storico»<sup>378</sup>: un giovane ragazzo va a trovarlo nella bottega dei «Cahiers» e la discussione si porta sull'*affaire* Dreyfus. Possiamo immaginare l'entusiasmo con cui il gerente della rivista, nata proprio negli anni di militanza dreyfusarda, comunicasse le battaglie di un tempo a un giovane ragazzo venuto ad ascoltarlo; fino al momento in cui, improvvisamente, Péguy si rese conto che il suo ascoltatore "beveva" tutte le sue parole senza cogliere però l'essenza di ciò che volevano trasmettere.

Come io parlavo lui ascoltava tutto, mi comprendeva su tutto, si beveva ogni mia parola; e come io parlavo non mi comprendeva. Neanche una parola; non mi capiva in alcun modo. Io parlavo, io pronunciavo, io enunciavo, io trasmettevo un certo affare Dreyfus, l'affare Dreyfus reale, nel quale mi immergevo, nel quale non avevo cessato di bagnarmi [...]. Egli intendeva, riceveva un certo sistema, un certo accordo, una certa teoria.<sup>379</sup>

È nel dialogo con il giovane che Péguy si accorge della sostituzione omicida del reale con la storia, del presente con il passato che avviene nella degradazione del tempo:

Per ogni uomo e per ogni avvenimento, per ogni avvenimento elementare, per ogni elemento, per ogni molecola di avvenimento viene un minuto, un'ora, accade un'ora nel quale diventa storico, suona un certo colpo di mezzanotte, in un certo orologio del villaggio, dove l'avvenimento, il reale, cade nella storia.<sup>380</sup>

Ecco dunque il sorgere della consapevolezza del peso della storia, la quale anzitutto interpreta un ruolo critico nel rivestimento della vitalità del presente fino al suo incenerimento.

Torniamo, così, da una nuova prospettiva, alla degradazione di ogni mistica in politica che ci viene presentata in *Notre jeunesse*. Intento a puntare il dito contro coloro che hanno deteriorato l'azione mistica dell'*affaire* Dreyfus in azione politica, Péguy ci parla di quel "punto di distinzione" su cui ogni avvenimento

---

<sup>378</sup> Ivi, p. 1309.

<sup>379</sup> *Ibidem*.

<sup>380</sup> Ivi, p. 1312.

tende a passare e prima del quale il fedele alla mistica, come abbiamo visto, si arresta:

Per il gioco degli avvenimenti, che non si occupano di noi, che pensano ad altro, per la bassezza, per il peccato dell'uomo, che pensa ad altro, la materia che era materia di mistica è divenuta materia di politica. È sempre la stessa storia che ricomincia. Poiché sono la stessa materia, gli stessi uomini, gli stessi comitati, lo stesso gioco, lo stesso meccanismo, già automatico, gli stessi ambienti, lo stesso sistema, le abitudini già acquisite, noi non vi percepiamo niente. Noi non vi prestiamo neanche attenzione. Eppure la stessa azione, che era giusta, a partire da questo punto di distinzione diventa ingiusta. La stessa azione, che era legittima, diventa illegittima. La stessa azione, che era debita, diventa indebita. La stessa azione, che era quella lì, a partire da questo punto di distinzione non diventa solamente un'altra, essa diventa generalmente il suo contrario, il suo proprio contrario. Ed è così che si diventa innocentemente criminali. [...]

Un'azione cominciata nella mistica continua in politica senza che noi ci accorgiamo di oltrepassare questo punto di distinzione. La politica divora la mistica e noi non saltiamo neanche quando passiamo su questo punto di distinzione.<sup>381</sup>

Scopriamo così, nel dittico mistica-politica, “una legge universale d'entropia”<sup>382</sup> dove tutto viene divorato dalla politica, senza la speranza che, all'opposto, qualcosa passi dallo stato di politica a quello di mistica. Avendo pagato ripetutamente e in prima persona le spese di un tale meccanismo, Péguy intende presentarci l'accadere storico come un deterioramento che non risparmia niente e nessuno: «la formula péguysta non stigmatizzava solamente le debolezze umane, l'indebolimento dei puri slanci della giovinezza una volta ottenuto il successo, ma l'irreversibile potere della storia, l'invecchiamento a cui nulla scappa, questo insabbiamento che caratterizza ogni azione umana iscritta nella durata»<sup>383</sup>.

La consapevolezza e l'esposizione della legge della storia ci vengono presentate nel lungo monologo della musa della storia che Péguy mette in scena

---

<sup>381</sup> Ch. Péguy, *Notre jeunesse*, in OPC III, pp. 28-29.

<sup>382</sup> Cfr. J. Juillard, *Contre le gros animal: d'un certain jansénitisme en politique*, in *Pensée de Péguy*, p. 291.

<sup>383</sup> C. Daudin, *Bernanos disciple de Péguy*, in *Les cahiers du Cerf - Charles Péguy*, p. 219.

in *Clio, Dialogo della storia e dell'anima pagana*, la cui redazione impegnò tanto l'autore e, nonostante le sue intenzioni, la cui pubblicazione avvenne solo postuma<sup>384</sup>.

Ancora una volta è con un'efficace immagine che il nostro autore comincia la sua riflessione. Dopo esser stato nel maggio 1909 all'esposizione "Ninfee, serie di paesaggi d'acqua" di Claude Monet alla galleria Durand-Ruel, Péguy si interroga su quale delle trentacinque ninfee sia la migliore. Logicamente, ciascuno risponderebbe che l'ultima è la migliore poiché ha capitalizzato l'esperienza delle precedenti e, come in una progressione performativa, si approssima alla perfezione; invece è la stessa Clio a metterci in guardia circa la falsità di questo istinto logico:

Il primo movimento, stupido, il (primo) movimento logico, l'idea logica è di rispondere immediatamente: la trentacinquesima, perché è allora che essa ha appreso di più, *che sa di più*, che sa meglio. E io dico: la prima, la prima ninfea, la prima volta *perché è allora che sa di meno*. Proprio perché è allora che essa ha appreso di meno, che *sa di meno*. Miseria dei tesorizzatori. L'idea logica, il (primo) movimento logico è che ciascuna volta costituisce un progresso (innegabile) sulla volta precedente, poiché è dopo, un'acquisizione, ferma, un progresso, acquisito, classificato; che è come una scala che si sale, un grado; che ogni gradino è irrecusabilmente più in alto del gradino precedente; poiché è una scala; poiché è il seguente; altrimenti non sarebbe una scala; e non sarebbe un gradino; tale è la teoria del progresso, tale è la teoria logica; tale è la credenza comune, poiché è la teoria logica e la teoria del progresso.<sup>385</sup>

La storia risponde sorprendentemente rispetto a quanto il senso comune, basato sulla legge del progresso e abituato a quantificare ciascun passo compiuto, risponderebbe a una domanda tanto semplice. La realtà dei fatti ribalta la "teoria regnante" del progresso presentando la sua natura organica:

Questo sistema del progresso in cassa di risparmio è in fondo, amico mio, voi lo vedete, un sistema adiposo. La natura, voi lo sapete, la realtà, l'organico si governa grazie ad altre leggi. C'è una dispersione, una perdita perpetua, un'usura, un attrito inevitabile, che non è per nulla accidentale, che è nel gioco

---

<sup>384</sup> La vicenda circa il desiderio e la mancata pubblicazione di *Clio* è ricostruita da R. Burac in OPC III, pp. 1723-1725.

<sup>385</sup> Ch. Péguy, *Clio, Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, in OPC III, pp. 1029-1030.

stesso, nelle regole del gioco, nelle leggi, o piuttosto nella legge, nel meccanismo e nell'automatismo, infine nel meccanismo nel senso e nella misura in cui nell'organismo, in ogni organismo vi è il meccanismo. C'è una dispersione perpetua, un'usura, un attrito, un *irreversibile* che è nella natura stessa, nell'essenza e nell'avvenimento, al cuore stesso dell'avvenimento. In una parola c'è l'invecchiamento.<sup>386</sup>

Nonostante il tentativo da parte del mondo moderno di erigere la storia a "miserabile idolo"<sup>387</sup>, essa smentisce la logica sistematica per cui dovrebbe rappresentare un progresso continuo. Di fronte alla concezione progressiva del tempo, «Péguy concepisce il tempo come dispersione e usura, sul modello del cammino irreversibile che conduce dalla nascita alla morte»<sup>388</sup>. Anche se il confronto con la filosofia bergsoniana su questo punto sarà tema successivo del nostro lavoro, non possiamo evitare di cogliere, insieme a Péguy, la straordinaria capacità che ha avuto questa "grande filosofia" di spiegare l'andamento della storia:

Io so che c'è l'invecchiamento. L'invecchiamento di tutto l'uomo e l'invecchiamento di tutto il mondo. La durata reale, amico mio, quella che sarà per sempre chiamata la durata bergsoniana, la durata organica, la durata dell'avvenimento e della realtà implica essenzialmente l'invecchiamento. L'invecchiamento è essenzialmente organico. L'invecchiamento è incorporato al cuore stesso dell'organismo. Nascere, crescere, invecchiare, divenire e morire, crescere e decrescere, è un tutt'uno; è lo stesso movimento; è lo stesso gesto organico; è tutto ciò che i nostri Antichi dicevano eccellentemente essere del dominio della corruzione.<sup>389</sup>

Nulla sfugge alla "universale legge dell'irreversibilità"<sup>390</sup> che regola ogni avvenimento della storia, conducendo la novità di quanto accade alla sua degradazione: «è questo inspessimento, è questo invecchiamento che fa di un poeta un uomo comune, e di un uomo nuovo un uomo comune, e di un uomo di cuore un uomo comune»<sup>391</sup>.

---

<sup>386</sup> Ivi, p. 1032.

<sup>387</sup> Cfr. Ivi, p. 1129.

<sup>388</sup> D. Labouret, voce *Clio*, in *Dictionnaire Charles Péguy*, p. 86.

<sup>389</sup> Ch. Péguy, *Clio, Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, pp. 1034-1035.

<sup>390</sup> Cfr. Ivi, p. 1068.

<sup>391</sup> Ivi, p. 1080

Come abbiamo visto nell'incontro tra Péguy e il giovane presso la bottega dei «Cahiers», si assiste a una incomunicabilità tra colui che vive nella memoria di quanto accaduto, che attinge ancora alle sorgenti dell'evento reale, e colui che percepisce già l'avvenimento come un fatto storico, di cui esso non è partecipe. È esattamente all'incrocio tra queste due strade, a partire dalla posizione rispetto all'avvenimento che memoria e storia si disgiungono perpendicolarmente senza più incontrarsi.

La memoria e la storia formano un angolo retto.

La storia è parallela all'avvenimento, la memoria gli è centrale ed assiale.

La storia scorre, per così dire, lungo l'avvenimento su un solco longitudinale.

La memoria è perpendicolare. La memoria sprofonda, si immerge e si regge sull'avvenimento.<sup>392</sup>

L'opposizione tra storia e memoria è esattamente nella relazione che esse intrattengono con l'avvenimento: mentre quest'ultima lo mantiene vivo e vi si immerge, la prospettiva storica lo impoverisce del suo senso. «A questa povera opera [della storia], rinsecchita, noiosa, priva di importanza perché priva di senso, Péguy oppone la memoria, di cui celebra con effusioni le virtù»<sup>393</sup>.

«Io sono una povera vecchia donna senza eternità: meno che niente; un relitto; un vecchio straccio di donna»<sup>394</sup>. Queste sono le parole con cui Clio si presenta al suo interlocutore. Dopo aver visto la legge che governa l'invecchiamento della storia, dobbiamo andare oltre ed esplorarne il contenuto.

---

<sup>392</sup> Ivi, p. 1177.

<sup>393</sup> F. Bédarida, *Histoire et mémoire chez Péguy*, in «Vingtième Siècle. Revue d'histoire» n° 73, 2002, p. 105.

<sup>394</sup> Ch. Péguy, *Clio, Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, p. 998.

## 2.2 Tutto ciò che accade è eterno

Se abbiamo osservato come la legge della storia consista nell'invecchiamento, ovvero nell'irreversibilità dello scorrere della durata, dobbiamo ora interrogare Péguy sul contenuto della storia stessa. All'idea secondo cui la realtà dovrebbe perpetuamente svilupparsi in un progresso crescente, Péguy oppone un incedere storico piuttosto a sbalzi, per cui nell'irreversibilità del dispiegamento storico ciò che accade acquisisce un valore singolare e non quantitativo e sostituibile. È infatti alla metafisica del mondo moderno e alla sua razionalizzazione del dato, che Péguy oppone la natura organica e non lineare della realtà.

Dobbiamo ora tornare alla polemica con la teoria letteraria dell'evoluzione dei generi proclamata da Brunetière, per cogliere la drammatica opposizione tra una teoria ignorante delle profondità dell'essere e l'andamento organico della storia. La colpa del mondo moderno è esattamente nella sua "ignoranza e amnesia dell'eterno"<sup>395</sup>, laddove pretende di ridurre l'andamento storico a un fatto progressivo e lineare, come se le umanità si succedessero l'una all'altra per un automatismo. Alla presunta evoluzione dei generi, come delle umanità, viene opposta l'arborescenza spontanea e radicale di nuove gemme che traggono energia dalla linfa vitale rimasta.

Quando in un albero, generalmente in un vegetale arbusto o arborescente, per una ragione qualunque, gelata, colpo di gelo, colpo di vento, colpo di sole, trauma, siccità, un germoglio abortisce, [...] essa abbandona al suo destino di sterilità la cima agonizzante; essa fa una sussunzione, una profonda esaltazione, una assunzione, una ripresa; essa riprende più in profondità: un nuovo germoglio nasce sotto il primo, spesso molto più sotto, spesso tanto sotto al primo quanto gli è necessario per attingere alle sorgenti di linfa rimaste vive; un nuovo germoglio, più basso, un nuovo germoglio sordamente perfora la dura

---

<sup>395</sup> Cfr. Ch. Péguy, *Brunetière*, in OPC II, p. 581.

scorza, un germoglio venuto dall'interno e dal profondo, dall'interno durevole dell'albero, emissario segreto.<sup>396</sup>

È questo il procedimento che «si verifica dappertutto e fino all'ultimo dettaglio»<sup>397</sup>: radicata nelle profondità della memoria, la storia rinasce grazie all'arborescenza di avvenimenti che vi traggono linfa vitale e che corrono il rischio di abortire nella misura in cui si distaccano dall'origine eterna. Se «contro l'umiltà del radicamento l'uomo moderno sradicato pone il concetto dello sviluppo fondato sulla superficiale esponibilità moderna alla quantificazione della realtà»<sup>398</sup>, l'irreversibilità della storia si contrappone col procedimento visto; dove, esaurito un avvenimento, seccato un ramo, ne sorge uno nuovo che riprenda lo slancio vitale perduto. La materia della storia non è a disposizione di una costante evoluzione manipolatrice, ma piuttosto rimane segnata eternamente dalla catena degli avvenimenti che si interpenetrano nella durata del suo scorrere. Piuttosto di parlare di "evoluzione dei generi", «non bisognerebbe mai parlare se non di un'arborescenza dei generi»<sup>399</sup>.

È questa la chiave interpretativa grazie a cui possiamo leggere la storia della filosofia, dove non si dà né un progresso discontinuo né un progresso lineare, ma piuttosto un andamento eterno e irreversibile. Le grandi metafisiche «non sono termini di alcuna serie lineare. Esse non sono affatto termini che si annullano o che si nutrono, almeno in questo senso, e che si superano gli uni e gli altri»<sup>400</sup>. Come ha ben espresso Mounier, «Péguy denuncia lo scandalo di una cultura che confonde ciecamente i cammini dello spirito con il gioco del superamento industriale, la *sucssione delle teorie* con il *progresso* lineare delle *pratiche*, in ultima istanza il pensiero e l'azione»<sup>401</sup>. Così le filosofie, piuttosto di gradini di una scala ascendente, rappresentano momenti irrimpiazzabili della storia, voci insostituibili dell'armonia cosmica.

---

<sup>396</sup> Ivi, p. 583

<sup>397</sup> Cfr. Ivi, p. 584.

<sup>398</sup> H. U. von Balthasar, *Péguy*, p. 452.

<sup>399</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>400</sup> Ch. Péguy, *XI cahier dell'VIII serie*, in OPC II, p. 656.

<sup>401</sup> E. Mounier, *Il pensiero di Charles Péguy*, p. 78.

Le grandi metafisiche sono dei linguaggi della creazione. E a questo titolo sono irrimpiazzabili. Esse non possono né giocare tra di loro, né rimpiazzarsi, né supplirsi reciprocamente, né *svolgere il proprio compito* le une per le altre. E ciò che esse sono meno, è l'essere interscambiabili. Poiché esse sono le une e le altre, tutte, dei linguaggi eterni. Detti una volta per tutte quando sono detti, e che nessun altro può dire al loro posto. [...] [Un grande filosofo] è un uomo che ha scoperto, che ha messo in evidenza qualche aspetto nuovo, qualche realtà nuova, della realtà eterna; è un uomo che entra a sua volta e grazie alla sua voce nell'eterno concerto.<sup>402</sup>

Al mito della quantificazione e dell'interscambiabilità moderna, Péguy risponde con la legge dell'irreversibilità, per cui ciò che è accaduto entra nell'eternità della storia. «È piuttosto questa idea di “concerto” che quella di “progresso” che definisce l'idea che Péguy ha della storia delle filosofie»<sup>403</sup>. In questa armonia eterna osserviamo una delle conseguenze più chiare della resistenza che la materia antica esercita nei confronti dell'illusione onnipotente moderna, che, come abbiamo visto, pensa di poter maneggiare arbitrariamente il dato della realtà attraverso i suoi sistemi.

Nell'operazione dell'antica materia tutto conta. E tutto conta per sempre. E l'operaio lo sa bene. Da qui questo ricatto perpetuo, questo ricatto inesorabile. Tutto è inespiabile. Tutto è impagabile. Tutto è irrevocabile. Tutto è irrimediabile. Tutto è inarrestabile: dunque tutto è eterno.<sup>404</sup>

Come la materia antica (legno o pietra) richiede il rispetto del lavoratore grazie alla sua consistenza organica, a differenza del ferro che si assoggetta a qualsiasi plagio, così la storia nel suo durare porta in sé i segni eterni di ciò che accade.

L'esperienza di Péguy è la prima maestra che gli ha insegnato il valore irreversibile di quanto accade, il fatto che l'azione dell'uomo è rivestita di una responsabilità nei confronti del proprio essere dalle conseguenze indelebili. Così scrive Péguy all'amico Halévy in *Victor-Marie, comte Hugo* per rispondere alle

---

<sup>402</sup> Ivi, pp. 657-659.

<sup>403</sup> A. Robinet, *Péguy entre Jaurès Bergson et l'Eglise*, p. 182.

<sup>404</sup> Ch. Péguy, *Deuxième élégie XXX*, in OPC II, p. 955.

dure critiche in seguito a *Notre jeunesse*, cercando di recuperare il rapporto rovinato da quello che era stato percepito come un affronto personale:

Una vita non si fa due volte, una vita non si gioca due volte. Una vita non si rifà. I giovani sono giovani, amico mio, mentre noi siamo degli uomini di quarant'anni. Un uomo che facesse due volte, che ricominciasse, che vivesse, che giocasse due volte la propria vita non sarebbe affatto un uomo, una miserabile creatura peccatrice e precaria; un cristiano; egli sarebbe un essere immaginario, un Faust. [...] Ma noi siamo degli esseri reali, degli uomini reali, assaliti dalle preoccupazioni, battuti dai venti, battuti da prove, rosi dalle preoccupazioni, incamminati a colpi di cinghia in questa puttana di società moderna. Ci perderemo pure il beneficio di tante prove?<sup>405</sup>

È proprio la consapevolezza dell'immortalità dell'affare Dreyfus e del coinvolgimento di un'intera generazione in esso, che conduce la riflessione di Péguy circa il mistero della storia in *Notre jeunesse*. Infatti, di fronte all'eccezionale valore mistico e alla proporzionale decadenza politica, *l'Affaire* si è distinto come uno di quegli avvenimenti storici che giocano un ruolo elettivo estremamente misterioso.

Uno dei più grandi misteri che vi sia nella storia e nella realtà, e così naturalmente, dunque naturalmente uno di quelli su cui si passa più ciecamente, più facilmente, più distrattamente, per lo più senza immergersi, è questa specie di differenza assoluta, (irrevocabile, irreversibile, come infinita), che vi è nel *valore* degli avvenimenti. Che certi avvenimenti siano di un certo valore, abbiano un certo valore, un valore proprio; che degli avvenimenti differenti dello stesso ordine o di ordini simili, avendo la stessa materia o delle materie dello stesso ordine e dello stesso valore, avendo la stessa forma o delle forme dello stesso ordine e dello stesso valore, abbiano tuttavia dei valori infinitamente diversi; [...] insomma il fatto che ci siano non solamente degli uomini, e per così dire degli dei, temporalmente eletti, ma dei popoli interi temporalmente eletti e forse più, è certamente il più grande mistero dell'avvenimento, il più intenso problema della storia.<sup>406</sup>

Il dispiegarsi della storia personale e cosmica è segnato da avvenimenti che rivestono un'importanza misteriosamente irriducibile ad ogni calcolo o sostituzione. «L'avvenimento è "primo", non nel senso in cui una serie lo segue,

---

<sup>405</sup> Ch. Péguy, *Victor-Marie, comte Hugo*, pp. 167-168.

<sup>406</sup> Ch. Péguy, *Notre jeunesse*, in OPC III, pp. 38-39.

ma nel senso in cui esso è irriducibile ad ogni serie»<sup>407</sup>. La realtà della storia si oppone a ogni sostituzione grazie al continuo sorgere di avvenimenti che sono irreversibili.

È proprio nel *Dialogo della storia e dell'anima carnale* che alla pagana Clio risponde la cristiana Véronique, come spiegato da Péguy stesso nella lettera all'amico Lotte.

Il primo volume si chiamerà *Clio*. Il secondo si chiamerà *Véronique*. È ammirabile, amico mio. Clio trascorre il suo tempo a cercare delle impronte, delle vane impronte, e un'ebrea buona a nulla, una ragazzina, la piccola Véronique, tira fuori il suo fazzoletto e, sulla faccia di Gesù, prende un'impronta eterna. Ecco ciò che sbaraglia tutto. Essa si è trovata al momento giusto, Clio è sempre in ritardo.<sup>408</sup>

Grazie alla tempestività di Véronique la storia manifesta finalmente il suo ruolo insostituibile nel meccanismo della creazione: «io sono, io costituisco una parte integrante, io sono, io costituisco un pezzo complementare considerevole indispensabile della creazione»<sup>409</sup>. Il ruolo "indispensabile" della storia viene esaltato dall'avvenimento dell'incarnazione. L'incarnazione è infatti il mistero che contempla il coinvolgimento dell'eterno nel temporale, dove l'eterno entra nella storia e, in senso intensivo, ne inverte il contenuto irreversibile. Il cristianesimo viene descritto come «un potente, infinito muoversi [di Gesù] verso il secolo»<sup>410</sup>, che determina così un sistema in cui eterno e temporale sono legati l'uno all'altro.

La tecnica stessa del cristianesimo, la tecnica e il meccanismo della sua mistica, della mistica cristiana è questa; è un coinvolgimento di un pezzo del meccanismo nell'altro; è questo incastro dei due pezzi, questo coinvolgimento singolare; mutuo; unico; reciproco; indefettibile; non smontabile; dell'uno nell'altro e dell'altro nell'uno; del temporale nell'eterno, e (*ma soprattutto*, cosa più spesso negata) (cosa che è in effetti la più meravigliosa), dell'eterno nel temporale.<sup>411</sup>

---

<sup>407</sup> J.-N. Dumont, *Péguy, L'axe de détresse*, p. 83.

<sup>408</sup> Ch. Péguy, Lettera a J. Lotte del 28 settembre 1912, in *Lettres et entretiens*, p. 141.

<sup>409</sup> Ch. Péguy, *Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle*, in OPC III, p. 641.

<sup>410</sup> Ivi, p. 665.

<sup>411</sup> Ivi, pp. 668-669.

Coinvolgendosi nel temporale, l'eterno fonda un nuovo inizio che rimane eternamente nella catena storica degli avvenimenti. Come ogni avvenimento, il suo accadere nel tempo reale lo iscrive nella durata della storia, che quindi acquista un ruolo imprescindibile nel meccanismo dell'eternità.

Nessuna eternità di fondazione impedisce che la fondazione non sia in un certo senso nel secolo, che l'eternità non sia in un certo senso nel tempo; ecco il mio valore, ecco la mia potenza, ecco la mia virtù; il fatto che io sono, che io costituisco un pezzo indispensabile nel meccanismo, nell'organismo stesso dell'eternità stessa.<sup>412</sup>

Sebbene la storia sia definita dalla legge dell'invecchiamento, la virtù che le è propria le è conferita dal fatto di essere luogo dell'accadere di ogni fondazione, che di per sé lascia un tratto eterno nella storia. L'avvenimento cristiano, che accade nel tempo, rappresenta non solo un evento eternamente iscritto nello scorrere della storia, ma è inoltre l'eternità stessa che accade nel tempo, istituendo un legame indissolubile tra eterno e temporale.

L'errore di mistica più grave, allora, sarebbe quello di misconoscere il valore che la storia riveste nella "meccanica" universale. Trascurare la storia è "l'eresia più grave"<sup>413</sup> di cui i chierici religiosi e laici sono accusati da Clio stessa. Analogamente all'operazione sistematica che trascura il reale, i capi religiosi sono rimproverati di aver dimenticato il ruolo del temporale nella storia della salvezza. La pretesa da parte del clericalismo, religioso o laico che sia, è quella di voler prescindere dal valore del temporale, privando così l'eterno del suo inserimento reale nella storia e rendendolo semplice sistema astratto e morale: «l'eterno è stato temporaneamente sospeso perché le persone di potere, i *fondati* di potere dell'eterno hanno misconosciuto, hanno disconosciuto, hanno dimenticato, hanno disprezzato il temporale»<sup>414</sup>. Se l'avvenimento dell'incarnazione è inveramento del senso che la storia ha da sempre rappresentato profeticamente,

---

<sup>412</sup> Ivi, p. 639.

<sup>413</sup> Ivi, p. 642.

<sup>414</sup> Ivi, p. 652.

allora non è esso a rappresentare un problema, quanto piuttosto è la dinamica della “decrisianizzazione” ad andare contro la natura stessa della storia.

Non è più un mistero oggi, non è più un segreto per nessuno, non si può più tenere nascosto, nell’insegnamento stesso non si può più nascondere che forse il più grande problema storico, la più grossa difficoltà, l’impossibilità è ciò che chiamerò la disfatta della cristianizzazione. Raddoppiato. Non è la cristianizzazione che è un problema, storico. Al contrario è il contrario, è l’incristianizzazione e la decristianizzazione. Che il mondo sia divenuto cristiano, questo non è ciò di cui bisogna stupirsi. Quanto del fatto che *non lo è* divenuto e che se ne sia allontanato nel tempo(i) moderno(i).<sup>415</sup>

L’incastro di eterno e temporale, istituito dall’evento dell’incarnazione, è finalmente apice del percorso intrapreso da Péguy, laddove la città socialista diventa la città di Dio. Il regno non è stabilito, eppure il cristianesimo è quell’operazione venuta a salvare il mondo, il cui destinatario «era incontenstabilmente il secolo»<sup>416</sup>.

Ciò che accade nella storia lascia un segno indelebile di sé che è irreversibile e con cui non si può non fare i conti. Invece, Péguy accusa precisamente la “frivolezza moderna” e la politica clericale di aver smontato l’essenza stessa della storia.

Nulla si rifà, nulla si ricomincia, nulla si riprende, nulla si rimette in gioco. Quanto questa idea, amico mio, si oppone, risolutamente, deliberatamente, alla frivolezza moderna, che vuole, che pretende di ricominciare tutto.<sup>417</sup>

In conclusione di queste pagine sul valore della storia in Péguy, e prima di avviare un confronto con il pensiero del maestro Bergson, ci sia permesso di focalizzare meglio la tensione che abbiamo visto polarizzarsi nei “dialoghi della storia”, così da poter comprendere a fondo il valore della poetica della speranza.

Da un lato abbiamo notato come la storia sia dettata dalla legge dell’invecchiamento, che inesorabilmente marcia con essa; dall’altro lato siamo giunti a determinare nella storia un processo non evolutivo, ma piuttosto

---

<sup>415</sup> Ivi, p. 644.

<sup>416</sup> Ivi, p. 652.

<sup>417</sup> Ivi, p. 719.

generativo di avvenimenti irreversibili, dovuti al carattere eterno dell'accadere storico, manifestato compiutamente nell'evento dell'incarnazione. Come abbiamo visto, «la degradazione è la legge della materia [e] lo spirito, indipendente nel suo principio, è ugualmente trascinato in questa lenta caduta dovunque sia incarnato in un supporto temporale»<sup>418</sup>. Nella considerazione del dramma dell'esistenza di Péguy abbiamo assistito alla genesi di una crisi derivata dalla mistificazione degli ideali più puri e alla presa di consapevolezza del valore assolutamente unico dell'opera dei «Cahiers», volta a evitare che la politica divorasse la mistica; possiamo così affermare con Chrétien che «la perdita persèguita Péguy»<sup>419</sup>. Dobbiamo ora domandarci: come è possibile salvare la storia dalla condanna di sé stessa e dal naufragio di ogni mistica?

---

<sup>418</sup> E. Mounier, *Il pensiero di Charles Péguy*, p. 158.

<sup>419</sup> J.-L. Chrétien, *La perte dans le pensèe de Charles Péguy*, in *Pensée de Péguy*, p. 85.

### 2.3 Materia, storia ed evoluzione: un confronto con Bergson

“Invecchiamento”, “durata”, “materia”, “storia”, “evoluzione” sono tutte parole del vocabolario bergsoniano che non sfuggono a un lettore attento dei testi di Péguy. Abbiamo già visto la relazione intercorsa tra il giovane studente normalista e il professore del *Collège de France*; abbiamo potuto osservare come l’insegnamento ricevuto avesse fornito a Péguy la chiave interpretativa di un mondo intellettuale di fronte a cui l’intera profondità mistica dell’umanità si sentiva minacciata. Eccoci ora giunti al confronto finale in cui il pensiero maturo dell’allievo trasporta verso nuove conquiste l’intuizione bergsoniana della durata.

La fedeltà di Péguy non si mostra nella ripetizione meccanica di un allievo nei confronti del pensiero del maestro, ma piuttosto nella libera creatività generata da un padre nell’unicità della via della filiazione. È nella maturità dell’esistenza e del pensiero che Péguy mostra in tutta la sua chiarezza “la differenza capitale” che sussiste tra “un allievo” e un figlio, laddove non viene negata la discendenza diretta da una filosofia o un filosofo, ma piuttosto essa viene armonizzata nella “risonanza” unica della voce che il figlio vuole avere nel “concerto eterno” della storia delle metafisiche.

Un allievo non ha valore, non comincia a contare che in un certo senso e nella misura in cui lui stesso introduce una voce, una risonanza nuova, ovvero, più esattamente, nel senso e nella misura in cui non è più, o non è affatto un allievo. Non che non abbia il diritto di discendere da un’altra filosofia e da un altro filosofo. Ma egli ne deve discendere per le vie naturali della filiazione, e non per le vie scolastiche dell’allevamento. Una metafisica, una filosofia ha sempre il diritto, e forse, spesso, il dovere - e senza dubbio non può fare altrimenti -, di essere naturalmente la figlia, la figliola, l’affiliata di una metafisica e di una filosofia materna, madrina, parente: in nessun caso essa ha il diritto di esserne scolasticamente l’allieva. Vi è qui, dal punto di vista in cui noi ci siamo trovati

posizionati, una differenza capitale tra la relazione naturale del padre verso il figlio e la relazione, quando è scolastica, del maestro verso l'allievo.<sup>420</sup>

Così, anche Péguy si sentirà reale interprete della filosofia bergsoniana solo nella misura in cui potrà condurla verso campi inesplorati e applicazioni non previste dal suo autore. Abbiamo già potuto osservare diversi aspetti della trasposizione peguyana del discorso di Bergson, soprattutto nell'ambito della storia, con la critica all'analisi storicistica e l'affermazione del valore dell'intuizione; con l'intolleranza per un pensiero sistematico e l'intrapresa di una via conoscitiva radicata nell'esperienza della realtà. Ma ecco che siamo giunti ora, grazie ai testi della maturità del nostro autore, al nodo finale dove il pensiero dell'allievo si distacca per mantenere nei confronti del maestro "una fedeltà da figlio"<sup>421</sup>.

Sicuramente il 1907 ha rappresentato un anno di importanti cambiamenti per l'esistenza e il pensiero di Péguy; affacciandosi in lui la consapevolezza dell'approdo alla fede - accompagnata dalle prime confessioni agli amici più intimi - e quindi cominciando un cammino di approfondimento del profondo insegnamento cristiano, l'allievo viene provocato dal terremoto della pubblicazione de *L'evoluzione creatrice*, nella quale inizia a intravedere «i limiti del bergsonismo sul quale riposava l'opposizione della storia alla sociologia»<sup>422</sup>.

Nonostante l'opera di Péguy, dopo la revisione della tirannia intellettuale del mondo moderno, non potesse arrestarsi di fronte all'indeterminatezza di un pensiero «non ancora chiaro e univoco»<sup>423</sup>, che mostrava i segni «dell'inizio di una qualche contaminazione»<sup>424</sup>, è proprio «la lettura de *L'Évolution créatrice*

---

<sup>420</sup> Ch. Péguy, *XI cahier* dell'*VIII* serie, in OPC II, p. 662.

<sup>421</sup> Cfr. Ch. Péguy, *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, in OPC III, pp. 1282-1283; trad. it. pp. 22-23. Come ha ben espresso Riquier, possiamo affermare che «la storia fu il terreno che Péguy insemìnò delle grandi scoperte bergsoniane, quelle della durata e della memoria, dell'intuizione e dell'analisi, e delle grandi questioni bergsoniane, quella della relazione dalla conoscenza all'azione, quella dell'inserzione dello spirito nella materia, etc.» (in C. Riquier, *La philosophie de Péguy*, p. 379).

<sup>422</sup> A. Robinet, *Péguy entre Jaurès Bergson et l'Église*, p. 191.

<sup>423</sup> Cfr. H. U. von Balthasar, *Péguy*, p. 394.

<sup>424</sup> Cfr. Ch. Péguy, *Un poète l'a dit*, in OPC II, p. 810.

ad aver avuto un'influenza notevole sull'estensione delle applicazioni della nozione di durata nell'opera matura di Péguy»<sup>425</sup>. Da un lato l'aver assistito al dilatarsi del discorso sulla durata all'intero mondo vivente, e dall'altro lato il respiro cosmico che Péguy vive nella contemplazione dell'opera della Creazione e della Redenzione cristiane, lo conducono, come abbiamo visto, a una lettura della storia ricca di suggestioni bergsoniane, anche se non direttamente consequenziali.

Nel solco della riflessione sull'evoluzionismo, alimentata da Lamarck e Darwin e proseguita nel clima positivista della fine del XIX secolo, Bergson intende esattamente riportare il discorso alla relazione con una teoria della conoscenza che lo vedeva impegnato sin dagli inizi della sua produzione. Ancora una volta, il tentativo proposto dal filosofo parigino è quello di invertire i comodi schemi che l'intelletto applica nell'analisi e risoluzione dei problemi per guardare più radicalmente la natura dell'oggetto considerato.

Una teoria della vita che non si accompagni a una critica della conoscenza è obbligata ad accettare, così come sono, i concetti che l'intelletto le mette a disposizione: essa non può rinchiudere i fatti, con le buone o con le cattive, in schemi preesistenti, che considera definitivi. Ottiene così un simbolismo comodo, forse anche necessario alla scienza positiva, ma non una visione diretta del suo oggetto.<sup>426</sup>

Dopo aver mostrato limiti dei "due abiti già confezionati"<sup>427</sup> del determinismo e del finalismo assoluto, nel secondo capitolo Bergson affronta le direzioni dell'evoluzione, che non descrivono una traiettoria unica, ma piuttosto linee divergenti dovute all'imprevedibile sviluppo della vita. Come il processo formativo del carattere di una persona è descritto da una costante scelta tra differenti ipotesi realizzative plausibili che, man mano, vengono sacrificate per la preferenza di una sulle altre, così la vita biologica tende a svilupparsi in differenti direzioni, consentite dall'accumulo di cui la natura è alveo.

---

<sup>425</sup> A. Robinet, *Péguy entre Jaurès Bergson et l'Église*, p. 201.

<sup>426</sup> H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, p. 9.

<sup>427</sup> Cfr. Ivi, p. 10.

La strada che noi percorriamo nel tempo è cosparsa dei resti di tutto quello che cominciammo a essere, di tutto quello che saremmo potuti diventare. Ma la natura, che dispone di un numero incalcolabile di vite, non è affatto costretta a simili sacrifici. Essa conserva le diverse tendenze che crescendo si sono diramate, e crea, con esse, delle serie divergenti di specie che evolveranno separatamente.<sup>428</sup>

Ora, il punto cruciale per il nostro studio, al di là della divisione e dello sviluppo delle direzioni evolutive, risiede nel significato della vita e della sua evoluzione. Dobbiamo così riferirci alle ultime pagine del III capitolo in cui Bergson intende spiegare la genesi della materia grazie all'interpretazione del processo evolutivo in termini di durata. Il pregiudizio per cui la durata non è mai di fatto agente nell'essere vivente è dovuto all'idea per cui tutto è dato subito, o in un atto creatore o in una materia increata, e dunque la materialità della storia non sarebbe inserita in un processo di evoluzione liberamente creativa, ma semplicemente esplicativa. Invece, «una volta sradicato questo pregiudizio, l'idea di creazione diventa più chiara, poiché essa si confonde con quella di accrescimento»<sup>429</sup>. La creazione «è in effetti implicata nell'idea stessa di durata, che diviene nell'*Evoluzione creatrice* una creazione continua di novità, dovuta al suo dispiegamento e al suo stesso accrescimento. Confondendosi con l'accrescimento immanente di un contenuto, essa non suppone né modello né volontà trascendenti»<sup>430</sup>.

Bergson è qui intento a mostrare l'evoluzione nel suo dinamismo libero e creatore che, da un lato mostra il suo limite nella caduta della materia, dall'altro rivela il suo progresso nel condurre oltre, grazie alla materialità creata, il proprio "slancio vitale". Infatti, «la vita che evolve alla superficie del nostro pianeta è legata a della materia»<sup>431</sup>; eppure proprio in essa si accresce verso un miglioramento costante. Potremmo figurarci la creazione come l'atto di un

---

<sup>428</sup> Ivi, pp. 102-103.

<sup>429</sup> Ivi, p. 231.

<sup>430</sup> F. Worms, *Le vocabulaire de Bergson*, Ellipses Édition, Paris 2000, p. 18.

<sup>431</sup> H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, p. 236.

braccio che si alza; abbandonato a sé stesso, il braccio ricade, ma permane la volontà che animava il gesto e si sforza di risollevare il braccio:

con questa immagine di un *gesto creatore che si disfa* avremo già una rappresentazione più esatta della materia. E vedremo allora, nell'attività vitale, ciò che sussiste del movimento diretto nel movimento invertito, *una realtà che si fa attraverso quella che si disfa*.<sup>432</sup>

Il disfacimento del gesto creatore e il permanere di esso confliggono, portando così a una condizione di perpetuo miglioramento. «Questa idea della creazione risulta chiara se non si pensa a qualcosa che crea e a qualcosa che sarebbe creato»<sup>433</sup>: essa piuttosto deve essere pensata come un'azione che si sviluppa nel tempo. È l'incontro-scontro tra materia e vita a generare la determinatezza delle individuazioni già presenti potenzialmente nelle possibilità della vita.

In realtà la vita è un movimento, la materialità è il movimento opposto, e ciascuno di questi due movimenti è semplice, poiché la materia che forma un mondo è un flusso indiviso, e indivisa è anche la vita che l'attraversa ritagliandovi gli esseri viventi. Di queste due correnti, la seconda contrasta la prima, ma la prima ottiene lo stesso qualcosa dalla seconda: ne risulta, fra di esse, un *modus vivendi*, che è appunto l'organizzazione.<sup>434</sup>

Il processo evolutivo è così dominato dall'*élan vital*, "esigenza di creazione"<sup>435</sup>, che viene deviato, diviso e contrastato nella lotta intrapresa con la forza entropica della materia, senza richiedere l'ausilio di un agente esterno. «L'*Élan vital* come organizzazione della materia non implica né richiede l'azione di un agente immateriale; richiede la concezione della materia *come* luogo d'azione»<sup>436</sup>. Se è grazie al contatto con la materia che viene determinata la dissociazione della molteplicità originariamente virtuale dello slancio vitale, l'evoluzione si sviluppa in una sintesi perpetua di individualità e associazione delle forme vitali. La

---

<sup>432</sup> Ivi, p. 238.

<sup>433</sup> A. Pessina, *Introduzione a Bergson*, p. 54.

<sup>434</sup> Ivi, p. 239.

<sup>435</sup> Cfr. Ivi, p. 241.

<sup>436</sup> M. Vaughan, *Henri Bergson's "Creative evolution"*, in «Substance», n° 3, vol. 36 2007, The Johns Hopkins University Press, p. 17.

duplice direzione dell'individualità e dell'associazione «riguarda, dunque, l'essenza stessa della vita»<sup>437</sup>.

Spiegata l'evoluzione nei termini di una lotta tra materia e slancio vitale, in cui le forze uniche e contrarie si oppongono generando così la molteplicità degli individui e la loro rispettiva solidarietà, comprendiamo le celebri parole finali del III capitolo dell'opera bergsoniana in cui si spiega il senso del processo evolutivo.

Tutti i viventi sono collegati, e tutti cedono alla stessa formidabile spinta. L'animale trova il suo punto di appoggio nella pianta, l'uomo cavalca l'animalità, e l'umanità intera, nello spazio e nel tempo, è un'immensa armata che galoppa a fianco di ognuno di noi, avanti e dietro a noi, in una carica trascinate capace di sbaragliare tutte le resistenze e di superare molti ostacoli; persino, forse, la morte.<sup>438</sup>

A fronte di una terminologia condivisa e di un meccanismo strutturato nell'incontro di forze opposte, il dramma della storia in Péguy e Bergson si dispiega in modo significativamente diverso. Se il primo ammette l'incastro di temporale ed eterno nel dramma dell'invecchiamento a cui tutto è sottoposto («l'invecchiamento è tutto, dice la storia»<sup>439</sup>), il secondo pone la resistenza della materialità come luogo in relazione al quale lo slancio vitale può acquisire maggiore intensità e prostrarre la sua energia creatrice in nuove forme. Per Bergson «nell'universo regna il principio di un processo inverso di quello della degradazione e della dissoluzione. L'evoluzione della vita continua un impulso iniziale che ritarda la degradazione dei cambiamenti materiali e che, in più, si esercita contro la dissipazione»<sup>440</sup>. È sul ruolo evolutivo perpetuo dell'*élan vital* che si consuma la separazione di maestro e allievo.

Riposto nell'asse dello slancio vitale, lo spirituale assegnava alla durata il senso della sua propria marcia che è di girare su sé stesso, di accumularsi, di nutrirsi della sua propria forza. Il corpo può morire; l'anima, alla fine, diventa

---

<sup>437</sup> H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, p. 250.

<sup>438</sup> Ivi, pp. 258-259.

<sup>439</sup> Ch. Péguy, *Clio, dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, in OPC III, p. 1077.

<sup>440</sup> A. Robinet, *Péguy entre Jaurès Bergson et l'Église*, p. 206.

capace di rovesciare la morte. Agli occhi di Péguy, è qui che Bergson concede troppo alla metafisica moderna del progresso.<sup>441</sup>

La differenza è tale che, secondo Robinet, si può arditamente definire Péguy un “anarchista bergsoniano” nell’istituzione della sua “metafisica del regresso”<sup>442</sup>.

“Io so che c’è l’invecchiamento”. Ecco certamente il punto inconciliabile tra l’*Evoluzione creatrice* e la metafisica di Péguy: l’invecchiamento di tutto l’uomo e l’invecchiamento di tutto il mondo. L’invecchiamento è organico e la durata lo implica.<sup>443</sup>

Di fronte alle incomprensioni e alle difficoltà riscontrate da Péguy nel pensiero di Bergson, quasi paventando un appiattimento su di un piano immanente della differenza qualitativa tra materia e spirito, l’allievo si mostrò cauto nel seguire il maestro nella nuova via e, conservando la fedeltà e la gratitudine per quanto aveva ricevuto, iniziò a domandarsi cosa potesse salvare l’anima dell’uomo e la storia cosmica dall’irreversibile invecchiamento. Questa domanda introduce il tema della speranza.

---

<sup>441</sup> C. Riquier, *La philosophie de Péguy*, p. 395.

<sup>442</sup> Cfr. A. Robinet, *Péguy entre Jaurès Bergson et l’Église*, p. 203.

<sup>443</sup> Ivi, p. 204.

## CAPITOLO 3 - UNA GRANDE GRAZIA

### 3.1 La piccola speranza

La storia, l'insieme degli avvenimenti irreversibili e del loro decadimento, è il luogo del dramma e dell'esigenza di salvezza. Di fronte all'invasione autoritaria della politica, Péguy non si rassegna alla perdita della propria mistica, ma, anzi, vede sorgere in sé il bisogno che tutto della sua vita venga ricompreso in un cammino luminoso e non crepuscolare. Come abbiamo visto, la barbarie crescente fu l'occasione di un approfondimento della propria missione (i «Cahiers»), fino al recupero della radice cristiana del suo impegno precedente.

Nato a Orléans, Péguy cresce all'ombra della statua equestre di Giovanna d'Arco durante un periodo di ferventi studi sulla storia dell'eroina del XV secolo, dovuti alle forti spinte riabilitative, legate anche all'apertura del processo di canonizzazione. La giovane guerriera, liberatrice della Francia nel mezzo della logorante Guerra dei Cent'anni, ha da sempre affascinato il giovane scrittore che la considera paladina della giustizia e della libertà, tanto da incoronarla come modello per la battaglia socialista già nella sua prima opera nel 1897: *Jeanne d'Arc*. L'8 maggio 1909, in concomitanza di uno dei regolari periodi di istruzione militare, Péguy sfilava con il 276° reggimento di fanteria davanti alla statua dell'eroina in occasione della prima festa dopo la recente beatificazione. È proprio durante il clima festoso che sorge in Péguy il desiderio di tornare alla prima *Jeanne d'Arc*, per iniziare il progetto ambizioso di un trittico da completare entro il 1910. Il progetto, come spesso nella vita del nostro autore, rimarrà incompiuto, ma acquisterà forme imprevedibili per lo stesso Péguy.

Aperto il volume della sua prima opera, Péguy inizia a riempire bordi e spazi vuoti con lunghe digressioni sulla sofferenza e sulla risposta della Passione di Cristo, ridando nuova forma ai personaggi del dramma: la contadinella Jeannette, la piccola Hauviette e la suora Madame Gervaise, che si trasfigura da immagine della sterilità ecclesiastica a “humus generoso”<sup>444</sup> per la crescita della santa in erba. Nasce così *Le Mistère de la charité de Jeanne d’Arc*, della cui controversa fortuna abbiamo già parlato.

Nel pieno dell’estate del 1425 una giovane pastorella tredicenne assiste alla desolazione che la circonda per una guerra che ha annientato il suo popolo e di cui non si intravede la fine. Anche noi, prima di entrare nella rivelazione della speranza come risposta, dobbiamo penetrare nella domanda lacerante che percuote l’animo della ragazza, la quale interrompe il flusso meccanico della preghiera per soffermarsi sul peso delle parole e l’incompiutezza della loro promessa.

Padre nostro, padre nostro che sei nei cieli, com’è lontano il tuo nome dall’essere santificato; com’è lontano dall’arrivare il tuo regno.

Padre nostro, padre nostro che sei nel regno dei cieli, com’è lontano il tuo regno dall’arrivare nel regno della terra.

Padre nostro, padre nostro che sei nel regno dei cieli, com’è lontano il tuo regno dall’arrivare nel regno di Francia.

Padre nostro, padre nostro che sei nei cieli, com’è lontana la tua volontà dall’essere fatta; come siamo lontani dall’aver il nostro pane quotidiano.

Come siamo lontani dal perdonare i nostri debitori; e dal non cedere alla tentazione; e dall’essere liberati dal male. Così sia.

O mio Dio se solo si vedesse l’inizio del tuo regno. Se solo si vedesse sorgere il sole del tuo regno. [...] E nulla, mai nulla, il regno della terra non è altro che il

---

<sup>444</sup> Cfr. H. De Lubac, J. Bastaire, *Claudiel e Péguy*, trad. it. M. Marzioli, Marcianum Press, Venezia 2013, p. 126.

regno della perdizione, il regno della terra non è altro che il regno della perdizione.<sup>445</sup>

Attraverso il ritmo ridondante della prosa libera e vigorosa di Péguy ci immergiamo nell'invocazione di salvezza che sgorga dal cuore semplice di una giovane ragazza che inizia a dubitare della fede ricevuta. Rivediamo in lei i dubbi e gli ostacoli alla fede che avevano attanagliato il cuore del giovane studente normalista. La preghiera di Giovanna sorge dall'esigenza che la storia venga salvata dalla perdizione ultima, e il suo dramma «prende forma esattamente lì dove ha come l'impressione di una connivenza di Dio con il male, con l'opera infernale»<sup>446</sup>.

Sarà, mio Dio, che il sangue di tuo Figlio sia scorso invano; che sia scorso invano una volta, e tante volte.

Una volta, quella volta; e da allora tante volte.

Sarà, mio Dio, che il corpo di tuo Figlio sia stato sacrificato invano; che sia stato offerto invano una volta, e tante volte.

Una volta, quella volta; e da allora tante volte.

Sarà detto che abbandonerai, che avrai abbandonato la cristianità dei tuoi figli.

Tutto è pieno della guerra e di perdizione. Ed è la guerra che fa la perdizione. Sarà detto che tu ci abbandoni alla guerra.

*Un silenzio.*

Sei tu che ci occorreresti e che si veda passare sulla terra l'impronta della tua mano.<sup>447</sup>

La disperazione della giovane Giovanna riflette la stanchezza e l'esaurimento mortali con cui lo stesso Péguy convive tutti i giorni, mettendo in scena quasi un canto disperato. «In effetti, Péguy è più precisamente l'uomo della disperazione che quello della speranza; nella sua vita come nella sua opera, "quello che è facile

---

<sup>445</sup> Ch. Péguy, *Le Mystère de la charité de Jeanne d'Arc*, in OPD, pp. 402-403; per la traduzione dei *Mystères* del poeta ci riferiamo alla storica traduzione di Mimmi Cassola in Ch. Péguy, *I Misteri*, Jaca Book, Milano 2010<sup>6</sup>, pp. 19-20.

<sup>446</sup> P. Lia, *L'incanto della speranza*, p.106.

<sup>447</sup> Ch. Péguy, *Le Mystère de la charité de Jeanne d'Arc*, in OPD, p. 418; trad. it. p. 33.

e l'inclinazione è disperare"»<sup>448</sup>. Jeannette è espressione di una coscienza adulta iniziale che intacca l'innocenza dell'infanzia per affacciarsi al dramma della storia. I bambini rappresentano l'affidamento a Dio e ai suoi piani, «Perché i bambini sono più creature mie./Degli uomini»<sup>449</sup>, sono coloro che imitano inconsapevolmente e precisamente Gesù. Invece, l'uomo adulto è descritto dal decadimento dell'inizio («Tutto ciò che comincia ha una virtù che non si ritrova più»<sup>450</sup>), da quella «perdita irreparabile, discesa, caduta, inevitabile diminuzione della vita./E che è l'esistenza e la vita e l'invecchiamento stesso»<sup>451</sup>. Immersi nel dramma della ragazzina di Orléans, che è riflesso della tensione vissuta nel cuore di Péguy, e dalla coscienza vivida della perdita, si eleva il canto della speranza di Madame Gervaise che, prima che si abbassi il sipario, rientra in scena per cominciare il lungo e stupefacente monologo de *Le Porche du mystère de la deuxième vertu*.

Apparentemente scollegato nella trama e nelle modalità sceniche rispetto al primo mistero, *Il Portico del mistero della seconda virtù* è definito "la seconda Giovanna"<sup>452</sup> dallo stesso Péguy. Nonostante Jeannette rimanga in scena silenziosa per tutto il tempo, il lungo monologo di Madame Gervaise, in cui è Dio stesso a prendere parola, intende rispondere proprio all'esigenza di salvezza espressa dalla giovane contadina. Pubblicato sui «Cahiers» nell'ottobre 1911, la composizione del *Portico* avviene in un periodo di difficoltà dettate dall'ennesima sconfitta per il mancato conferimento del premio dell'*Académie française*, dal clima di pesante polemica con Fernand Laudet e le incomprensioni dei cattolici. Ciò che sorprende è proprio che il canto della speranza non è inno gioioso di un'ingenua felicità, ma piuttosto documento autobiografico di un dramma vissuto, tanto da essere stato definito "Confessioni di un disperato"<sup>453</sup>. La speranza, come avremo modo di apprezzare, sorge esattamente dalla condizione

---

<sup>448</sup> C. Daudin, voce *Espérance*, in *Dictionnaire Charles Péguy*, p. 121.

<sup>449</sup> Ch. Péguy, *Le Porche du mystère de la deuxième vertu*, in OPD, p. 630; trad. it. p. 161.

<sup>450</sup> Ivi, p. 649; trad. it. p. 178.

<sup>451</sup> Ivi, p. 653; trad. it. p. 181.

<sup>452</sup> Cfr. Ch. Péguy, *Un nouveau théologien, M. Fernand Laudet*, in OPC III, p. 503.

<sup>453</sup> Cfr. P. Duployé, *La religion de Péguy*, p. 277.

di povertà che caratterizza l'esistenza umana, definita in *Véronique* dal termine "nevrastenia"<sup>454</sup>. Invece che un momento di malattia, essa descrive «la *condizione costitutiva* dell'esistenza umana nella sua vincolante storicità»<sup>455</sup>, e da essa sorge, in concomitanza della coscienza del proprio nulla, l'esigenza di una salvezza. Riconosciamo in questo stato d'animo il travagliato percorso di Péguy, che confidava proprio all'amico Lotte nel luglio 1910: «oggi, con l'aiuto di Dio, esco da tutto questo guazzabuglio moderno e oggi mi permetto di cominciare la seconda *Giovanna d'Arco*»<sup>456</sup>. Sempre al caro Lotte, tre anni dopo, Péguy confessa l'estrema fatica e i tormenti vissuti durante quegli anni di produzione, a dimostrazione della sua interiorizzazione del dramma della giovane Jeannette.

Nostra Signora mi ha salvato dalla disperazione. Era il più grande pericolo. La gente come noi ha sempre la fede e la carità necessarie. Ma è la speranza che può mancare. Io ne sono uscito scrivendo il mio *Portico*. Immaginati che, per diciotto mesi, non ho potuto dire il mio Padre Nostro... "Sia fatta la tua volontà", io non potevo dire questo. Lo comprendi? Io non potevo pregare Dio perché non potevo accettare la sua volontà. È terribile.<sup>457</sup>

«Per sperare, bimba mia, bisogna essere molto felici, bisogna aver ottenuto, ricevuto una grande grazia»<sup>458</sup> – dice Madame Gervaise rivolgendosi a Jeannette al principio del *Portico*. E così anche noi dobbiamo immergerci nella grazia della seconda virtù che, come "sorella cristiana di Clio", «è colei che assicura la conservazione di quella solenne avventura che è il mondo»<sup>459</sup>.

È lo stupore di Dio ad aprire il grande inno alla speranza. Se la fede si impone per l'evidente suggestività del creato, e se la carità si impone per l'urgenza del

---

<sup>454</sup> Riportiamo qui la traduzione di un passo decisivo in cui Péguy mostra come il termine medico "nevrastenia" caratterizzi l'essenza stessa del vivere e non solo una malattia: «che non è proprio una malattia, ma un determinato stato, generalmente dovuto al sovraccarico da lavoro, ed è davvero lo stato, la situazione dove alla fine misuriamo la nostra infermità, dove alla fine noi la misuriamo più giusta(mente), dove alla fine noi la misuriamo in modo sano; dove noi vediamo, dove noi guardiamo la nostra miseria e la nostra debolezza; dove noi consideriamo, dove noi contempliamo la nostra povertà; dove noi conosciamo alla fine la realtà di noi stessi e della nostra sorte» (in Ch. Péguy, *Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle*, in OPC III, p. 730).

<sup>455</sup> P. Lia, *L'incanto della speranza*, p. 125.

<sup>456</sup> Ch. Péguy, Lettera a Joseph Lotte del 9 luglio 1910, in *Lettres et entretiens*, pp. 77-78.

<sup>457</sup> Ch. Péguy, Incontro con Joseph Lotte del 27 settembre 1913, in Ivi, p. 174.

<sup>458</sup> Ch. Péguy, *Le Porche du mystère de la deuxième vertu*, in OPD, p. 636; trad. it. p. 167.

<sup>459</sup> P. Duployé, *La religion de Péguy*, p. 284.

bisogno del prossimo, non è invece automatico che l'uomo, misera creatura, possa credere in un domani migliore rispetto al giorno che è stato.

Ma la speranza, dice Dio, ecco quello che mi stupisce.  
Me stesso.  
Questo è stupefacente.

Che quei poveri figli vedano come vanno le cose e che credano che andrà meglio domattina.

Questo è stupefacente ed è proprio la più grande meraviglia della nostra grazia.

E io stesso ne sono stupito.<sup>460</sup>

Mentre la Fede vede quello che è, «lei vede quello che sarà»; mentre la Carità ama ciò che è, «lei ama quello che sarà». Ecco perché «è sperare che è difficile»<sup>461</sup>. La virtù della speranza è esattamente quella di ricominciare sempre a dispetto dell'irreversibile perdita che connota tutto ciò che è temporale.

C'è in quello che comincia una fonte, una razza che non ritorna.  
Una partenza, un'infanzia che non si ritrova, che non si ritrova mai più.  
Ora la piccola speranza  
È quella che sempre comincia.<sup>462</sup>

La forza di perpetua ripresa che caratterizza la speranza è proprio ciò che contrasta con la legge inevitabile dell'invecchiamento della storia. Il "principio speranza" è il culmine della riflessione di Péguy; «mentre tutte le cose del mondo affondano a poco a poco nell'entropia della morte, la speranza è la sola che nuota a ritroso e rimonta la corrente»<sup>463</sup>, salvando così il temporale dalla sua condanna di "perdita irreparabile". «La speranza, come forza essenziale di ricominciamento, non ha nessuna caratteristica di una potenza di ripetizione né di ritorno circolare a un'innocenza anteriore, e la vera purezza umana non è mai che purificazione, con tutto ciò che comporta di arduo e doloroso, in contro-corrente rispetto alla nostra entropia fatale»<sup>464</sup>.

---

<sup>460</sup> Ch. Péguy, *Le Porche du mystère de la deuxième vertu*, in OPD, p. 632; trad. it. p. 164.

<sup>461</sup> In Ivi, p. 638; trad. it. p. 167-168.

<sup>462</sup> Ivi, p. 649; trad. it. pp. 178-179.

<sup>463</sup> H. U. von Balthasar, *Péguy*, p. 457.

<sup>464</sup> J.-L. Chrétien, *La perte dans le pensée de Charles Péguy*, in *Pensée de Péguy*, p. 99.

La grazia della speranza germoglia nella storia del mondo proprio dal buio profondo della perdita. Dio stesso ha provato, di fronte alla perdita del figlio, il timore che genera la speranza, come descritto mirabilmente dalle parabole lucane della pecora smarrita, della dracma perduta e del figliol prodigo.

Ma quel peccatore che se n'è andato e che ha rischiato di perdersi  
A causa della sua stessa partenza e perché sarebbe mancato all'appello della  
sera  
Ha fatto nascere il timore e così ha fatto sgorgare *la speranza* stessa  
Nel cuore di Dio stesso,  
Nel cuore di Gesù  
Il tremore del timore e il brivido,  
Il fremito della speranza.<sup>465</sup>

Il Buon Pastore ha conosciuto "la mortale inquietudine"<sup>466</sup> a causa di quella pecora smarrita, per cui si è messo alla sua ricerca. La speranza è esattamente descritta da questo movimento dell'eterno verso ciò che è perduto, che è manifestazione di un amore in cui colui che ama dipende dalle sorti dell'amato. La speranza è proprio la virtù del temporale, cioè di colui che vive nel tempo, invidiata dagli angeli e vissuta visceralmente da Dio nell'evento dell'Incarnazione. È l'eterno che, entrando nel tempo, affida alla carnalità della creazione la propria eternità.

Come Gesù ha preso, è stato costretto a prendere corpo, a rivestire la carne  
Per pronunciare queste parole (carnali) e per farle intendere,  
Per poterle pronunciare,  
Così noi, ugualmente noi, *a imitazione di Gesù*,  
Così noi, che siamo carne, dobbiamo approfittarne,  
Approfittare del fatto che siamo carnali per conservarle, per scaldarle, per  
nutrirle in noi vive e carnali,  
(Ecco ciò che gli angeli stessi non conoscono, bambina, ecco cosa non hanno  
provato.) [...]  
O pericolo, rischio di morte, siamo noi che siamo incaricati,  
Noi che non possiamo nulla, che non siamo nulla, che non siamo sicuri del  
domani,  
Né del giorno stesso, che nasciamo e moriamo come creature di un giorno,  
Che passiamo come mercenari,

---

<sup>465</sup> Ch. Péguy, *Le Porche du mystère de la deuxième vertu*, in OPD, p. 670; trad. it. p. 196.

<sup>466</sup> Ivi, p. 677; trad. it. p. 201.

Siamo ancora noi che siamo incaricati,  
Noi che al mattino non siamo sicuri della sera,  
E nemmeno del mezzogiorno,  
E che la sera non siamo sicuri del mattino,  
Dell'indomani mattina,  
È insensato, siamo ancora noi che siamo incaricati, è unicamente da noi che  
dipende  
Assicurare alle Parole una seconda eternità  
Eterna.  
Una perpetuità singolare.<sup>467</sup>

“Assicurare alle Parole una seconda eternità”: ecco la “spaventosa responsabilità” di cui viene rivestito il temporale nel meccanismo della storia. Come ha detto Mounier, «il tempo è non soltanto un'immagine mobile, ma l'ospite responsabile dell'eternità»<sup>468</sup>. È proprio «in questo reciproco libero movimento di rischio-affidamento che Péguy trasferisce l'origine e la quintessenza di ogni cosa»<sup>469</sup>. Nella dinamica di dipendenza dell'eterno dal temporale riecheggia la saggezza di *Véronique*, che ha espresso tutto quanto il centro del cristianesimo nei termini di un “coinvolgimento” del temporale nell'eterno e viceversa, definito come «quell'incontro meraviglioso, unico, del temporale nell'eterno, e reciprocamente dell'eterno nel temporale, del divino nell'umano e mutuamente dell'umano nel divino»<sup>470</sup>.

In questo connubio si verifica esattamente il rivolgimento della creazione, dove spetta alla creatura che il Creatore non manchi di essa. A lei è affidato il compimento della storia. La speranza ha il potere di ribaltare il mondo inverso della dannazione precisamente nel fatto che è colui che è infinito ad aver bisogno del finito<sup>471</sup>. Si tratta proprio di un “singolare capovolgimento” dove dipende dall'uomo «che l'infinitamente più non manchi dell'infinitamente meno»<sup>472</sup>. Ecco la situazione in cui Dio si è messo per noi, si è abbassato a sperare da noi il

---

<sup>467</sup> Ivi, pp 688-689; trad. it. pp. 211-212.

<sup>468</sup> E. Mounier, *Il pensiero di Charles Péguy*, p. 162.

<sup>469</sup> H. U. von Balthasar, *Péguy*, p. 459.

<sup>470</sup> Ch. Péguy, *Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle*, in OPC III, p. 675.

<sup>471</sup> Cfr. J.-L. Dumont, *L'otage et le suppliant*, in *Les cahiers du Cerf - Charles Péguy*, p. 244.

<sup>472</sup> Ch. Péguy, *Le Porche du mystère de la deuxième vertu*, in OPD, p. 696; trad. it. p. 217.

coronamento del suo progetto; così noi dobbiamo imparare da lui la speranza, non possiamo mancare di rispondergli.

Ecco la situazione in cui Dio si è messo.  
Colui che ama cade in schiavitù di colui che è amato.  
Proprio per questo.  
Colui che ama cade in schiavitù di colui che egli ama.  
Dio non ha voluto sfuggire a questa legge comune.  
E per il suo amore è caduto in schiavitù del peccatore.

Rivolgimento della creazione, è la creazione all'incontrario.  
Il Creatore adesso dipende dalla creatura.<sup>473</sup>

L'amore di Dio per la sua creatura lo ha condotto così a metterla al centro della sua riuscita, riponendo in lei la speranza della riuscita della storia. Come ha ben evidenziato Faguer: «la dipendenza descritta nel *Portico* è un mistero della libertà inscritta nel cuore dell'amore, essa è l'espressione del libero acconsentimento che unisce gli amanti l'uno all'altro e li mette in una situazione di servitù reciproca»<sup>474</sup>. Nel paradosso di un Dio che ha bisogno della sua creatura possiamo leggere la risposta di Péguy alla sentenziosa condanna da parte di Maritain per il suo atteggiamento nei confronti di una conversione non immediata e canonica. Maritain aveva infatti scritto dure parole nel settembre 1907, che lasciarono perplesso l'autore del *Portico*.

Dio non ha assolutamente bisogno di noi per la sua potenza. Egli ha bisogno della nostra anima per il suo amore, ma non ha assolutamente bisogno delle nostre mani per la sua potenza. Se la nostra fede fosse viva, nulla ci sarebbe così presente come questa incredibile onnipotenza di Dio e la nostra incredibile inutilità. Se lavoriamo per lui, non significa affatto che egli abbia bisogno di noi, siamo noi che abbiamo bisogno di lui; ed è per un eccesso della sua potenza, per concederci la grazia di meritare e non perché noi siamo utili, che ci fa talvolta lavorare con lui.<sup>475</sup>

Come abbiamo visto lungo l'arco di tutto il nostro studio, Péguy non può accettare una vita da spettatore, dove l'opera dell'uomo perda valore per l'ignavia

---

<sup>473</sup> In Ivi, p. 713; trad. it. p. 232.

<sup>474</sup> N. Faguer, *Un constant approfondissement du cœur*, Lit Verlag, Berlin 2013, p. 140.

<sup>475</sup> J. Maritain, Lettera a Charles Péguy del 14 settembre 1907, in *Corrispondenza Péguy - Jacques Maritain (1901-1910)*, p. 95.

o l'indifferenza di colui che non sa riconoscere la destinazione eterna dell'impegno umano; ma, all'opposto, egli ha sempre vissuto l'urgenza di un coinvolgimento diretto in ciò che accade e un senso gravoso della responsabilità eterna dell'uomo per le scelte che compie nel tempo. «Se Péguy ha trovato il cristianesimo al termine dell'approfondimento della sua vita agita, scelta e rischiosa, è perché il cristianesimo ai suoi occhi non solamente preserva, ma porta all'infinito i caratteri dell'agire umano, la libertà, il rischio e l'irreversibilità»<sup>476</sup>.

---

<sup>476</sup> P. Manent, *Péguy et le point de vue historique*, in *Pensée de Péguy*, p. 169.

### 3.2 La metafisica della speranza

L'ultimo passo del nostro lavoro è quello di comprendere, ancora una volta grazie alle parole di Péguy, il debito che egli ha verso la filosofia bergsoniana per la sua visione della speranza. Non si tratta tanto di affermare che l'insegnamento ricevuto abbia come contenuto il tema della speranza, quanto piuttosto di vedere come esso costituisca per il nostro autore la porta di accesso alle vedute infinite della speranza come virtù essenzialmente liberatrice. Insieme allo studioso Roe, vogliamo evidenziare come l'approdo alla "metafisica della speranza" in Péguy sia stato reso possibile dall'opera di Bergson.

Attraverso la sua interazione con Bergson, Péguy è in grado di arrivare a una metafisica della speranza che parla alle più profonde convinzioni, moderando, nel suo processo, la sua diffidenza per "l'indipendenza [*liberty*] moderna e i suoi contenuti", e affermando la fondamentale libertà [*freedom*] umana di pensiero e azione.<sup>477</sup>

Per riportare alla filosofia bergsoniana il discorso sulla speranza condotto finora è sufficiente tornare a leggere le ultime parole scritte da Péguy nella *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartesienne*, il cui intento è, a discapito del titolo, quello di «mostrare come la grazia non operi»<sup>478</sup>.

Mentre nella prima parte della presente tesi abbiamo visto, grazie alla *Note sur M. Bergson*, il ruolo metodologicamente decisivo della filosofia bergsoniana nel non lasciar cadere l'intelletto nello schematismo abituale in cui tende a perdere contatto con la realtà, ora è giunto il momento di vedere le conseguenze morali di

---

<sup>477</sup> G. H. Roe, *The Passion of Charles Péguy*, p. 217.

<sup>478</sup> Ch. Péguy, *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartesienne*, in OPC III, p. 1317; trad. it. p. 64.

tutto ciò. Infatti, qualora un'anima fosse sopraffatta dall'abitudine, allora non vi sarebbe più spazio per la libertà imprevedibile dell'azione.

C'è qualcosa di peggio di avere un pensiero cattivo. È avere un pensiero bell'e fatto. C'è qualcosa di peggio di avere un'anima cattiva e anche di farsi un'anima cattiva. È avere un'anima bell'e fatta. C'è qualcosa di peggio, anche, di avere un'anima perversa. È avere un'anima abituata.<sup>479</sup>

Péguy traspone il discorso del *tout fait* dall'ambito gnoseologico a quello morale, estendendo così l'applicazione della filosofia bergsoniana e precedendo Bergson stesso che, dall'allievo, erediterà tale spunto di riflessione<sup>480</sup>. Ma perché è peggio un'anima abituata che un'anima perversa? In cosa consiste la negatività dell'abitudine? È esattamente in relazione con il problema dell'operare della grazia che troviamo risposta a tale domanda.

Sulla corazza inorganica dell'abitudine tutto scivola, e ogni spada ha la punta smussata.

O, se si vuole, nel meccanismo spirituale le peggiori miserie, grettezze, crimini, turpitudini, anche il peccato sono proprio i fulcri delle leve della grazia. Lei lavora da lì. Da lì trova il punto che c'è in ogni uomo peccatore. Da lì fa leva su quel punto doloroso. Abbiamo visto salvare i più grandi criminali. Tramite il loro stesso crimine. Tramite il meccanismo, tramite la falla del loro crimine. Non abbiamo mai visto salvare i più grandi abituati tramite la falla dell'abitudine, perché proprio l'abitudine è colei che non ha falle.<sup>481</sup>

La corazza dell'abitudine rappresenta quel rivestimento impermeabile che non permette a un'anima di lasciarsi bagnare dall'acqua che le piove addosso, rendendola così un fortino chiuso a qualsiasi comunicazione con l'esterno. Se «non si può bagnare un tessuto che è fatto apposta per non essere bagnato»<sup>482</sup>,

---

<sup>479</sup> Ivi, p. 1307; trad. it. 53.

<sup>480</sup> Ci riferiamo qui a quello che potrebbe essere uno studio circa la ripresa di temi peguyani da parte di Bergson nello sviluppo del suo pensiero, fino alla pubblicazione di *Le due fonti della morale e della religione*. Come scritto da Robinet, «trent'anni prima di Bergson, Péguy ha compreso dove conduceva il bergsonismo. Questo non vuol dire che il bergsonismo di Péguy sia stato quello che diventerà il bergsonismo delle *Due fonti*, molto distante dall'utilizzo che ne fa Péguy» (in *Rencontre Bergson-Péguy*, in *Bergson et Péguy. Le dossier Bergson-Péguy*, p. 66). Circa gli influssi di Bergson su Péguy, ma anche sugli aspetti ripresi da Bergson dal pensiero di Péguy rinviamo al saggio di F. Worms, «*Moi seul ai la plume assez dure...*», in *Pensée de Péguy*, pp. 75-82.

<sup>481</sup> Ch. Péguy, *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, in OPC III, p. 1308; trad. it. p. 53.

<sup>482</sup> Ivi, p. 1308; trad. it. p. 54.

allora “l’amministrazione della grazia”<sup>483</sup> richiede un punto di appiglio su cui possa fare leva, spesso rappresentato dalle ferite dei nostri peccati. Le tante inefficacie dell’operato della grazia derivano proprio dal perbenismo in cui ciascuno pensa di essere a posto con sé e di non avere falle nel sistema. «La morale riveste l’uomo contro la grazia», e per morale qui si intende esattamente quello «strato che rende l’uomo impermeabile alla grazia»<sup>484</sup>.

Dopo aver visto la metafisica del mondo moderno rinchiusa nell’asfissia dello schematismo del pensiero bell’e fatto, dopo aver sottolineato il contributo fondamentale della filosofia bergsoniana nello scardinare il sistema deterministico, siamo ora condotti a riconoscere il devastante potere dell’abitudine nell’atteggiamento dell’uomo. Nell’abitudine, infatti, vediamo riflessa “l’illusione intellettuale”, «che consiste nel riportare continuamente il presente sul passato, l’ulteriore sull’anteriore, tutto l’ulteriore continuamente su tutto l’anteriore»<sup>485</sup>; essa consiste esattamente nel ricondurre ciò che di imprevedibile accade a uno schema che appartiene al passato. Ancora una volta è la filosofia bergsoniana - si veda *Materia e memoria* - a dare le parole per poter descrivere il cuore del problema dell’articolazione tra lo spirito e la materia.

Chi non torna a vedere, chi non ricomincia a vedere quale immenso comandamento la filosofia bergsoniana, per la prima volta nella storia del mondo, ci abbia dato sulle difficoltà profonde, sulle difficoltà centrali ed assiali di questo problema della grazia che è senza dubbio il problema cristiano più profondo? [...]

In un sistema bergsoniano (e non dico nel sistema bergsoniano; non voglio coinvolgere il nostro maestro nei percorsi che sto per intraprendere), la morte di un essere coincide con il suo esser pieno di abitudine, il suo esser pieno di memoria, cioè il suo esser pieno di invecchiamento. E quindi il suo esser pieno di sclerosi e di ogni indurimento.<sup>486</sup>

Consapevole di andare oltre a quanto detto da Bergson, ma appellandosi all’autorità del suo pensiero, Péguy ci dice che la morte di un essere arriva

---

<sup>483</sup> Cfr. Ivi, p. 1309; trad. it. p. 55.

<sup>484</sup> Ivi, p. 1312; trad. it. pp. 58-59.

<sup>485</sup> Ch. Péguy, *Notre jeunesse*, in OPC III, p. 123.

<sup>486</sup> Ch. Péguy, *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, in OPC III, pp. 1319-1320; (traduzione nostra).

«quando tutta la materia dell'essere è *intenta* all'abitudine, alla memoria, alla sclerosi, quando neanche un atomo di materia rimane libero per il nuovo, che è la vita»<sup>487</sup>. È ancora una volta l'opposizione tra *tout fait* e *se faisant* a determinare "vita" e "morte" non solo del pensiero, ma addirittura dell'anima di una persona. Come un legno morto che è completamente irrigidito non ha più possibilità di essere flessibile, così un'anima invasa dall'abitudine è completamente bloccata nel suo essere bell'e fatta.

Perché il legno morto è un legno tutto invaso dal bell'e fatto [...]. È un legno la cui flessuosità è stata mangiata a poco a poco dall'irrigidimento, il cui essere è stato tutto sclerosato a poco a poco dall'indurimento. È un legno che non ha più neanche un atomo di posto, neanche più un atomo di materia a disposizione per il *facentesi*. Per fare del *facentesi*. Non ne forma più, non ne fa più.

Allo stesso modo un'anima morta è un'anima invasa dal bell'e fatto tutta intera, tutta intera occupata, tutta intera dedita al bell'e fatto. Tutta intera divorata dal bell'e fatto, tutta intera, per così dire, consumata, dall'invasione del bell'e fatto. Tutta intera rattrappita, tutta intera mummificata; piena di residui, piena delle sue macerie; piena della sua abitudine e piena della sua memoria.<sup>488</sup>

"Memoria", "abitudine" e "morte" sono quindi strettamente legate in un rapporto proporzionale dall'allievo di Bergson. Ci sia permesso, quindi, aprire una breve parentesi sul rapporto che intercorre tra memoria e abitudine in *Materia e memoria*, per comprenderne meglio l'applicazione morale. Abbiamo già potuto apprezzare questa opera di Bergson per la sua riabilitazione del presente temporale, a partire dalla distinzione tra percezione e ricordo, delineata in polemica con l'associazionismo nel III capitolo del saggio. Ora, invece, dobbiamo riferirci allo studio preliminare condotto sulla memoria stessa e la sopravvivenza dei ricordi, che Bergson introduce nel II capitolo parlando del riconoscimento delle immagini e della relazione che sussiste tra i ricordi e la percezione presente.

Se incontro una persona già conosciuta per strada e la saluto, è perché l'ho riconosciuta come un individuo non estraneo e, nel riconoscimento, ho associato il ricordo che ho di lei alla percezione presente di lei che sta passando accanto a

---

<sup>487</sup> Ivi, p. 1320; trad. it. p. 68.

<sup>488</sup> Ivi, pp. 1324-1325; trad. it. p. 73.

me. «L'atto concreto attraverso cui noi riafferriamo il passato nel presente è il *riconoscimento*»<sup>489</sup>. Dunque prima di studiare il fenomeno del riconoscimento, le sue malattie e, quindi, la relazione tra cervello e memoria, sarà necessario comprendere i modi di sopravvivenza del passato nella memoria.

Partiamo da un altro esempio: devo imparare una poesia a memoria, dunque la dovrò ripetere più volte e con tecniche diverse affinché il legame tra le parole della poesia si sedimenti nella mia memoria portandomi a una ripetizione meccanica di essa. Una volta imparata la poesia, quindi, essa dimorerà in me, da un lato come ricordo che genera una ripetizione meccanica del suo testo, dall'altro come ricordo circostanziato di determinati momenti in cui l'ho appresa.

La coscienza ci rivela, tra questi due generi di ricordi, una differenza profonda, una differenza di natura. Il ricordo di tale determinata lettura è una rappresentazione e soltanto una rappresentazione [...]. Al contrario, il ricordo della lezione imparata, anche quando mi limito a ripetere questa lezione interiormente, esige un tempo ben determinato, lo stesso che è necessario per sviluppare uno ad uno, anche solo con l'immaginazione, tutti i movimenti d'articolazione necessari: non è più dunque una rappresentazione, è un'azione.<sup>490</sup>

Si delineano così “due memorie teoricamente indipendenti”: una votata al ricordo del passato come immagini-ricordo e alla loro rievocazione attraverso la rappresentazione; l'altra che consiste essenzialmente nel mettere in atto il proprio passato, posta nel presente e in vista dell'azione futura. «Delle due memorie che abbiamo distinto, la prima sembra dunque essere proprio la memoria per eccellenza. La seconda, quella che gli psicologi studiano di solito, è *l'abitudine illuminata dalla memoria* piuttosto che la memoria stessa»<sup>491</sup>. Evidentemente, la memoria “pura”, cioè quella in cui i ricordi sussistono come immagini, è fondamento necessario per la memoria-abitudine; eppure quest'ultima si trova a regolare l'altrimenti spontaneità e insensatezza della

---

<sup>489</sup> H. Bergson, *Materia e memoria*, p. 74.

<sup>490</sup> Ivi, p. 66.

<sup>491</sup> Ivi, p. 68.

rievocazione dei ricordi nella vita agita nel presente, dando un senso all'associazione tra ricordi e percezione.

Delle due memorie che abbiamo distinto, la seconda, che è attiva o motòria, dovrà dunque inibire costantemente la prima, o almeno accettare da questa soltanto quanto può illuminare e completare utilmente la situazione presente: così si deducono le leggi dell'associazione.<sup>492</sup>

In realtà, come sottolineato da Civita, «nella generalità dei casi, la concreta attività mnemonica si realizza sempre attraverso una sintesi delle due distinte funzioni che abbiamo analizzato. La memoria spirituale coopera con la memoria-abitudine e la realtà fattuale dell'esperienza è sempre il prodotto di tale cooperazione»<sup>493</sup>. Bergson intende procedere nelle distinzioni bipolari di realtà complesse, per comprendere a fondo «la nostra condizione che ci condanna a vivere tra misti mal analizzati, a essere noi stessi uno di questi misti»<sup>494</sup>. Della distinzione che abbiamo visto, ci interessa sottolineare il ruolo che l'abitudine riveste nel rapporto tra presente e passato nell'interpretazione di ciò che è percepito in vista dell'azione futura da compiere: essa ha il ruolo di restringere la rievocazione di ricordi a quelli propriamente utili e di applicare abitudini motorie acquisite rispetto al dato del presente.

Possiamo, ora, comprendere meglio la relazione instaurata da parte di Péguy tra memoria, abitudine e morte, laddove l'abitudine, nella stretta dipendenza dalla memoria, rappresenta «una tendenza generale dell'*organico* a impigliarsi negli irrigidimenti del *meccanico*»<sup>495</sup>. Riprendiamo l'immagine del legno morto mettendola in relazione al suo opposto: il seme.

Il legno morto è un legno abituato fino al limite. Un'anima morta è un'anima abituata fino al limite.

Il legno morto è un legno troppo imbottito del suo passato. Un'anima morta è un'anima troppo imbottita del suo passato.

---

<sup>492</sup> Ivi, p. 69.

<sup>493</sup> A. Civita, *La filosofia del vissuto*, Edizioni UNICOPLI, Milano 1982, p. 353.

<sup>494</sup> G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, trad. it. Rovatti P. A e Borca D., Einaudi, Torino 2001, pp. 18.

<sup>495</sup> E. Mounier, *Il pensiero di Charles Péguy*, p. 101.

Il legno morto è un legno residuale fino al limite. Un'anima morta è un'anima residuale al limite.

In questo sistema il seme, invece, sta al limite opposto. Il seme è ciò che è residuale al minimo; è *bell'e fatto* al minimo; è abitudine e memoria al minimo.

E anche l'invecchiamento, l'irrigidimento, l'indurimento, l'estinzione sono al minimo.

E invece la libertà, il movimento, la flessuosità e la grazia sono al massimo e al limite.<sup>496</sup>

Siamo giunti così, non solo a definire l'abitudine come causa della morte di un'anima, ma la libertà come opposto dell'irrigidimento dovuto a quella. Laddove un'anima è riempita di abitudine non lascia più spazio alla grazia di operare e alla libertà di muoversi, ma è meccanicamente incastrata nelle sue reazioni istintive e, per l'appunto, abituali. Come ha ben espresso Balthasar, «l'uomo vorrebbe vivere volentieri in anticipo nel futuro affinché il suo presente possa essere il suo passato. Preoccuparsi del domani, risparmiare per il domani significa in realtà buttar via la propria libertà, snervare la propria fecondità, che sono i massimi beni dell'uomo»<sup>497</sup>.

Un'anima morta [...] è un'anima dove non c'è più neanche un atomo di posto; per la libertà e insieme per la grazia.

È un'anima dove non c'è più neanche un atomo libero.

È un'anima dove non c'è più un atomo di materia (spirituale) che sia libero per la libertà e insieme per la grazia.<sup>498</sup>

La speranza rappresenta esattamente l'antidoto al dramma dell'invecchiamento di un'anima che accumula memoria e abitudine, lasciandosi rivestire da esse e rischiando così di perdere la propria libertà essenziale di fronte all'irriducibilità del reale. «La virtù della speranza è contemplata come l'articolazione della povertà della memoria e dello sgorgare della grazia, che permette una marcia umana continua qui e ora verso l'eternità»<sup>499</sup>. Laddove tutto rischia di finire nelle maglie della riduzione alle categorie del passato, la grazia

---

<sup>496</sup> Ch. Péguy, *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, in OPC III, p. 1325; (traduzione nostra).

<sup>497</sup> H. U. von Balthasar, *Péguy*, p. 443.

<sup>498</sup> Ch. Péguy, *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, in OPC III, p. 1326; trad. it. pp. 75-76.

<sup>499</sup> J. Higaki, *Péguy «athée» de quels dieux?*, in *Les cahiers du Cerf - Charles Péguy*, pp. 282-283.

della speranza si impone come forza di ricominciamento perpetuo e di contro-abitudine.

Qui appaiono sotto nuova luce, qui sbocciano, qui e a questo incrocio sgorgano nel loro senso pieno la forza e la destinazione centrale di questa virtù che noi abbiamo chiamato la giovane e la bambina speranza. È essenzialmente la contro-abitudine. E per questo è diametralmente e assialmente e centralmente la contro-morte. È la sorgente e il seme. È lo sgorgare e la grazia. È il cuore della libertà. È la virtù del nuovo e la virtù del giovane. [...]

È la fonte di vita, perché è lei che costantemente disabitua. È il seme. Di ogni nascita spirituale. È la sorgente e lo sgorgare della grazia, perché è lei che costantemente toglie di dosso il rivestimento mortale dell'abitudine. [...]

È lei che è incaricata di ricominciare, come l'abitudine è incaricata di finire gli esseri. Sia gli esseri materiali sia gli esseri spirituali. È essenzialmente e diametralmente la contro-abitudine, e quindi la contro-estinzione e la contro-morte. È incaricata di disabituaire continuamente. È incaricata di ricominciare sempre. È incaricata di smontare continuamente il meccanismo dell'abitudine. È incaricata di introdurre dappertutto degli inizi come l'abitudine introduce dappertutto delle fini e delle morti. È incaricata di introdurre dappertutto degli organismi, come l'abitudine introduce dappertutto dei meccanismi. È incaricata di introdurre dappertutto degli inizi di inizi, degli inizi di esseri, così come l'abitudine introduce dappertutto degli inizi, o piuttosto gli inizi, o piuttosto l'enorme e sempre uguale inizio della fine.<sup>500</sup>

Eccoci al cuore della “metafisica della speranza” che, esattamente all'opposto della “metafisica del regresso”, è descritta dal movimento sempre principiale dell'azione della grazia, assecondato dalla libertà che non è stata assorbita dalla sterilità dell'abitudine. La grazia della speranza ribalta l'inevitabile legge entropica della storia per cui, al contrario che in Bergson, “durare” non significa solo “accrescersi”, ma anche “indurirsi”: «perché la grazia ha il potere qui di mettere in corto circuito il tempo e di non invecchiare, di “disobbedire alla legge universale dell'invecchiamento” e di aprirvi una breccia per lasciar filtrare, anche fosse per un istante, un nuovo inizio, come la prima *Ninfea* di Monet che contiene tutte le seguenti»<sup>501</sup>.

---

<sup>500</sup> Ch. Péguy, *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, in OPC III, pp. 1327-1328; (traduzione nostra).

<sup>501</sup> C. Riquier, *Philosophie de Péguy*, p. 398.

Come ultimo passo, tornando alla questione centrale dell'inazione della grazia, possiamo affermare che vi sono due strade attraverso cui la grazia può risultare inefficace: da un lato il rivestimento dell'abitudine, dall'altro l'adesione della libertà. Solo laddove vi è spazio per la libertà la grazia può far sgorgare l'inizio giovane della speranza; ma, per l'appunto, la sua continuazione è sottoposta al libero accoglimento della persona. La speranza diventa, quindi, dinamica esaltante della libertà e dell'azione dell'uomo perché, nell'accadere dell'imprevedibile e del nuovo, lo espone alla vertigine della scelta e del suo personale contributo. Mentre l'abitudine è una limitazione della grazia, la libertà rappresenta «la sola disposizione che possa ricevere, senza farla avvilita, la grazia di Dio»<sup>502</sup>.

Ci sono nel mondo e negli uomini due limitazioni e, per così dire, due fallimenti di Dio. Due limitazioni dell'azione di Dio. Due limitazioni, due fallimenti (dell'azione) della grazia. O, piuttosto, la volontà di Dio ha creato, si è creata due limitazioni e per così dire due fallimenti: uno è la libertà dell'uomo, nell'ordine della vita; l'altro è la forza dell'abitudine, nell'ordine dell'estinzione e della morte.<sup>503</sup>

Grazie alla filosofia bergsoniana, abbiamo potuto renderci conto del pericolo di un'anima totalmente piena di abitudine e, lasciando spazio alla libertà, abbiamo potuto permettere alla "grande grazia", di cui ci parlava Madame Gervaise nel *Portico*<sup>504</sup>, di accadere. Come scrive Roe, «andando oltre i limiti intellettuali dell'abitudine uno può iniziare a espandere la comprensione dell'esistenza come partecipazione al costante rinnovamento della mobilità della durata»<sup>505</sup>. Allora è grazie all'accadere dell'imprevedibile speranza nell'avvenimento reale, immersa nella complessità di ciò che lo storicista pretende di esaurire con la sua riduzione, che l'uomo è esaltato nel suo essere libero e creatore, capace di abbracciare l'infinità di un mondo che gli viene

---

<sup>502</sup> E. Mounier, *Il pensiero di Charles Péguy*, p. 101.

<sup>503</sup> Ch. Péguy, *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, in OPC III, p. 1335; trad. it. p. 85.

<sup>504</sup> Cfr. Ch. Péguy, *Le Porche du mystère de la deuxième vertu*, in OPD, p. 636; trad. it. p. 167.

<sup>505</sup> G. H. Roe, *The Passion of Charles Péguy*, p. 176.

incontro, senza illudersi di esaurirlo con la sua conoscenza e di dominarlo con la sua forza.

## CONCLUSIONI

Ogni metafisica, o la metafisica, se la vogliamo chiamare sotto il suo nome generale, era essenzialmente un'impresa di ricerca, un'operazione di inchiesta, un viaggio di esplorazione del reale.<sup>506</sup>

Eccoci alle conclusioni del “viaggio di esplorazione” che ci ha condotti dalle secche di una “crisi inedita”<sup>507</sup> alle sorgenti eternamente zampillanti della speranza. Accompagnati dalla straordinaria vicenda umana e intellettuale di Péguy, abbiamo potuto esplorare i territori misteriosi dell'esistenza del mondo e dell'uomo. L'unità paradossale che segna l'opera di Péguy, attraverso tutti i suoi cambiamenti, è esattamente testimonianza di un continuo approfondimento nella ricerca di ciò che è reale; ed è proprio secondo questa sua intenzione che possiamo rileggerne le tappe fondamentali.

Siamo partiti dalla visione di una città che fosse «la meno imperfetta possibile delle città umane»<sup>508</sup>, cioè che fosse l'espressione la più trasparente possibile degli aspetti del reale nella loro essenza: parliamo della libertà e della solidarietà, ma anche del lavoro e del denaro. Di fronte alla degradazione della mistica dreyfusarda nella politica degli interessi parlamentari, Péguy non ha potuto tollerare il conformismo e la tirannia intellettuale del partito socialista, tanto da fondare un luogo di reale libertà come i «Cahiers de la quinzaine». Proprio dalle pagine dei «Cahiers» abbiamo evidenziato le gravi accuse rivolte al “partito intellettuale” da parte del nostro autore. Siamo così penetrati nella consapevolezza che Péguy matura del fatto che ciò che egli aveva sempre perseguito era radicato profondamente nell'avvenimento cristiano dell'incarnazione e nei suoi misteri. La poesia della speranza, dunque, si eleva non

---

<sup>506</sup> Ch. Péguy, *Brunetière*, in OPC II, p. 623.

<sup>507</sup> Cfr. Ch. Péguy, *L'Argent*, in OPC III, p. 799.

<sup>508</sup> Cfr. Ch. Péguy, *De la cité socialiste*, in OPC I, p. 38.

solo a partire dalla riabilitazione del contatto con la realtà dopo lo smascheramento delle false illusioni di un sapere onnisciente e di una volontà onnipotente, ma rappresenta l'espressione più coerente del desiderio radicale dell'uomo: «se la nozione di speranza è associata alla poesia di Péguy e alla sua professione di fede cristiana, essa percorre in realtà la sua opera intera: contro il disfattismo e la rinuncia, Péguy infonde la forza delle sue convinzioni, ma soprattutto la generosità senza falle di un pensiero e di una lingua che si riuniscono nella loro volontà di “fare popolo”»<sup>509</sup>.

“La filosofia del reale”<sup>510</sup> di Bergson ci ha permesso di entrare in contatto con lo “spettacolo immenso”<sup>511</sup> della realtà, che è sempre più grande di qualsiasi riduzione a cui l'abitudine lo riconduca. È proprio attraverso lo smontaggio del meccanismo deterministico e grazie al rispetto per la realtà («*Non fare scherzi* [...] è tutto ciò che chiamo rispetto»<sup>512</sup>), che l'uomo può accedere agli spazi infiniti dell'operare della “grazia”, che esaltano l'essenziale apertura dell'essere umano verso l'infinito. Seguendo la lezione di Bergson, Péguy riconosce l'infinita libertà che descrive la natura dell'uomo. Il cervello dell'uomo, infatti, è in grado di allestire un numero indefinito di possibilità d'azione tra cui scegliere, differendo così dalla limitatezza di quello animale: «ora, fra il limitato e l'illimitato c'è la stessa distanza che fra il chiuso e l'aperto. Non è una differenza di grado, ma di natura»<sup>513</sup>. In questa differenza di natura risiede un carattere essenziale dell'uomo: il suo essere libero.

Radicale è, dunque, anche la differenza fra la coscienza dell'animale, anche il più intelligente, e la coscienza umana. Infatti, la coscienza corrisponde esattamente al potere di scelta di cui dispone l'essere vivente; essa ha la stessa estensione della frangia di azione possibile che circonda l'azione reale: coscienza è sinonimo di invenzione e di libertà.<sup>514</sup>

---

<sup>509</sup> C. Daudin, *Préface a La pensée politique de Charles Péguy - Notre République*, p. 14.

<sup>510</sup> Cfr. Ch. Péguy, *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*, in OPC III, p. 1271.

<sup>511</sup> Cfr. Ch. Péguy, *Zangwill*, in OPC I, p. 1447.

<sup>512</sup> «*Non fare scherzi, procedervi dolcemente*: è tutta la nostra filosofia; è tutto ciò che chiamo rispetto. È tutto ciò che volevo dire, è tutto ciò che mi sto sforzando di dire, da stamattina, con il mio rispetto» (in Ch. Péguy, *Deuxième élégie XXX*, in OPC II, p. 959).

<sup>513</sup> H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, p. 252.

<sup>514</sup> *Ibidem*.

Ora, mentre nel pensiero ottimistico dell'autore de *L'evoluzione creatrice* la libertà umana si conserva da sé per la struttura biologica che determina l'essere umano, al contrario nell'opera di Péguy abbiamo visto elevarsi sensibilmente la consapevolezza del rischio di perdere questa libertà nelle ristrettezze di una visione sistematica; così come abbiamo assistito nella vita di Péguy al tentativo di resistere a una oppressione politica e intellettuale di cui egli temeva gli esiti disastrosi. Dunque, in conclusione del nostro percorso, possiamo rintracciare nella speranza, generata dal "singolare capovolgimento" per cui «dipende da noi che l'infinito non manchi del finito»<sup>515</sup>, il "principio metastorico"<sup>516</sup> capace di esprimere compiutamente l'infinita libertà dell'uomo, aprendola all'accadere della "grazia" e quindi alla riabilitazione del valore del presente.

È proprio qui che scopriamo la profonda attualità del pensiero di Péguy. Egli, partendo da una visione socialista, arriva alla denuncia della crisi intellettuale del mondo moderno e giunge infine alla speranza come virtù espressiva della libertà dell'uomo. La sua vicenda costituisce una provocazione, oggi più che mai pertinente, a riscoprire il valore incommensurabile del reale nel suo costante avvenimento («la realtà sbava e si muove»<sup>517</sup>). Ora, come allora, la forza del pensiero di Péguy impone ai suoi lettori di vigilare sulla libertà, sempre minacciata, non solo dalle coazioni sistemiche, ma anche dalle proprie inerzie. Come durante la rivoluzione industriale vissuta tra XIX e XX secolo, così all'inizio del terzo millennio l'umanità si trova incapace di interpretare le trasformazioni di cui è protagonista, con il rischio di vivere un'inconsapevole allontanamento da ciò che è più essenziale. È esattamente in questo sostegno contro la tentazione quotidiana di ridurre l'eccedenza del dato reale agli schemi di cui siamo artefici e vittime, che la voce viva di Péguy risuona in tutta la sua attualità profetica: «abbiamo associato il profetismo di Péguy alla sua "disperazione" di fronte al mondo moderno; sarebbe più giusto associarlo alla speranza, quella che aveva riposto nell'ideale socialista (profezia umana), che aveva finito per esaurirsi

---

<sup>515</sup> Ch. Péguy, *Le Porche du mystère de la deuxième vertu*, in OPD, p. 696; trad. it. p. 217.

<sup>516</sup> Cfr. H. U. von Balthasar, *Péguy*, p. 422.

<sup>517</sup> Ch. Péguy, *Par ce demi-clair matin*, in OPC II, p. 128.

nell'amarezza del fallimento, quella che aveva ritrovato più tardi e più bella giungendo alla fede cristiana e di cui sarebbe stato il più grande poeta (profezia divina)»<sup>518</sup>.

In questo lavoro abbiamo seguito Péguy nella difesa della libertà della persona contro qualsiasi possibile deriva conformistica, e perciò autoritaria («non amo nulla quanto la libertà»<sup>519</sup>); non ci potrebbe essere miglior modo di concluderlo, dunque, che citare quanto egli scrive sulla serietà della libertà nel monologo del Dio paterno de *Il Mistero dei santi Innocenti*: una delle pagine che fanno di Charles Péguy una voce insostituibile nell'«eterno concerto»<sup>520</sup> dei grandi scrittori.

E quante volte quando penano tanto nelle loro prove  
Ho voglia, sono tentato di metter loro la mano sotto la pancia  
Per sostenerli nella mia larga mano  
Come un padre che insegna a nuotare a suo figlio  
Nella corrente del fiume  
E che è diviso fra due sentimenti.  
Perché da una parte se lo sostiene sempre e se lo sostiene troppo  
Il bambino ci confiderà e non imparerà mai a nuotare.  
Ma anche se non lo sostiene bene al momento buono  
Quel bambino si troverà a bere.  
Così io quando insegno loro a nuotare nelle loro prove  
Anch'io sono diviso tra questi due sentimenti.  
Perché se li sostengo sempre e li sostengo troppo  
Non sapranno mai nuotare da sé.  
Ma se non li sostengo bene al momento giusto  
Quei ragazzi potrebbero forse bere.  
Questa è la difficoltà, ed è grande. [...]  
Tale è il mistero della libertà dell'uomo.  
Tale è il valore che noi diamo alla libertà dell'uomo.  
Perché io stesso sono libero, dice Dio, e ho creato l'uomo a mia immagine e  
somiglianza.  
Tale è il mistero, tale è il segreto, tale è il valore  
Di ogni libertà.  
Questa libertà di questa creatura è il più bel riflesso che ci sia nel mondo  
Della Libertà del Creatore. È per questo che noi vi diamo,  
Che noi vi poniamo un suo proprio valore.

---

<sup>518</sup> C. Riquier, *Après la fin des utopies, le temps des prophéties*, in «Esprit» n° 431, gennaio 2017, p. 84.

<sup>519</sup> Ch. Péguy, *L'Argent*, in OPC III, p. 821.

<sup>520</sup> Cfr. Ch. Péguy, *XI cahier dell'VIII serie*, in OPC II, p. 657-659.

Una salvezza che non fosse libera, che non fosse, che non venisse da un uomo libero non ci direbbe più nulla. Che sarebbe mai?

Che vorrebbe dire?

Che interesse presenterebbe una tale salvezza?

Una beatitudine da schiavi, una salvezza da schiavi, una beatitudine serva, in che cosa vorreste che m'interessasse? Può forse piacere essere amati da degli schiavi? [...]

Quando una volta si è provato ad essere amati liberamente, le sottomissioni non hanno più nessun gusto.

Quando si è provato ad essere amati da uomini liberi, il prosternarsi degli schiavi non vi dice più nulla.

Quando si è visto san Luigi in ginocchio, non si ha più voglia di vedere

Quegli schiavi d'Oriente prostrati a terra

Quanto son lunghi bocconi per terra. Essere amati liberamente,

Null'altro ha lo stesso peso, ha lo stesso valore.<sup>521</sup>

---

<sup>521</sup> Ch. Péguy, *Le Mystère des saints Innocents*, in OPD, pp. 815-817; trad. it. pp. 321-322.

## BIBLIOGRAFIA

### Opere di Charles Péguy

Da *Œuvres en prose complètes*, Vol. 1, a cura di R. Burac, Éditions Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), Paris 1987:

*De la cité socialiste*, su «La Revue socialiste», n° 152 del 15 agosto 1897.

*Revue des revues. Littérature et philosophie*, su «La Revue socialiste», n° 157 del 15 gennaio 1898.

*Lettre à Émile Zola*, su «L'Aurore», n° 97 di domenica 23 gennaio 1898.

*La Rentrée*, su «La Revue blanche», n° 131 del 15 novembre 1898.

*Pierre, Commencement d'une vie bourgeoise* [Postumo].

*La Crise et le Parti socialiste*, su «La Revue blanche», n° 147 del 15 luglio 1899.

*La Crise du parti socialiste et l'Affaire Dreyfus*, su «La Revue blanche», n° 149 del 15 agosto 1899.

*L'Affaire Dreyfus et la Crise du parti socialiste*, su «La Revue blanche», n° 151 del 15 settembre 1899.

*Lettre du Provincial*, I-1 del 5 gennaio 1900 [Indichiamo con il numero romano il numero di serie dei «Cahiers de la quinzaine» e con il numero arabo il numero del *cahier* su cui è comparso lo scritto di Péguy].

*De la grippe*, I-4 del 20 febbraio 1900.

*Encore de la grippe*, I-6 del 5 marzo 1900.

*Toujours de la grippe*, I-7 del 5 aprile 1900.

*Réponse brève à Jaurès*, I-11 del 4 luglio 1900.

*Pour ma maison*, II-3 del 21 dicembre 1900.

*Casse-cou*, II-7 del 2 marzo 1901.

[*La révolution sociale sera morale, ou elle ne sera pas*], II.10 del 4 aprile 1901.

*Compte rendu de congrès*, III-1 del 1 ottobre 1901.

*Personnalités*, III-12 del 5 aprile 1902.

*Pour la rentrée*, VI-2 del 11 ottobre 1904.

*Zangwill*, VI-3 del 25 ottobre 1904; trad. it. di G. Bruno, *Zangwill*, Casa Editrice Marietti, Genova 2015.

Da *Œuvres en prose complètes*, Vol. 2, a cura di R. Burac, Éditions Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), Paris 1988:

*Notre patrie*, VII-3 del 21 ottobre 1905.

*Courrier de Russie*, VII-5 del 19 novembre 1905.

*Par ce demi-clair matin* [Postumo]; trad. it. di A. Prontera, *Grazie a un semichiaro mattino ...*, Edizioni Milella, Lecce 2005.

[*Heureux les systématiques*] [Postumo]; trad. parziale it. di M. Forcina, *Lo spirito di sistema*, in *Lo spirito di sistema*, Edizioni Milella, Lecce 1988.

*De la situation faite à l'histoire et à la sociologie dans les temps modernes*, VIII-3 del 4 novembre 1906; trad. parziale it. di M. Forcina, *Situation...I*, in *Lo spirito di sistema*, Edizioni Milella, Lecce 1988.

*De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne*, VIII-5 del 2 dicembre 1906; trad. parziale it. di M. Forcina, *Situation...II*, in *Lo spirito di sistema*, Edizioni Milella, Lecce 1988.

[*Il ne faut pas dire*] [Postumo].

[*Brunetière*] [Postumo]; trad. parziale it. di M. Forcina, *Brunetière*, in *Lo spirito di sistema*, Edizioni Milella, Lecce 1988.

*Cahiers de la quinzaine*, VIII-11 del 3 febbraio 1907.

*De la situation au parti intellectuel dans le monde moderne devant les accidents de la gloire temporelle*, IX-1 del 6 ottobre 1907; trad. parziale it. di M. Forcina, *Situation...III*, in *Lo spirito di sistema*, Edizioni Milella, Lecce 1988.

[*Un poète l'a dit*] [Postumo].

*Deuxième élogie XXX contre les bûcherons de la même forêt* [Postumo].

*De la situation faite à l'histoire dans la philosophie générale du monde moderne* [Postumo].

*À nos amis, à nos abonnés*, X-13 del 20 giugno 1909.

[*Nous sommes des vaincus*] [Postumo].

Da *Œuvres en prose complètes*, Vol. 3, a cura di R. Burac, Éditions Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), Paris 1992:

*Notre jeunesse*, XI-12 del 17 luglio 1910; trad. it. di G. Rodano, *La nostra giovinezza*, Editori Riuniti, Roma 1993.

*Victor-Marie, comte Hugo*, XII-1 del 23 ottobre 1910.

«*Les Amis des Cahiers*», XII-2 del 20 novembre 1910.

*Un nouveau théologien, M. Fernand Laudet*, XIII-2 del 24 settembre 1911; trad. parziale it. di A. Tombolini, *Cristiano della comune specie*, Edizioni Cantagalli, Siena 2017.

[*Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle*] [Postumo]; trad. it. di C. Lardo, *Véronique, Dialogo della storia e dell'anima carnale*, Editrice Marietti, Genova-Milano 2013.

*L'Argent*, XIV-6 del 16 febbraio 1913; trad. it. di G. Rodano, *Il denaro*, Il Lavoro, Roma 1990.

*L'Argent suite*, XIV-9 del 27 aprile 1913.

*Clio, Dialogue de l'histoire et e l'âme païenne* [Postumo]; trad. it. di G. Antonelli e A. Prontera, *Clio, Dialogo della storia con l'anima pagana*, Edizioni Milella, Lecce 1994.

*Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*, XV-8 del 26 aprile 1914; trad. it. di C. Lardo, *Bergson e la filosofia bergsoniana*, Edizioni Studium, Roma 2012.

*Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne* [Postumo]; trad. it. di C. Lardo, *Cartesio e la filosofia cartesiana*, Edizioni Studium, Roma 2014.

Da *Œuvres poétiques et dramatiques*, a cura di C. Daudin, Éditions Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), Paris 2014:

*Jeanne d'Arc.*

*Le Mystère de la charité de Jeanne d'Arc.*

*Le Porche du mystère de la deuxième vertu.*

*Le Mystère des saints Innocents.*

Trad. it. di M. Cassola, *I Misteri*, Jaca Book, Milano 2001.

*Ève*; trad. it. di G. Vignini, *Eva*, Città armoniosa, Reggio Emilia 1991.

*Lettres et entretiens*, Éditions de Paris, Paris 1954.

*Corrispondenza Péguy-Jacques Maritain (1901-1910)*, trad. it. di B. Razzotti, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995.

### Opere di Henri Bergson

*Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889); trad. it. di F. Sossi, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002.

*Matière et mémoire* (1896); trad. it. di A. Pessina, *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*, Laterza, Roma-Bari 1996.

*Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France 1902 -1903*, PUF, Paris, 2016.

*L'évolution créatrice* (1907); trad. it. di M. Acerra, *L'evoluzione creatrice*, BUR, Milano 2016<sup>4</sup>.

*Conferenza di Madrid sulla personalità*, pronunciata all'Ateneo di Madrid il 6 maggio 1916, in C. Zanfi, *Le conferenze di Madrid di Henri Bergson*, «Dianoia», X (2005).

*L'énergie spirituelle* (1919), La Gaya Scienza, 2012 ([http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/old2/file/bergson\\_energie\\_spirituelle.pdf](http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/old2/file/bergson_energie_spirituelle.pdf)).

*La pensée et le mouvant* (1934); trad. it. di G. Perrotti, *Il pensiero e il movente*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2001.

*Mélanges*, PUF, Paris 1972.

*Correspondances*, PUF, Paris 2002.

*Écrits philosophiques*, PUF, Paris 2011.

### Opere su Charles Péguy

AA. VV., *Pensée de Péguy*, a cura di B. Chantre, C. Riquier e F. Worms, Desclée de Brouwer, Paris 2015.

AA. VV., *La pensée politique de Charles Péguy - Notre République*, a cura di Ch. Coutel e E. Thiers, Éditions Privat, Toulouse 2016.

AA. VV., *Les cahiers du Cerf - Charles Péguy*, a cura di C. Riquier, Les Éditions du Cerf, Paris 2014.

- H. U. von Balthasar, *Péguy*, in *Gloria*, vol. III: *Stili laicali*, trad. it. di G. Sommovilla, Jaca Book, Milano 1971.
- F. Bédarida, *Histoire et mémoire chez Péguy*, in «Vingtième Siècle. Revue d'histoire», n° 73, 2002.
- R. Burac, *Charles Péguy, la révolution et la grâce*, Éditions Robert Laffont, Paris 1994.
- «Cahiers de l'Amitié Charles Péguy», n° 92, octobre-décembre 2000.
- B. Chantre, *Péguy point final*, Éditions du Félin, Paris 2014.
- P. Colognesi, *La fede che preferisco è la speranza*, Rizzoli, Milano 2012.
- H. De Lubac, J. Bastaire, *Claudél e Péguy*, trad. it. di M. Marzioli, Marcianum Press, Venezia 2013.
- J.-N. Dumont, *Péguy, l'axe de détresse*, Éditions Michalon, Paris 2005.
- P. Duployé, *La religion de Péguy*, Klincksieck, Paris 1965.
- «Europe», n° 1024-1025, agosto-settembre 2014.
- N. Faguer, *Un constant approfondissement du cœur*, Lit Verlag, Berlin 2013.
- «Feuillets mensuels de l'Amitié Charles Péguy», n° 10, marzo 1950; n° 11, aprile 1950; n° 60, agosto 1957.
- A. Finkielkraut, *L'incontemporaneo*, trad. it. di S. Levi, Lindau, Torino 2012.
- Ph. Grosos, *Péguy philosophe*, Éditions de la Transparence, Chatou 2005.
- J. Julliard, *L'argent, dieu et le diable: face au monde moderne avec Péguy, Bernanos, Claudél*, Éditions Flammarion, Paris 2008.
- D. Le Guay, *Les héritiers Péguy*, Bayard, Monterouge Cedex 2014.
- G. Leroy, *Péguy l'inclassable*, Armand Colin, Paris 2014.
- P. Lia, *L'incanto della speranza*, Jaca Book, Milano 1997.
- S. Malka (a cura di), *Dictionnaire Charles Péguy*, Éditions Albin Michel, Paris 2018.
- A. Martin (a cura di), *Bergson et Péguy. Le dossier Bergson-Péguy*, PUF (coll. «Les études bergsoniennes, 8»), Paris 1968.
- E. Mounier, *Il pensiero di Charles Péguy*, trad. it. di M. Campiti, ed. Ecumenica, Bari 1987
- C. Riquier, *Philosophie de Péguy ou les mémoires d'un imbécile*, PUF, Paris 2017.

C. Riquier, *Après la fin des utopies, le temps des prophéties*, in «Esprit» n° 431, gennaio 2017.

A. Robinet, *Péguy entre Jaurès Bergson et l'Eglise*, Seghers, Paris 1968

G. H. Roe, *The Passion of Charles Péguy*, Oxford University Press, Oxford 2014.

#### Altre opere

F. Azouvi, *La Gloire de Bergson*, Gallimard, Paris 2007.

A. Civita, *La filosofia del vissuto*, Edizioni UNICOPLI, Milano 1982.

P. Claudel, *Œuvres en prose*, Éditions Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), Paris 1965.

G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, trad. it. di P. A. Rovatti e D. Borca, Einaudi, Torino 2001.

R. Maritain, *I grandi amici*, trad. it. di I. S. De Zolt, Vita e Pensiero, Milano 1955.

B. Pascal, *Pensieri*, trad. it. di A. Bausola e R. Tapella, Bompiani, Milano 2000.

A. Pessina, *Introduzione a Bergson*, Laterza, Bari 2010<sup>8</sup>.

E. Renan, *L'Avenir de la science*, Flammarion, Paris 1995.

C. Riquier, *Archéologie de Bergson*, PUF, Paris 2009.

C. Riquier, *Bergson et le problème de la personnalité: la personne dans tous ses états*, in «Les Études philosophiques», aprile 2007, PUF.

M. Vaughan, *Henri Bergson's "Creative evolution"*, in «Substance», n° 3, vol. 36 2007, The Johns Hopkins University Press.

F. Worms, *Le vocabulaire de Bergson*, Ellipses Édition, Paris 2000.