

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN
INSTITUTO DE TEOLOGÍA



CHARLES PÉGUY Y SU LECTURA DE BERGSON

Por

JOSÉ ANTONIO HAMEAU DAVANZO

MEMORIA PRESENTADA AL INSTITUTO DE TEOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD
CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN, PARA OPTAR AL GRADO
ACADÉMICO DE LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PROFESOR GUÍA: DR. AGOSTINO MOLTENI

CONCEPCIÓN, CHILE

SEPTIEMBRE 2020

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, quisiera agradecer a mi profesor guía, el Dr. Agostino Molteni, por toda la paciencia, el apoyo y la preocupación con la que me orientó durante todo el proceso de confección de esta tesis. Asimismo, quisiera expresar mi gratitud hacia el profesor Dr. David Solís por la atención y buena disposición a lo largo de toda la carrera. Finalmente, me gustaría agradecer también a los amigos que me acompañaron a lo largo de estos cinco años de estudio, especialmente a Jorge Ceballos y Pilar Moreno.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
-------------------	---

PREMISAS

1. Vida de Péguy.....	3
2. El contexto filosófico del tiempo de Bergson-Péguy.....	6
3. Péguy filósofo.....	8
4. Péguy y Bergson: historia de una filiación.....	12
5. La “lectura” en Péguy.....	18

I.

EL APORTE DEL MÉTODO BERGSONIANO

1. Descartes: el método contra el desorden.....	24
2. Bergson: el método contra lo ya-hecho.....	27
3. La batalla: contra los intelectuales sistemáticos.....	38

II.

EL ACONTECIMIENTO DEL SER

1. Péguy con Bergson vs. la ontología griega y la neoescolástica.....	43
---	----

2. El tiempo: el acontecimiento libre del presente.....	49
3. El ser: <i>se faisant, durée</i>	60
4. El ser, un acontecimiento imprevisto e imprevisible.....	64

III.

EL ACONTECIMIENTO DEL PENSAMIENTO

1. El pensamiento moderno: mentalidad de pensionista.....	67
2. El método del re-conocimiento.....	76
3. El re-conocimiento del ser desde una raza de pensamiento.....	79
4. Memoria y crónica vs. historicismo.....	83
5. Una metafísica y una moral flexible.....	86
6. Conocer en comunión.....	89
Conclusión.....	93

APÉNDICE

Aportes de Péguy (Bergson) al pensamiento actual.....	97
---	----

BIBLIOGRAFIA.....	107
-------------------	-----

INTRODUCCIÓN

El propósito de nuestra investigación es exponer los núcleos del pensamiento de Charles Péguy en los cuales retoma la lección de Bergson.

Después de algunas premisas necesarias, mostraremos los núcleos para comprender lo que sigue, los núcleos de la lectura que Péguy hace de Bergson. En primer lugar, mostraremos por qué le interesó a Péguy la cuestión del método bergsoniano. En segundo lugar, señalaremos la retoma que Péguy hace del pensamiento de Bergson acerca del acontecimiento del ser. En tercer lugar, señalaremos en qué sentido Péguy retoma de Bergson la lección acerca del acontecimiento del pensamiento. De estos tres núcleos nos interesa mostrar cómo Péguy prolonga y corona el pensamiento de su maestro. Terminaremos con una conclusión y algunas aperturas sobre los posibles aportes que la lectura que Péguy hace de Bergson puede contribuir a modificar y ensanchar el pensamiento filosófico, moral, económico-cívico de nuestro tiempo.

El método utilizado para llevar a cabo nuestra investigación ha sido el de tratar de entrar en el modo en que Péguy ha reflexionado sobre el pensamiento de Bergson y cómo lo ha prolongado-coronado. Es en este sentido que hemos leído los textos de Péguy donde se muestra su lectura del pensamiento de Bergson.

Como fuentes principales hemos utilizado las obras de Péguy traducidas al castellano y, como fuentes secundarias, los estudios que hemos encontrado sobre la relación Péguy-Bergson.

PREMISAS

1. Vida de Péguy

En Péguy su obra y vida se entrecruzan continuamente, en él “no solo no hay cambio alguno, sino que las actitudes adquiridas reciben con el discurrir del tiempo una nueva juventud” (Bastaire 1979, 178).

Charles Pierre Péguy nace el 7 de enero de 1873 en la ciudad de Orléans, en la llanura de la Beauce. Es hijo único de Désire Péguy y de Cecile Queré. El padre es carpintero y morirá en noviembre del mismo año por las heridas sufridas durante la guerra contra los prusianos. Su madre es remendadora de sillas, dato que parece de poca importancia y que, sin embargo, tendrá sus frutos en el pensamiento de Péguy. En su obra *L'Argent (El dinero)*, recordará su infancia donde veía el culto por el trabajo bien hecho: “He visto por toda mi infancia reconstruir sillas exactamente con el mismo espíritu y el mismo corazón y la misma mano con que aquel mismo pueblo había construido sus catedrales” (Péguy 2008, 31)¹. Su pensamiento será, como veremos, un trabajo bien hecho, exacto, justo, que se ajusta a lo real.

Entre los años 1879 y 1884 asistirá al colegio básico y a la escuela secundaria donde recibirá una buena educación laica y, en su parroquia, la católica. Hay que notar que, en 1891, Péguy se aleja del cristianismo clerical de los cristianos de su tiempo. En 1894 Péguy entra a la Universidad, donde encuentra a Bergson. En 1895 se adhiere

¹ Traducción nuestra.

públicamente al Partido Socialista y escribirá: “Esta conversión [al socialismo] es el más grande acontecimiento de mi vida moral” (citado en: Molteni 2000, 22). Además, como socialista, combatirá en defensa de Dreyfus en este famoso affaire. Ese mismo año, Péguy pide un año de suspensión de la universidad: es una excusa para escribir sobre Juana de Arco, figura paradigmática para Péguy de un socialismo que quiere la salvación universal.

En 1897, Péguy se casa civilmente con Charlotte Françoise Baudouin, socialista, hermana de su querido amigo Marcel, fallecido trágicamente. En noviembre deja la universidad, pero obtiene el permiso de seguir como oyente los cursos de Bergson². Ese mismo año publica con el seudónimo de Pierre Baudouin su primera obra, *Marcel, primer diálogo de la ciudad armoniosa*. En el año 1900, frente a la determinación de los socialistas de autorizar solo la publicación de revistas homologadas al poder central del partido, Péguy decide iniciar la publicación de sus *Cahiers de la Quinzaine* (Cuadernos de la Quincena) que editará por trece años, cada dos semanas³.

Años más tarde, en 1908, luego de inagotables trabajos, de graves dificultades económicas para mantener a su familia y de una grave enfermedad al hígado, anuncia a su fiel amigo Joseph Lotte su nuevo encuentro con la fe cristiana. Para él este nuevo encuentro con la fe es una “coronación” de todo lo que había vivido y pensado antes

² Como dato curioso, Péguy le ofrece a su futura esposa como regalo de compromiso, no una joya, sino el libro de Bergson, *Materia y memoria*. (Péguy 2007, prologo XIV).

³ Publicará 228 textos en los primeros diez años.

y, por eso, no necesita renegar nada de su pasado. Como escribe Daniel-Rops, Péguy “no se desmiente, no se convierte, vuelve a sí mismo” (1946, 49).

Con su reencuentro con la fe católica, Péguy inicia sus producciones más conocidas. En 1909 escribe (aunque sin publicarlo) *Diálogo de la historia y del alma carnal*, una dura crítica contra los intelectuales clericales católicos que él considera los únicos responsables de la descristianización del mundo moderno. En 1910, publica *El misterio de la caridad de Juana de Arco*, primer testimonio y documento público de su reencuentro con la fe que recibirá duros ataques, especialmente por parte de Maritain. Ese mismo año publica *Nuestra juventud*, en donde muestra que su nuevo encuentro con la gracia cristiana no significa ninguna negación de su pasado republicano y socialista. En 1911 publica *El pórtico del misterio de la segunda virtud* (1911) en donde hablará de la virtud teologal de la esperanza y en 1912 publica *El misterio de los Santos Inocentes* y escribe sin publicar *Clío Diálogo de la historia y el alma pagana*. Finalmente, en 1914 elabora dos importantes ensayos de los cuales publica solo *Nota sobre Bergson y la filosofía bergsoniana*. Quedará inconclusa su *Nota conjunta sobre Descartes y la filosofía cartesiana* por el llamado que recibe Péguy a entrar en la Primera Guerra Mundial. En estas dos obras Péguy defenderá a Bergson, su antiguo maestro, que había sido censurado por el Index eclesiástico en el mismo año.

El 5 de septiembre de 1914 muere en el frente de batalla a causa de una bala en la cabeza en el primer día de la batalla de la Marna.

2. El contexto filosófico-teológico del tiempo de Bergson-Péguy

En el contexto filosófico-teológico del tiempo de Bergson y Péguy, se puede decir que dominan tres corrientes de pensamiento que tendrán gran influencia en Europa y en Francia: el positivismo, la neoescolástica y el kantismo.

El positivismo es una corriente compleja de pensamiento que dominó gran parte de la cultura europea en sus manifestaciones filosóficas, políticas, pedagógicas, historiográficas y literarias, en un periodo que cubre aproximadamente desde 1840 hasta llegar casi al inicio de la primera guerra mundial. Se caracteriza por algunos rasgos fundamentales: el primado de la ciencia y del método de las ciencias naturales, método que no solo se aplica al estudio de la naturaleza, sino también al estudio de la sociedad, a través de la sociología. En el positivismo no solo se afirma la primacía del método científico, único instrumento cognoscitivo, sino que se exalta la ciencia como el único medio en condiciones de solucionar los problemas humanos y sociales (cf. Reale-Antiseri 1988, 272).

Es importante destacar las consecuencias que tendrá el auge del positivismo para la metodología histórica. A fines del siglo XIX, el método que la gran mayoría de los historiadores utiliza es el método “historicista”, método que se basaba en el análisis crítico de los documentos. Este tipo de historicismo será el blanco de los ataques de Péguy y tiene uno de sus máximos exponentes en Francia en Hippolyte Taine, quien afirmará que para poder conocer algo del pasado se debía agotar la totalidad de las fuentes a través de infinitos puntos de vista, aproximaciones, perspectivas.

La segunda corriente de pensamiento que tiene una gran influencia en Francia en el tiempo de Péguy es la Neoescolástica en que destaca la figura de Jacques Maritain⁴. Los pensadores neoescolásticos se mostraron contrarios

al racionalismo de origen ilustrado, al inmanentismo idealista y al materialismo positivista; se opusieron al aspecto cada vez más inquietante que en su opinión asumía el liberalismo político y, por lo tanto, al laicismo y a la secularización; trataron, en suma, de contener aquellas corrientes culturales europeas que se mostraban cada vez más contrarias al dato revelado y a la teología cristiana (Reale-Antiseri 1988, 675).

Para la neoescolástica, en primer lugar, la posibilidad de una verdadera teología y filosofía católica consiste solo en un retorno a la tradición de la Iglesia, sobre todo a la del siglo XIII. En segundo lugar, subraya que la filosofía es *ancilla theologiae*, “sierva de la teología”, es decir subordinada al Magisterio de la Iglesia lo que le permite ser una *philosophia perennis*. En tercer lugar, se caracteriza por un desprecio por la filosofía moderna considerada como una herencia del protestantismo.

Finalmente, es importante mencionar que la de Péguy era una época en donde, como escribía Bergson, “el criticismo de Kant y el dogmatismo de sus sucesores se admitían generalmente, si no como conclusión, al menos como punto de partida de la especulación filosófica” (1956, 9).

⁴ Maritain será amigo de Péguy y lo ayudará en los “Cuadernos de Quincena”. Luego del reencuentro con la fe, la condición de concubinato (hasta donde sé solamente no estaba casado por la Iglesia, pero estaba casado) de Péguy será reprochada duramente por Maritain y de allí se produciría el distanciamiento entre los dos.

3. Péguy filósofo

Generalmente, al hablar de Péguy, se re-conoce en su persona a un gran poeta y ensayista, pero se olvida que era filósofo, es decir, un pensador serio y riguroso, “capacitado en los métodos que esta disciplina exige” (Bastaire 1979, 74).

Hay que notar que cuando muy joven, en 1891, muestra un inicial desinterés hacia la filosofía, así como era explicada en el colegio. Por eso escribe a Camille Bidault, su amigo de Orleans:

La filosofía es algo triste. Tengo la íntima convicción de que el padre Taupé me enseña un montón de cosas de las cuales él no cree ni una palabra. Pero yo le devuelvo la misma moneda y tampoco creo en nada. Lo que se llama filosofía es un conjunto desecante, descorazonador, deprimente, enervante, analítico y antiartístico de doctrinas sin grandeza. La filosofía tiene todos los inconvenientes de las ciencias sin tener sus ventajas. Quiero decir que carece a la vez de poesía y de exactitud. En filosofía solo las doctrinas absurdas son irrefutables: el fatalismo, el idealismo, el escepticismo son, cada uno desde un punto de vista particular, indestructibles. Por el contrario, las doctrinas algo convenientes, algo alentadoras, no se tienen en pie. Afortunadamente, querido, como tengo fe en un montón de cosas, me paso perfectamente sin la filosofía. ¿Dónde estaríamos si hiciera falta atenerse a ella para amar las cosas buenas y bellas? Lo mejor es creer sin pruebas y actuar, en lugar de soñar y filosofar (Péguy 2007, VIII).

Sin embargo, Péguy se tomó con gran seriedad su formación intelectual, especialmente en filosofía, ya que quería ser “competente en el tema” (Bastaire 1979, 74). Por otro lado, Péguy reconoce que el pensamiento “está en grave peligro (...) y a menudo se

pregunta si todo no está ya perdido” (1946, 52) a causa de los sistemas estériles que instalaban los intelectuales en las cátedras universitarias.

Hay que destacar, como menciona Bastaire, que Péguy “preparó cátedra de filosofía, y pensaba presentar en la Sorbona una tesis de doctorado en filosofía, bajo la dirección de Gabriel Séailles, con el título: “El lugar concedido a la historia en la filosofía general del mundo moderno” (1979, 74). Tesis que nunca presentó.

Péguy reconoce la grandeza de la filosofía antigua, sobre todo del estoicismo que, para él, estaba encargado de dar “lo máximo de la grandeza antigua” (1946, 163) y que es el único pensamiento comparable con el cristianismo:

El estoicismo es lo único digno en todo el mundo antiguo. Lo único que podía presentar sus productos y compararlos. Lo único que había podido dar y de donde solamente había podido fructificar aquello que en el registro antiguo correspondía a lo que son, en el registro cristiano, los santos y los mártires: los héroes y quizá debamos decir también los mártires (Péguy 1946, 162).

Por ello, Péguy aprecia también el pensamiento de Blaise Pascal que

vio perfectamente que el estoicismo era el encargado de producir ese algo sagrado, de dar lo único que podía corresponder al santo y al mártir, lo único que podía anunciar laicamente y figurar en lo temporal, el santo y el mártir: el héroe y quizá el mártir (1946, 163).

Mientras resalta el método de Platón (cf. Péguy 1946, 339), por otro lado, Péguy criticará a Aristóteles y Kant. La crítica a Aristóteles, como veremos, se debe a que es un pensador que ha organizado el pensamiento en un sistema rígido que Péguy llamará “moderno”. En cuanto a Kant, la crítica de Péguy se debe a que ve en la filosofía kantiana una filosofía que busca conocer independientemente de la experiencia, es

decir, conocer antes del acontecimiento, anticiparse al acontecimiento, a la realidad. Kant presenta, según Péguy, una filosofía que “carecía demasiado de ese algo que se necesita, de ese algo temporal [realidad], de una vida y de esa fortuna y de esa gracia que consiste en ser desdichado de cierta manera inexpiable” (Péguy 1946, 49). En este sentido, para Péguy, Kant intentaba presentar un sistema de pensamiento perfecto, que no dejaría espacio para los imprevistos, para las novedades, es decir, intentaba construir un conocimiento que podríamos denominar del pre-acontecimiento, es decir, un conocimiento sistemático, mecanizado, en donde todo estaría ya predeterminado. Por esta razón la filosofía kantiana no es interesante para Péguy, ya que, para él, “precisamente las grandes cosas del mundo no han sido cosas muy bien hechas. Que los grandes éxitos [en filosofía] nunca coronaron los perfectos mecanismos. Que los éxitos memorables nunca correspondieron a las cerrajerías impecables” (Péguy 1946, 49).

Esto significa que a Péguy jamás le interesaron las filosofías que “pronuncian juicios definitivos, ni que establecen una verdad definitiva” (Péguy 1946, 336), ni tampoco las que quieren “tener la razón, y más aún, razón contra alguien” (Péguy 1946, 337), ya que, para él, “la filosofía no obedece ni manda, sino que busca simpatizar” (1956, 135), es decir, busca una amistad del pensamiento compuesto. Por esta razón, Péguy sostiene que las grandes filosofías no son “las que se presentan invencibles en sus razonamientos, no son ni siquiera las que han vencido alguna vez” (Péguy 1946, 336), sino las que presentan métodos para re-conocer lo real, las que hablan sobre todo de “cierta fidelidad a la realidad” (Péguy 1946, 337).

Para él, la decadencia de la filosofía moderna se debe a que ha intentado entregar sistemas perfectos, rígidos, “filosofías que no ofrecen brechas” (Péguy 1946,

329), que no tienen faltas, que quieren explicar toda la realidad, en esto imitando a las ciencias que “cuanto más se llenan de realidad, más la menosprecian [a lo real]” (citado en: Bastaire 1979, 80). Por esto, Péguy critica a todos aquellos pensadores modernos (filósofos, historiadores, escritores, teólogos, etc.) que

por la estúpida vanidad de imitar la ciencia, toman todas las aproximaciones, todos los acercamientos que los sabios se han visto forzados para circunvalar la realidad puesto que no estaban dentro de la misma. Esos monos imitadores (...) se echan a cuestras todas esas escalas y todos esos micrómetros y, saliendo de su casa, trasladándose de casa, sin intención de volver, se van a la casa de enfrente o, dentro de lo posible, a una casa mucho más alejada, a la casa más alejada, para ver si no habría allí, en esa casa, la más alejada, una especie de tragaluz, un rincón perdido, que diese, aunque desde muy lejos, sobre su casa (...) desde donde pudiese quizá, manejando muchos instrumentos, y haciendo después muchos cálculos, ver, entrever un poco de lo que estuviera ocurriendo en su casa (citado en: Bastaire 1979, 80).

Al contrario, Péguy sostiene que las grandes filosofías no son las que intentan abarcar todos los puntos de vista, las que intentan explicar toda la realidad bajo un sistema de pensamiento, sino más bien son “las que se recuestan a la vez en todas las posiciones y en todos los campos de batalla, son tan solo aquellas que cierto día combatieron en aquel rincón del bosque” (1946, 337).

Cabe destacar que la filosofía de Péguy no estará hecha de formulaciones abstractas, sino que es su mismo pensamiento con el que vive su vida. Esta era, como admite de sí mismo, la “gran exactitud y justicia y fidelidad [de su] genio filosófico” (Péguy 1946, 122). Por esta razón le interesan las filosofías que se con-forman con la

realidad, porque, para él, “el verdadero filósofo bien sabe que no está frente a su adversario, sino junto a su adversario y a los demás, frente a una realidad cada vez más grande y misteriosa” (Péguy 1946, 330).

Como vamos a mostrar, de la filosofía moderna solo Descartes y su querido maestro Henri Bergson, tendrán influencia en él. Si Descartes será, para él, “en la historia del pensamiento, aquel caballero francés que echó andar con tan buen paso” (Péguy 1946, 41), Bergson será el hombre que rompió las cadenas de “la servidumbre y la muerte intelectual y moderna” (Péguy 1946, 227). Sin embargo, Péguy discutirá y reflexionará sobre filósofos modernos como Leibniz, Kant, Comte, Renan y, de ellos, “no habla simplemente de memoria. Es uno del oficio. Los ha estudiado en clase” (Bastaire 1979, 74).

4. Péguy y Bergson: historia de una filiación

Bergson (1859-1941) tiene una influencia decisiva en el pensamiento de Péguy que llegará a decir de sí mismo que “después de Bergson, y casi me atrevería a decir con Bergson, [soy] el único bergsonianos que sabe también de qué se trata [cuando se habla de Bergson]” (Péguy 1946, 45). Afirma que fue alumno de Bergson y “más que alumno” (Péguy 1946, 45), ya que siempre tuvo hacia él una “verdadera fidelidad filial” (Péguy 1946, 45), fruto de una relación “innegable y profunda, dinámica” (Prontera 1988, 87) con su querido maestro.

Péguy se interesará solo por las primeras tres obras de Bergson: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, *Materia y memoria* e *Introducción a la*

Metafísica, las cuales, según Daniel-Rops, “sentaran las bases de su pensamiento” (1946, 39). En ellas encuentra un método adecuado para reconocer lo real, para desacostumbrar el pensamiento que se había deslizado por la pendiente de lo “ya hecho” gracias a la herencia de la filosofía griega. Con la publicación, en 1907, de *La evolución creadora*, Péguy se disociará del pensamiento de Bergson por considerarla una obra en que se presenta un sistema de pensamiento, en que, según sus palabras, “hay partes que son lamentablemente solo verdaderas”, pero que no son reales, ya que no son crónicas de lo real que acontece, terminando siendo una obra “infectada por el virus de la modernidad” (Robinet 1968, 183; 212-213).

Como hemos señalado, en 1894, cuando tenía veintiún años, Péguy ingresa a la Escuela Normal Superior. Bergson, que ya había ganado fama con la publicación de su *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1888), ese mismo año será nombrado conferencista de esta misma Escuela. Sobre este primer encuentro, Péguy dirá:

Nosotros asistimos a las conferencias (...) Habíamos leído los dos libros del Sr. Henri Bergson. Feliz de que finalmente fue nombrado profesor en la Escuela, feliz de finalmente tener esta impresión personal que nada puede reemplazar, escuchamos todo lo que dijo. Habló a lo largo de toda la conferencia, perfecta, segura, incansablemente, con una infatigable y fina exactitud, con una apariencia de debilidad incesantemente desmentida, con tenacidad audaz, nueva y profunda que le era propia, sin negligencia y sin ningún tipo de afectación. Componer y proponer, pero nunca difundir una idea, fue capital y fue profundamente revolucionario (citado en: Henry 1948, 12)⁵.

⁵ Traducción nuestra.

El pensamiento de Bergson tendrá un gran impacto en Péguy, ya que como sostiene Prontera,

su esperanza de liberación, su reacción campesina espontánea del valle del Loira, la defensa celosa de su propia libertad interior, lo hicieron sentirse incómodo en un ambiente racionalista o determinista desde el cual Bergson se estableció para liberarlo. Esto lo llevó a construir un pensamiento filosófico basado en el de Bergson, una psicología religiosa que, muchos años antes de la famosa distinción entre religión cerrada y religión abierta, le hizo considerar la amistad como alimento, apoyo, punto de referencia profundo (1988, 32).

La filosofía de Bergson es para él una “filosofía de lo real” (Péguy 1946, 339). Y su pensamiento plasmado en sus primeros tres libros es “un esfuerzo para dirigir la razón hacia la posesión de la realidad” (Péguy 1946, 342). Por eso, incluso, después de disociarse del pensamiento de su maestro por la publicación de *La evolución creadora*, para Péguy, Bergson seguirá siendo su maestro que había operado, en el orden del pensamiento, la misma revolución que Péguy quería promover en el orden social y político. El propio Bergson se verá obligado a reconocer: “Péguy ha conocido mi pensamiento esencial de modo que aún no lo he expresado, como me gustaría expresarlo”(citado en: Prontera 1988, 32).

En cualquier caso, Péguy no se limitó solo a retomar la tesis de su maestro. Cumplió lo que quería Bergson, que cada uno no debería limitarse a “tomar ideas preexistentes para fundirlas en una síntesis superior o para combinarlas con una idea nueva” (Bergson 1956, 125), sino que le dio un estilo propio, le dio un “movimiento de descenso hacia situaciones concretas, encontrando extensiones y aplicaciones inesperadas”(Prontera 1988, 32). Todo esto sin distorsionar el pensamiento

bergsoniano y gracias a su capacidad para "captar las imágenes mediadoras que nos ofrecen muchos aspectos complementarios" (Prontera 1988, 32), esto le permitió seguir teniendo una fidelidad filial tanto al encuentro con el pensamiento de Bergson como a la coronación del pensamiento de su maestro.

El encuentro de Péguy con el pensamiento de Bergson y los beneficios que esta relación produjo será decisiva para Péguy. El método bergsoniano había destrabado a la razón de seguir siendo una razón idealista, anestesiada con "verdades eternas", estáticas, que nunca acontecían en la realidad, ideas "ya hechas". Por eso, Bergson había reintroducido, para Péguy, la libertad en el mundo, había sido el hombre que "había arrancado a Francia de la servidumbre intelectual alemana (...) que había reintroducido la vida espiritual en el mundo" (Péguy 1946, 108).

Hay que notar que Péguy sabe muy bien que la filosofía bergsoniana encontraba enemigos, pues no podía ser asimilada ni entendida por los que Péguy llamaba los "intelectuales del conocimiento" quienes atacarían duramente a su maestro acusando su filosofía de ir contra la razón, contra el conocimiento, calificándola de una filosofía "patética" por tratarse de una filosofía del movimiento, una filosofía que buscaba poner el pensamiento nuevamente en movimiento. Cabe destacar que, frente a estas acusaciones, Bergson se había defendido contrastando su filosofía del movimiento a la filosofía que habían instaurado los intelectuales sistemáticos y que tenía como punto de partida la inmovilidad. Contratacando, escribirá:

¡Como si la oscuridad no proviniese únicamente de que se ha supuesto la inmovilidad más clara que la movilidad, la detención anterior al movimiento; ¡Como si el misterio no radicase en que se pretende ir de las detenciones al movimiento por vía de composición, lo que es imposible, siendo

tan fácil pasar del movimiento a la lentitud y a la inmovilidad; (Bergson 1956, 57).

Como hemos señalado, Péguy en sus dos *Notas* escritas en 1914 defenderá a Bergson y criticará severamente a los intelectuales que lo habían atacado. En la *Nota sobre Descartes y la filosofía cartesiana*, Péguy que se autodefine “el único bergsoniano [junto con Bergson]” (1946, 45), narra una conversación con su amigo y filósofo Julien Benda que había reprochado a la filosofía de Bergson de menospreciar a la razón calificándola de filosofía “patética”, puesto que “oponía lo patético o el patetismo a la lógica, o a la matemática, o a lo científico, o a lo racional, o a la prudencia” (Bastaire 1979, 189). A esto Péguy responderá:

El bergsonismo no fue nunca ni un irracionalismo ni un antirracionalismo. Ha sido un nuevo racionalismo y las groseras metafísicas que éste desligó (metafísicas materiales, metafísicas médico-legales, metafísicas neuro-fisiológicas, metafísicas sociológicas y tantas otras), verdaderos endurecimientos, esclerosis, rigideces y anquilosis, fueron, literalmente, amortiguamientos de la razón (Péguy 1946, 342).

La batalla de Bergson, según Péguy, había sido contra los “intelectuales de la felicidad”, contra los intelectuales que pensaban con ideas “ya hechas”, ya que la filosofía bergsoniana había denunciado el intelectualismo universal, es decir, la pereza universal consistente en servirse de lo “ya hecho”. Este intelectualismo universal no daba espacio para el acontecimiento, sino que entregaba sistemas rígidos de pensamiento, pauteados, mecanizados, que intentaban esclavizar la realidad o, mejor dicho, enfrascarla, etiquetarla y prostituirla, vendiendo solo una realidad mutilada.

Esto, para Péguy, era el crimen del pensamiento moderno, era el veneno que había infectado el pensamiento:

Una idea mala, ya hecha, preconcebida, es mucho más perniciosa por ya hecha, preconcebida, que por mala; una idea falsa ya hecha, preconcebida, es muchísimo más falsa por ya hecha y preconcebida que por falsa (Péguy 1946, 77).

De hecho, para Péguy la gran tragedia del mundo moderno consistía en evadirse de la fecundidad, de la libertad, de la vida, de haber infectado el pensamiento, invitándolo a escapar del presente fecundo, lleno de vida, para situarlo en un falso presente, mecánico, en donde no quedaba espacio para la novedad, en donde solo había un presente acostumbrado. Se entregó un pensamiento “ya hecho” para la servidumbre y la muerte intelectual, en definitiva, un sistema y un “mecanismo de la anticipación del presente” (Péguy 1946, 227). Este es el gran pecado de la modernidad. Péguy afirmará:

Hay intelectuales por todas partes y hay intelectuales de todo. Es decir: hay una inmensa turba de hombres que sienten con sentimientos ya hechos, en la misma proporción en que hay una inmensa turba de hombres que piensan con ideas ya hechas, y en la misma proporción en que hay una inmensa turba de hombres que quieren con deseos ya hechos, en la misma proporción en que hay una inmensa turba de pintores que dibujan con trazos ya hechos (Péguy 1946, 313-314).

Puesto que “la revolución bergsoniana” había roto, “la infecundidad, la servidumbre y la muerte intelectual y moderna” (Péguy 1946, 227), Péguy nunca abandonará las lecciones de su maestro. Como ya hemos señalado Péguy siempre se consideró “hijo” de Bergson y no un simple alumno, ya que como él mismo dirá

el alumno no hace más que repetir y decir, no la misma resonancia, ni siquiera un eco, sino un miserable calco del pensamiento del maestro. Cuando el alumno no

es más que alumno, aun cuando sea el más grande de los alumnos, no cuenta jamás para nadie (...) Un alumno no empieza a contar hasta que introduce él mismo una resonancia nueva, es decir, en la medida en que no es un alumno. No es que no se tenga el derecho de descender de otra filosofía y de otro filósofo. Pero se debe descender por las vías naturales de la filiación y no por las vías escolares del alumnado (citado en: Mounier 1993, 43-44).

Si Péguy siempre se consideró “hijo” de Bergson, este por su parte siempre lo estimó. En este sentido, hay que notar que Péguy antes de partir a la guerra, en 1914, confiaba su familia a su querido maestro, en caso de que él no volviera. Bergson cumplió su promesa, siguiendo la educación de los hijos de Péguy e invitando a su casa muchas veces a la viuda y a los hijos.

5. La “lectura” en Péguy

Puesto que nos proponemos mostrar la *lectura* que Péguy hace de Bergson, ¿qué es para Péguy hacer una “lectura”?

Según Péguy, la importancia de esta operación radica en que la lectura debe “entrar en el interior del alma, si no realizaremos malas lecturas que decapitarán obras” (Bastaire 1979, 96). Para Péguy,

en lugar de leer una obra para nutrirnos de ella, como un alimento precioso, para que nos haga crecer, nos haga valer, interiormente, orgánicamente, leemos para “trabajar con”, para darnos a valer socialmente, en el siglo (Péguy 2009, 26).

Para Péguy, el hombre que sabe leer es un hombre que sabe entrar en una obra y colaborar literalmente con el autor (cf. Péguy 2009, 26). Una lectura fiel y bien hecha, es

la real culminación del texto, la real culminación de la obra; como una coronación, como una gracia particular y propia de una corona; como una umbela en la culminación de una rama; como un frontón puesto encima de las columnas del templo; como un frontón colocado, armoniosamente plantado (Péguy 2009, 27).

La lectura “es el acto común”, la operación común, el trabajo de relación que se da entre autor y lector, entre la obra y el lector. En este sentido, para Péguy, la lectura es “una colaboración íntima, interior, singular, suprema, una responsabilidad así adquirida” (Péguy 2009, 27).

Por otro lado, este trabajo entre el autor y el lector, es un trabajo que está abierto siempre a constantes coronaciones, o, mejor dicho, es un *work in progress* que nunca podrá estancarse. La razón de esto es que

este juego [trabajo-colaboración] descansa en que ningún autor tiene jamás temporalmente el derecho de cerrar su puerta, que ninguna obra sea jamás eterna ni esté temporalmente encerrada en ningún taller. (...) El misterio temporal más inquietante consiste en que ninguna obra, por más acabada que esté y nos parezca, que ninguna obra está temporalmente tan acabada, ha acatado temporalmente y de manera tan completa a su jefe como para que no deba incluso en otro sentido (...) estar perpetuamente acabada en tanto inacabada (Péguy 2009, 28).

Las obras, entonces, deberán siempre tener un perpetuo cumplimiento, es decir, nuevas lecturas que les darán nuevas culminaciones, nuevas coronaciones. A su vez, las obras

están abiertas a la posibilidad de malas lecturas, de lecturas que descoronan a la obra y al autor. Es por esto que las obras viven “temporalmente un eterno vaivén” (Péguy 2009, 31). Estas lecturas, tanto buenas como malas, nunca serán tan perjudiciales para las obras, los autores y los lectores, como la indiferencia frente a la obra: “Un cero de lectura de una obra es en cierto sentido un descoronamiento supremo” (Péguy 2009, 32). Esta indiferencia, que se niega a juzgar la obra y al autor y a trabajar con ellos, simplemente mira desde afuera, como contemplador catatónico y el lector se vuelve así un incompetente que jamás entra en relación con ella. Esta actitud es para Péguy la más perjudicial, ya que “inflige a la obra el impacto más mortal, puesto que abre la puerta al olvido, al desuso, no solo al hábito, sino a la desnutrición” (Péguy 2009, 32).

Esta última actitud es la del método historicista, ese método que busca analizar, registrar y archivar el acontecimiento del ser y del pensamiento y que ha infectado al hombre moderno produciendo una decadencia, un envejecimiento incluso en las mismas obras producidas por los genios de la antigüedad. Esta infección del pensamiento va a causar lecturas nulas, lecturas que “cumplen con la desagregación suprema, la desagregación final” (Péguy 2009, 36). En este sentido, Péguy se sorprende que el hombre sea capaz de realizar no solo lecturas que coronan las obras, es decir, buenas lecturas, sino que también el hombre tenga “el derecho de hacer una mala lectura (...) de descoronar una obra de un genio” (Péguy 2009, 36). Es el mismo hombre y las mismas manos que han recibido las obras, que pueden trabajarlas, colaborar con el autor, las que pueden en definitiva “darle muerte por medio del olvido” (Péguy 2009, 36).

Teniendo claro a qué se refiere Péguy con una buena lectura, intentaremos mostrar cómo Péguy ha leído a su maestro Bergson y como ha intentado coronar sus obras y su pensamiento.

I.

EL APORTE DEL MÉTODO BERGSONIANO

Ante todo, lo que interesa a Péguy es el método que entrega la filosofía bergsoniana, método que, para Péguy, era el único adecuado para reconocer lo real.

Para Péguy, la importancia del método se debe a que le interesa que se vuelva a respetar la razón, que se vuelva a ser fiel y a poner en movimiento la razón para que el hombre pueda volver a juzgar él mismo la realidad en el presente y no solo repita las ideas entregadas por grandes pensadores de la antigüedad:

Imitar a los antiguos revolucionarios, a los viejos rebeldes, no consiste en pensar, de cara al mundo que nosotros conocemos, idénticamente, los pensamientos que ellos tenían de cara al mundo que les era contemporáneo. Imitarlos bien es tener, frente al mundo que nosotros conocemos, la misma actitud, el mismo sentimiento de libertad, de razón, que ellos tenían frente a su mundo. Imitar servilmente, puntualmente, sus ideas, como se aceptaría una herencia inerte, muerta, tener de cara al mundo pasado, recomenzar a nuestros mayores, que eran precisamente revolucionarios porque ellos no recomenzaron a sus mayores, calcar sus ideas, eso sería no imitar, ni su conducta, ni su método, ni su acción, ni su vida. Sería no imitar el uso que ellos hacían de la razón (Péguy 2017, 29).

Por esta razón, para Péguy, un pensador “queda inscrito en la historia eterna [por el método]” (1946, 332).

¿Qué lectura hace Péguy del método de la filosofía bergsoniana?

1. Descartes: el método contra el desorden

Es interesante notar que, en la *Nota sobre Bergson*, en que defiende a su maestro, Péguy, habla casi siempre de Descartes y de su método.

Para Péguy, en el mundo han existido tres o cuatro grandes filosofías, o, mejor dicho, tres o cuatro grandes trabajos del pensamiento que han producido grandes frutos, ya que, “¿qué otra cosa son esas grandes filosofías, sino cosechas del pensamiento?” (Péguy 1946, 120). Dos de ellas han sido el cartesianismo y el bergsonismo, no en cuanto han presentado sistemas y conclusiones definitivas, sistemáticas, sino porque han entregado métodos que han permitido a los hombres destrabarse y liberarse de los hábitos en los distintos órdenes y reinos del pensamiento. Estos métodos aportaban una higiene intelectual y combatían lo acostumbrado, lo habituado.

En este sentido, preguntándose “qué factor ha edificado el éxito de la filosofía cartesiana” (Péguy 1946, 318), responde que entrega reglas de método, o mejor dicho reglas de “método para conducir bien la razón y para buscar o para hallar la verdad en las ciencias” (Péguy 1946, 320). En este sentido, la grandeza de Descartes y de su filosofía es que esta ha sido una “filosofía del orden” (Péguy 1946, 319), una filosofía que ha entregado un método para realizar un orden del pensamiento, para combatir contra el hábito del desorden. En definitiva, la grandeza de la filosofía cartesiana ha consistido en la denuncia del desorden, en producir una revolución justamente porque ha querido “detener el descenso y remontar el hábito del desorden” (Péguy 1946, 341).

En segundo lugar, el método cartesiano es un método del movimiento-acontecimiento del pensamiento que permite conducir y ordenar la razón para que

“marche siempre derechamente hacia un solo sitio” (Péguy 1946, 334). Es un método que permite a la razón avanzar paso a paso, de forma ordenada, por el camino de la realidad para “llegar a alguna parte, aunque sea para llegar a otra parte, antes que no llegar a ninguna, llegar a donde no íbamos, antes que no llegar. Ante todo, llegar” (Péguy 1946, 335). La importancia del método cartesiano, entonces, había sido combatir contra una filosofía y un pensamiento estático, pensados desde las cátedras universitarias.

En tercer lugar, la admiración hacia la filosofía cartesiana, por parte de Péguy, se debe a que es una filosofía que combate, pues tiene un método que es capaz de superar los límites que la hubieran transformado en una filosofía rígida, racionalista, sin penetración en lo real. Según Péguy, la fuerza del pensamiento de Descartes está vinculada a la dimensión combativa de su método:

En el fondo la más grande máxima de su método es también ser lo más firme y lo más resuelto que pueda en sus pensamientos. Y su mayor invento, y su novedad, y su rasgo más grande de genio y de fuerza es quizá el haber dirigido deliberadamente su pensamiento como si se tratara de una acción (1946, 333).

Descartes, para Péguy, es el pensador que decide combatir de todos modos, en perfecta ignorancia respecto al resultado de esta confrontación contra el hábito del desorden. Es por esto que el método de Descartes quedará “inscripto en la historia eterna (...) no por el hecho de salir vencedor, sino por el de haber combatido” (Péguy 1946, 332).

En cuarto lugar, para Péguy el cartesianismo fue en su comienzo un esfuerzo por dirigir la razón en busca de la verdad de las ciencias. En este punto Péguy enfatiza que no se debe olvidar que “Descartes entendía por ciencias una parte de lo que llamamos metafísica, por lo menos la metafísica de las ciencias” (Péguy 1946, 342).

Esto significa que Péguy valoriza el método de Descartes, pues propone pensar metafísicamente las ciencias. Lo valoriza ya que re-conoce que este método hace intervenir de nuevo la experiencia, es decir, es un método que tiene como punto de partida la experiencia, ya que “él mismo decía que la experiencia debía ir al encuentro de la deducción” (Péguy 1946, 324). Por esta razón, para Péguy, Descartes con su método

admite, quiere, que, andando a la inversa, *recurrens, regrediens*, la experiencia remonte (partiendo de los hechos, de los fenómenos, de las observaciones, de las experiencias), vaya al encuentro de esa vía deductiva que había quedado, como si dijéramos, a merced de la suerte (1946, 324).

En este sentido, Descartes con su método quiere que el pensamiento avance ordenadamente paso a paso. Y su genialidad consiste en “ir a colocarse mediante su *Yo pienso* en el corazón mismo del ser, del yo y del pensamiento” (Péguy 1946, 331), ejecutando “el salto más prodigioso que se haya visto jamás en la historia de las metafísicas” (Péguy 1946, 331).

Por consiguiente, el método de Descartes, para Péguy, nos propone básicamente que “el viaje del espíritu al objeto es una deducción, una gradación continua. Un ir continuado” (Péguy 1946, 330), que el pensamiento puede conocer lo real solo estando en movimiento, encontrando lo real.

2. Bergson: el método contra lo ya-hecho

Para Péguy, la segunda gran filosofía que ha entregado un método que ha producido en la historia del pensamiento una gran sacudida, es la filosofía, mejor dicho, el método bergsoniano. Es gracias a Bergson y a su filosofía, que “la prohibición arrojada por Kant contra la metafísica fue por fin levantada” (Gilson 1962, 170), es decir, lo que permitía un nuevo inicio para la metafísica en una época en que, a menudo, la filosofía de Kant y de sus sucesores era el punto de partida de la especulación filosófica. La filosofía bergsoniana quería, en definitiva, volver a introducir la posibilidad de un conocimiento propiamente metafísico, es decir, un conocimiento de la realidad en sí misma. De hecho, la novedad de la filosofía bergsoniana consistía en el hecho de que se trataba de una “filosofía de lo real” (Péguy 1946, 339), una filosofía que solo acepta la verdad cuando corresponde con la realidad.

Es una filosofía que combate a favor de la realidad y, por eso, no es un método que va “contra la razón, la sabiduría, la lógica y contra la inteligencia” (Péguy 1946, 305), como afirmaban muchos contemporáneos de Bergson. La lógica, la sabiduría, la fe, el amor, la ciencia, son para Péguy diversos “órdenes y reinos, reinados y disciplinas” (Péguy 1946, 306) del pensamiento y la innovación de Bergson ha consistido no en desplazar esos reinos, sino “en producir en ellos una revolución interna” (Péguy 1946, 305). Esta revolución no intenta substituir estos reinos, trasladarlos, sino que busca renovarlos, pero no desde el exterior, por un movimiento exterior, sino que, desde adentro, pues busca “operar en ellos una evolución interna” (Péguy 1946, 305).

Bergson, para Péguy, quiere en primer lugar volver a poner en movimiento el pensamiento que la filosofía griega había estancado con una ontología estática para la cual existen solo las categorías del “ser” y del “devenir” que responden a un problema epistemológico. Puesto que para esta filosofía lo que está constantemente en movimiento es imposible conocerlo, aceptará incondicionalmente la afirmación de Parménides para quien el “ser es”. Esto quiere decir que solo se puede conocer lo que es inmóvil, lo estático, lo “ya hecho”, lo que Bergson llamará “*tout fait*” (Péguy 1946, 316).

Para Bergson, la tragedia de la filosofía ha sido inmovilizar el ser, aplicarse a un ser que es estático, pre-constituido, ya hecho, predeterminado. Esta inmovilización ha sido causada por una falla de método que consiste en afirmar que “pensar consiste ordinariamente en ir de los conceptos a las cosas y no de las cosas a los conceptos” (Bergson 1956, 47). Esto provocará que se entienda el conocer una realidad como simplemente “tomar conceptos ya hechos, dosificarlos y combinarlos entre sí hasta obtener un equivalente práctico de lo real” (Bergson 1956, 47).

De lo anterior, podemos formular la siguiente pregunta: ¿Cuál es el criterio para sostener la primacía de un concepto sobre otro? La respuesta de Bergson a esta pregunta es que este criterio es completamente arbitrario, ya que “todo dependerá de la importancia que atribuyamos a tal o cual concepto, puesto que el concepto, extraído del objeto, carece de importancia, ya que no es sino la sombra de un cuerpo” (Bergson 1956, 29). Esta importancia arbitraria que entregamos a uno u otro concepto es en definitiva el origen de la división y del surgimiento de las distintas escuelas y sistemas filosóficos, ya que estos conceptos “no solo tienen el inconveniente de dividir la unidad concreta del objeto en otras tantas expresiones simbólicas, sino que dividen la filosofía

en escuelas distintas” (Bergson 1956, 29). A su vez, cada una de estas escuelas elige su perspectiva a partir de la cual analiza y reduce al ser, pues “cada una [de estas escuelas] ocupa su lugar, elige sus fichas y entabla con las otras una partida que no concluirá jamás” (Bergson 1956, 29). Esto produce una constante batalla entre escuelas, en donde solo existe contraposición y división, una constante batalla de afirmaciones de tesis y antítesis, es decir, de moldes automáticos. Cada escuela creará sus propios esquemas y sistemas.

Lo trágico es que estos sistemas se construyen y discuten sobre un falso acontecimiento re-construido con conceptos ya hechos combinados entre sí para obtener algo semejante a lo real. De hecho, solo a partir de la inmovilización se pueden comenzar a construir los más variados sistemas y teorías que anestesian al pensamiento, enmarcándolo en teorías rígidas que no dejan espacio para ninguna novedad e imprevisto. Para llevarlo a un lenguaje más cotidiano, los sistemas serían como un *pack* en donde la persona ya sabe de antemano todo lo que este contiene, además de poder operar dentro de los límites de este. En este sentido, no se espera que el *pack* contenga algo que no estaba ya predeterminado de antemano y esto hace que la persona ya no espere que acontezca algo novedoso o imprevisto, sino que se acostumbre a lo “ya hecho”⁶. Esto, en definitiva, es “condenar la filosofía a un eterno tironear entre escuelas, es instalar la contradicción en pleno corazón del objeto y método” (Bergson 1956, 49).

De lo anterior podemos decir que “para Bergson, toda la filosofía no ha sabido edificar sino sistemas de comodidad intelectual donde no hay imprevisto incontrolable,

⁶ Es más, siguiendo con el ejemplo del sistema como un *pack*, este es tan mecanizado que, si quiere “causar” sorpresa o un falso imprevisto, se entrega un “*pack sorpresa*”, es decir, se reduce todo a causa-efecto.

pues todo es conocido por sus predeterminaciones ya hechas” (Molteni 2016, 75). El gran problema, como el mismo Bergson afirmará, es que

un sistema filosófico parece erigirse como un edificio completo de arquitectura académica, donde se han hecho arreglos para acomodar todos los problemas de manera conveniente. Experimentamos, al contemplarlo de esta forma, una alegría estética reforzada por una satisfacción profesional. No solo, de hecho, aquí encontramos el orden en la complicación (un pedido que a veces nos divertimos al describirlo), sino que también tenemos la satisfacción de decirnos que sabemos de dónde provienen los materiales y cómo se hizo la construcción. En los problemas que el filósofo planteó, reconocemos las preguntas que se movían sobre él. En las soluciones que le da, creemos que volvemos a encontrar, arreglados o perturbados, pero apenas modificados, los elementos de las filosofías anteriores o contemporáneas (Bergson 1956, 77).

Resumiendo lo anterior, para Bergson, desde la filosofía griega, la historia del pensamiento solo se ha movido o solo ha construido sistemas filosóficos con los mismos “materiales”, las mismas ideas que entregó la filosofía griega y solo ha consistido en reacomodar estos “materiales” creyendo, como dice Péguy, haber descubierto “nuevos continentes” (cf. Péguy 1946, 42). En realidad, solo se ha hecho un proceso de traslación exterior. Esto provoca que el pensamiento se acostumbre y trabaje con estos “materiales” ya hechos, pre-constituidos, rígidos en donde no queda espacio para la novedad, para el acontecimiento imprevisto que permite al hombre encontrar la fecundidad del presente y no seguir un pensamiento mecanizado.

En este punto nos enfocamos sintéticamente en las tres nociones principales del método bergsoniano: la intuición, la duración y la memoria.

Para entender mejor estos tres términos, es necesario mencionar la noción en que se funda este método. Primeramente, para Bergson existe “una realidad exterior, y, no obstante, dada inmediatamente a nuestro espíritu” (Bergson 1956, 69). Esta realidad es siempre movilidad, es decir,

no existen cosas hechas, sino solo cosas que se hacen; ni estados que se mantienen, sino solo estados que cambian. (...) La conciencia que tenemos de nuestra propia persona, es su continua fluencia, nos introduce en el interior de una realidad sobre cuyo modelo debemos representarnos las demás. Toda realidad es, pues, tendencia, si convenimos en llamar tendencia a un cambio de dirección en estado naciente (Bergson 1956, 69).

Cabe mencionar que Bergson en este punto no está afirmando con otras palabras la postura de Heráclito, es decir, un cambio constante de la realidad. Lo que afirma Bergson es que la realidad está siempre haciéndose y renovándose constantemente, sin mantenerse estática, ni cambiar en algo completamente distinto. Lo permanente, la “sustancia”, por tanto, es el movimiento.

En este sentido, se entiende por qué el error de la metafísica tradicional ha sido pretender reconstruir la realidad que es movimiento, que es siempre un acontecimiento nuevo (“tendencia”, para usar el término de Bergson), con percepciones y conceptos “ya hechos” que tienen como finalidad inmovilizarla. El proceso de esta metafísica es claro: se comienza, primeramente, por medio de conceptos fijos y rígidos a tratar de enmarcar la realidad, inmovilizarla. Esta metafísica no comienza de la realidad, de la movilidad y flexibilidad de lo real, para de este modo llegar a “conceptos fluidos, capaces de seguir la realidad en todas sus sinuosidades y de adoptar el movimiento propio de la vida interior de las cosas” (Bergson 1956, 73). Para Bergson, es necesario

un cambio de pensamiento, una especie de conversión (*meta-nous*) y el filosofar debe “invertir” la dirección habitual del trabajo del pensamiento, debe desacostumbrar el pensamiento que ha estado inmovilizado por lo ya hecho y volver a re-conocer sorprendidos la fecundidad que está siempre aconteciendo de la realidad.

Este re-conocimiento se puede definir como la “intuición” para Bergson, lo que está bien lejos de coincidir con la contemplación griega, es decir, con una mirada desde afuera hacia un objeto, con un girar en torno a la realidad. La intuición es un conocimiento en relación que es siempre acontecimiento-movimiento, es entrar en relación con lo real situándose en su movilidad. Esto significa que se puede conocer solo desde el acontecimiento de la relación con lo real que genera conocimiento-intuición:

En vano se combinarían indefinidamente todas las fotografías de una ciudad tomadas desde todos los puntos de vista posibles; no equivaldrán a ese ejemplar en relieve que es la ciudad por donde se pasea (Bergson 1956, 14-15).

La intuición es ese acto de conocimiento-pensamiento desde dentro de la realidad, es un re-conocer *in actu exercito* el mismo acontecimiento de lo real, lejos de quedarse como un simple espectador que mira desde lejos e intenta conceptualizar lo que está contemplando catatónicamente, ya que ha sido inmovilizado en un concepto rígido. La intuición es lo que permite re-conocer el acontecimiento del ser. En este sentido, la intuición no se cumple en un acto único que se realizaría una sola vez, sino que consiste en “una serie indefinida de actos, todos del mismo género, sin duda, pero cada uno de especie particularísima y cómo esta diversidad de actos corresponde a todos los grados del ser” (Bergson 1956, 61). Por esta razón es de vital importancia para el pensamiento que la metafísica se abstenga de “convertir la intuición en símbolo” (Bergson 1956,

75), es decir, en un concepto rígido que intenta sustituir la realidad, sin exigirnos ningún trabajo del pensamiento.

La segunda categoría fundamental del método bergsoniano es la “duración” (*durée*) que está intrínsecamente vinculada a la intuición y no se puede considerar aisladamente. La duración permite a Bergson “encontrar el método, el camino por el cual se puede re-conocer el ser que es acontecer” (Molteni 2016, 79). Para Bergson, se debe partir siempre del movimiento, o, mejor dicho, del ser como acontecimiento siempre imprevisto e impredecible. El ser, entonces, para Bergson es movimiento, es duración. “Para él, la ‘duración’, ‘el ser’, ‘se hace continuamente’, pues la ‘duración’ es ‘movilidad” (Molteni 2016, 77). La duración es la condición de posibilidad de la novedad del ser, es un acontecer “cualitativo” de acontecimientos imprevistos, únicos cada uno de ellos, “continuidad hecha de discontinuidades (...) duración hecha de inicios continuos de discontinuos imprevistos” (Molteni 2016, 77). Cabe destacar que, para Bergson, la duración busca reencontrar la filiación real y que “la filiación es propia de un acto de generación, no es un acto de repetición, ni de devenir” (Molteni 2016, 78). La duración para Bergson es el movimiento-acontecimiento del ser, es la flexibilidad de la realidad que el hombre, a través de la intuición, puede re-conocer como novedad cualitativa, no deducible, que está constantemente aconteciendo en el presente. En este sentido, el método bergsoniano es un método de higiene intelectual porque es un método que permite “limpiar” el pensamiento del estancamiento de lo “ya hecho”, de la suciedad que se ha acumulado *per saecula saeculorum* al trabar la marcha del pensamiento, imposibilitándole llegar a alguna parte. Es por esta razón, que, a nuestro parecer, Péguy, asocia el método bergsoniano con el de Descartes.

Por consiguiente, solo por medio de la intuición, es posible situarse en la “fluencia de la duración” (Bergson 1956, 50) y, una vez desde adentro de ella, el hombre “percibe en seguida cómo es unidad, multiplicidad y muchas otras cosas más” (Bergson 1956, 32).

Finalmente, la tercera categoría importante del método bergsoniano es la “memoria”. La *durée* es el movimiento-acontecimiento siempre imprevisto e impredecible de la realidad y la intuición es el acto por el cual entramos en relación con la realidad desde adentro de esta. La memoria bergsoniana, aquí usamos la lectura que hace Péguy, no es “recuerdo” de un pasado “ya hecho”, no se trata de una acumulación de “recuerdos-*souvenir*”, pues esto provocaría que el hombre ya “no posea un átomo de lugar, un átomo de materia espiritual, para hacerse” (Péguy 1946, 101) y su pensamiento quede “enteramente ocupado, enteramente consagrado a lo ya hecho, completamente devorado por lo ya hecho, completamente consumido por la invasión de lo ya hecho” (Péguy 1946, 100). En este sentido, el pensamiento ya no tendría espacio para nada nuevo, para re-conocer el acontecimiento siempre nuevo, impredecible e imprevisto, del ser. Esta concepción de memoria, como acumulación lleva a la rigidez y la muerte del individuo: “Un ser que muere es un ser que llega hasta el punto, hasta el límite de estar completamente invadido, completamente ocupado por su desperdicio, por el inmenso residuo de su memoria” (Péguy 1946, 96).

Ahora bien, la memoria bergsoniana consiste en re-conocer en el presente un acontecimiento que ha iniciado en el pasado, o en palabras del propio Bergson, la “memoria prolonga el pasado en el presente” (1956, 51). Por ello, “memoria” no es un acrecentamiento cuantitativo y mecánico causado por el pasado, sino re-conocimiento del acontecimiento del ser cualitativamente imprevisto, que se renueva en el presente

con inicios nuevos. La memoria bergsoniana no es una acción mecánica, repetitiva, cuantitativa, sino es re-conocer en el presente cada acontecimiento cualitativo que ha comenzado en el pasado y se renueva en el presente. En este sentido, nos parece justo denominar la memoria bergsoniana como memoria-engendada, pues esta es un reconocimiento engendrado y no causado (por el pasado) en el presente por la duración-acontecimiento de lo real conocido por la intuición. Cabe destacar que, en el método bergsoniano, la intuición, la duración y la memoria están íntimamente relacionadas y no se las puede considerar aisladamente, ya que “sin esta supervivencia del pasado en el presente, no habría duración sino solamente instantaneidad” (Bergson 1956, 51), es decir, tendríamos solo fragmentos aislados de diversos sucesos del pasado.

Para Péguy, al igual que el método cartesiano, el de Bergson es un método para conducir bien la razón. La filosofía bergsoniana es orgánica, pues no le interesa fragmentar la realidad, reducirla a ciertos aspectos o puntos de vista. Es una filosofía a la que no le interesan los reduccionismos, ya que “el bergsonismo no hace mapas con divisiones (...) no es una geografía, es una geología” (Péguy 1946, 306), es decir, pretende poner en movimiento, desde adentro, los órdenes y reinos del pensamiento, para que, en palabras de Bergson

recobremos el mundo exterior [la realidad] tal cual es, no solo en la superficie (...) sino en profundidad (...) En una palabra, ver todas las cosas *sub specie durationis*: inmediatamente la tensión se afloja, lo adormecido se despierta, lo muerto resucita (1956, 140-141).

El de Bergson, para Péguy, ha sido un método de pensamiento que se ha contrapuesto al hábito, a lo acostumbrado, “al envejecimiento, a la momificación, a la burocracia y

a la muerte” (Péguy 1946, 109). El bergsonismo ha contrapuesto en definitiva a lo “ya hecho” (*tout fait*) el “haciéndose (*se faisant*)” (Péguy 1946, 316). Este rechazo de lo “ya hecho” es el gran combate que entabla el bergsonismo, ya que, para Péguy, se trata de “combatir la falsa apariencia y defender lo real, de proteger la facultad de admisión del alma contra el hábito, inmenso y universal parasitismo” (Daniel-Rops 1946, 78).

Si el método cartesiano había denunciado y combatido el hábito del desorden, el método bergsoniano, para Péguy, emprenderá una lucha contra “todo hábito en su calidad de tal, todos los hábitos orgánicos y mentales” (Péguy 1946, 340) en todos los reinos y disciplinas del pensamiento y del ser. Lucha profundamente más difícil que la que emprendió el método cartesiano, ya que, el hábito, la costumbre, producen fatiga y envejecimiento y en lo “cansado ya no puede haber ni gracia ni espontaneidad. Entre todo lo malo, el hábito es lo peor” (Péguy 1946, 340).

Bergson procedió mediante ideas sencillas, sin ningún sistema y esto ha producido en todos los órdenes del pensamiento y del ser las mayores revoluciones. Es más, para Bergson, la esencia de la filosofía es su “espíritu de simplicidad” (1956, 135), ya que “filosofar es un acto simple” (1956, 136) que no se debe intentar complicar de manera superficial, ya que no se trata de un análisis, de inmovilizar lo móvil en conceptos ya hechos. Filosofar “consiste precisamente en situarse, por un esfuerzo de intuición, en el interior de esa realidad concreta” (Bergson 1956, 91).

En este sentido, el método bergsoniano es, para Péguy, el único para introducirse y reconocer el acontecimiento de lo real. Es un método que permite a la filosofía no acostumbrarse, no habituarse en aplicar su pensamiento al conocimiento racional de las cosas tal como son, sino que permite a la filosofía, al pensamiento, emplear “todas sus posibilidades en ajustar siempre mejor a la naturaleza de las cosas

el conocimiento que tiene de ellas” (Gilson 1962, 146)⁷. Esto significa que la filosofía bergsoniana, el método bergsoniano, no permite que se reduzca la realidad a la medida de las ideas que puedan ir surgiendo por medio de diversos puntos de vista y perspectivas. Más bien, es un método que nos propone que son “nuestras ideas a las que le corresponde modelarse, ampliadas, según la medida de la realidad” (Gilson 1962, 147) y que permiten al hombre posicionarse en la “movilidad de que está hecha la estabilidad de la vida” (Bergson 1956, 138).

En definitiva, Péguy resalta el método de Descartes y Bergson, porque se trata de dos métodos que permiten volver a poner en movimiento el pensamiento, que permiten al hombre captar la realidad, posicionarse en la realidad. Descartes y Bergson son, para Péguy, dos grandes acontecimientos del pensamiento que Francia tuvo la suerte de poseer, son “de esos raros seres que son los grandes metafísicos” (Gilson 1962, 138). Sus metafísicas son fruto de que ambos se han posicionado en el mundo, desde dentro del mundo, de la realidad. Son hombres que

posando sus miradas en el mundo y diciendo lo que ven, dejan con ello en los espíritus una imagen renovada, y no, como el sabio, descubriendo nuevas leyes o nuevas estructuras de la materia, sino más bien penetrando con mayor profundidad en la intimidad del ser (Gilson 1962, 138).

Son metafísicas, son métodos que han vuelto a posicionar al hombre en un punto de partida, en un inicio nuevo, son métodos que permiten que vuelva a acontecer un trabajo del pensamiento, un movimiento del pensamiento que producirá frutos cívicos,

⁷ Se cita a Étienne Gilson (1884-1978) porque conoció el clima filosófico-teológico que se vivía al tiempo de Bergson y que Péguy vivió.

económicos, políticos y morales, frutos en todos los órdenes y reinos del ser y del pensamiento.

3. La batalla: contra los intelectuales sistemáticos

Péguy, al reconocer que el método bergsoniano es un método “de lo real” (Péguy 1946, 339) que permite desintoxicar “el espíritu de las consecuencias de un exceso de abstracción” (Gilson 1962, 211), afirma que es el único método que permite introducirse en la fecundidad del presente. Por ello, emprenderá una dura lucha, o mejor dicho, una guerra de liberación contra los intelectuales sistemáticos, “intelectuales del orden de la dicha” (Péguy 1946, 313), únicos responsables de introducir en el mundo el hábito, el envejecimiento, es decir, la muerte. Y no solo atacará a los intelectuales sistemáticos laicos, sino que también encontrará entre sus grandes enemigos y quizás los más despiadados, a los neoescolásticos, el partido de los devotos, el de los hombres acostumbrados a Dios.

Cabe destacar que Péguy, al sostener esta dura crítica a la filosofía (y a la teología) “intelectual”, será tachado de antirracionalista. Sin embargo, fue totalmente lo opuesto, ya que Péguy no buscaba desacreditar la razón, sino defenderla y volver a liberarla, al igual que Bergson, de los totalitarismos intelectuales en que los modernos habían aprisionado a la razón. En uno de sus *Cahiers* escrito en 1901 y titulado *Sobre la razón*, Péguy dirá:

La razón no procede por el camino de la autoridad. Igual que no admite, por parte de quien enseña, ninguna intimidación, chantaje ni amenaza, igual que no acepta ningún ejercicio de fuerza, ningún exceso de poder, ningún poder, mandamiento,

abuso o golpe de estado, de la misma manera no supone, por parte de quien es enseñado, ninguna cobardía. Por lo tanto, es traicionar a la razón, es hacer desrazonar a la razón el querer asegurarse el triunfo de la razón con los medios de la autoridad (2017, 5).

Es por esto que Péguy atacará duramente a los intelectuales sistemáticos tanto laicos como clericales. De hecho, el gran deseo de estos intelectuales sistemáticos es que el pensamiento y el ser estén en constante fatiga, que se realice un desgaste continuo, que el hombre anestesiado por los grandes sistemas pierda su autoridad de competencia, pierda su “poder”, entendido como verbo, como la capacidad de poder juzgar él mismo la realidad sin que le sea entregado todo “ya hecho”, un sistema en que todo es efecto de una causa.

Péguy, contra estos sistemáticos, afirmará: “Lo que quieren es que nosotros perdamos siempre y que no ganemos nunca. Nosotros, es decir el hombre, el mundo, la humanidad, la creación” (citado en: Bastaire 1979, 187). Son los intelectuales sistemáticos los que han introducido en todos los planos del pensamiento y del ser la tranquilidad: “El último objeto de los intelectuales y a lo que tienden con todas sus fuerzas los modernos, es esencialmente un principio de servidumbre” (Péguy 1946, 224). Este principio de servidumbre ha producido una automatización del hombre, ha obligado al pensamiento a escapar del presente, a la fecundidad del ser presente, para pre-ocuparse por un futuro que todavía no acontece, pre-ocuparse de un próximo momento que todavía no ha acontecido. Dentro de estos sistemas rígidos, de estos campos de concentración sistemáticos, “la libertad es siempre la que paga y el amo es siempre el dinero. Para gozar de paz mañana (y esto solo se obtiene con dinero) hoy se enajena, se vende la libertad” (Péguy 1946, 224). De este modo, el mundo queda

aprisionado en un sistema en donde el hombre por costumbre, por comodidad, o por miedo, ya no le interesa salir de esta cómoda prisión (caverna platónica) preparada por los intelectuales sistemáticos, por los dueños del pensamiento:

Para tener una jubilación segura (es decir dinero seguro al llegar a la vejez) no se dice ni se escribe lo que se piensa, lo que habría que decir o escribir, lo que todos saben y lo que nadie se atreve a decir o escribir. Para tener paz en los días de su vejez, el hombre no es hoy hombre libre. El mundo moderno, en su totalidad, es un mundo que solo piensa en su vejez (Péguy 1946, 225).

Esta batalla entablada por Péguy, siguiendo a Bergson, no es una disputa puramente intelectual, en el mundo de las ideas, sino que es un combate para evitar que el hombre sacrifique toda su vida, su libertad y la fecundidad de toda una vida a la tranquilidad de una vejez resguardada por la jubilación. En este sentido, para Péguy, la grandeza de la filosofía bergsoniana, consiste en que es una filosofía que afirma: “Dejemos algo para mañana; Bergson nos ha vuelto a decir que cada día trae su afán” (Péguy 1946, 228). Se trata entonces de no “pretender asegurar de antemano la tranquilidad, de no anticipar el mañana” (Péguy 1946, 228).

Para Péguy, el método bergsoniano se opone radicalmente a los intelectuales sistemáticos, especialmente a los historicistas cuyo método consiste en “acumular documentos, en considerar que no se ha hecho nada hasta que no se han agrupado todos los documentos, tardando un año para escribir la historia de un minuto” (Daniel-Rops 1946, 79). Este sistema simplemente termina convirtiéndose en una “empresa colosal de falsedad” (Daniel-Rops 1946, 79). Y su gran falla se puede resumir en tres puntos.

En primer lugar, la técnica que utiliza este método consiste en reconstruir la historia a base de documentos, bajo la apariencia de lo real, que terminan siendo una

simple imitación manipulada y manoseada por los intelectuales, pues “se rodea lo real con fichas, datos y multitud de precisiones” (Daniel-Rops 1946, 78). Este método busca hacer “de la historia un extracto [de historia], un resumen formidable, casi, digamos la palabra, un manual; haciendo de la historia una geografía” (Péguy 2008, 52). En vez de entregar lo real, para Péguy, solo se entrega “historia”, historia entendida como algo lejano, como algo ajeno a los acontecimientos, una “historia que esta fuera del suceso y lo juzga” (Daniel-Rops 1946, 78) desde múltiples perspectivas, cada una acentuando el punto de vista que más le conviene.

En segundo lugar, para Péguy, existen ciertos actos del hombre que, con el método histórico, jamás se podrán comprender. Ejemplo de esto son “la santidad y el heroísmo, [que] no pueden ponerse en fichas” (Daniel-Rops 1946, 80), no pueden explicarse o entenderse en su totalidad, sino solo introduciéndose en esa realidad.

Finalmente, para Péguy, este método historicista “induce a preferir la imposición de un texto, antes que obtener un beneficio espiritual tratando de analizar dicho texto” (Daniel-Rops 1946, 81), es decir, se excluye este “trabajar con” el texto y con el autor. El lector del texto pierde su competencia de poder juzgar y coronar el texto, de recibir los frutos de un trabajo compuesto con el autor. En definitiva, se “sacrifica el espíritu a la letra; es decir, la realidad verdadera a una realidad ilusoria” (Daniel-Rops 1946, 81).

Para Péguy, es fundamental combatir y no dejarse destrozar bajo “la más vil tiranía espiritual e incluso mental que nunca se haya visto ejercer” (Bastaire 1979, 184-185). No se trata de vencer, “se trata de haber combatido bien. Y eso depende de nosotros” (Péguy 1946, 118), de combatir contra la

tiranía del pensamiento y del ser inmovilizado por los intelectuales sistemáticos.

Por esa razón, Péguy se asombra que tanto los filósofos como los teólogos modernos no entienden que una metafísica, una lógica y una moral flexible que son posibles gracias al método bergsoniano, son más exactas que una metafísica, una lógica y una moral, rígida. El método bergsoniano es el único que permite re-conocer el acontecimiento imprevisto e impredecible, el único capaz de situarnos en el presente móvil. Esto, además, será esencialmente lo que importa para el pensamiento cristiano, ya que el método bergsoniano es, para Péguy, el único que permite introducirse y re-conocer el acontecimiento de Cristo. En palabras de Péguy, el método bergsoniano

no hace sino reintroducimos en una situación y en una posición cristianas, en la única situación y en la única posición cristiana; nos permite hallar nuevamente el punto de cristiandad, el punto de vista, el punto de vida, el punto de ser de la cristiandad. Pues vuelve a colocarnos en lo precario, en lo transitorio y en esa pobreza desvestida, que es la condición propia del hombre (Péguy 1946, 257).

II.

EL ACONTECIMIENTO DEL SER

Después de haber señalado la lectura del método bergsoniano, en los dos capítulos siguientes intentaremos mostrar cuáles son los núcleos de pensamiento que Péguy retoma de la filosofía de Bergson y por qué los retoma. En este próximo capítulo hablaremos del acontecimiento del ser.

1. Péguy con Bergson vs. la ontología griega y la neoescolástica

La ontología griega, por medio de Parménides, establece como principio que explica toda la realidad lo que el denominará el “ser”. Frente al “ser”, Parménides afirma que existen tres actitudes posibles. La primera de ellas, es afirmar que el ser no existe, opinión que era propia de los pitagóricos, quienes disgregan al ser en muchos. La respuesta de Parménides frente a esta primera postura es una oposición, ya que el no ser no existe y no se puede separar internamente, ya que se le atribuyen las cualidades de uno, indiviso e inmóvil. La segunda postura es la de afirmar que el ser existe y no existe a la vez: en esto alude a Heráclito, quien admitía la unidad y continua movilidad del ser, un continuo cambio en algo completamente distinto (devenir). La tercera postura será la que afirma que el ser existe y es imposible que no exista: esta es la postura que tomará Parménides, que se ve reflejada en su afirmación “el ser existe y el no ser no existe”. Para él, el ser es uno, único y compacto. En este sentido, para Parménides, la explicación de toda la realidad, debe comenzar necesariamente del

concepto de “ser” que es lo que “es”, es decir, algo ya hecho, inmóvil, eterno, único (el ser es como una esfera redonda, compacta, igual y homogénea).

A partir del concepto de “ser” de Parménides, creado para intentar dar respuesta a toda la realidad y al mismo hombre, los filósofos posteriores como Platón y Aristóteles tendrán como punto de partida esta visión, para luego proponer sus conceptos de “Idea” (estática) en el caso de Platón y de “devenir” (lo que ya es) en el caso de Aristóteles.

A nuestro parecer, esta re-proposición del “ser” ya hecho (*tout fait*) de Parménides se mantendrá hasta los días de Bergson y Péguy (incluso hasta la actualidad). Esto significa que la filosofía siempre se ha enfrascado en la dupla, de ningún modo dinámica, del “ser” y del “devenir”, desconociendo el “acontecimiento del ser”, es decir, el “ser” como acontecimiento.

Ahora bien, Bergson y Péguy se alejan de la ontología griega. Para Bergson, la ontología griega consistía básicamente en crear conceptos, a los cuales se le atribuye una pre-existencia sobre la realidad. Es decir, los griegos habían creado conceptos y esquemas inmóviles, ya hechos, perfectos, para intentar explicar toda la realidad. Esto provoca, como anteriormente se ha dicho, que surjan “una multitud de sistemas diferentes, tantos cuantos puntos de vista [conceptos] exteriores hay sobre la realidad” (Bergson 1956, 29). Esto ha provocado que, desde puntos de vista inmóviles, se busque captar la realidad que es movilidad, lo que lamentablemente solo ha causado que las distintas escuelas hayan dejado huir lo real.

Por otro lado, Bergson crítica el concepto de “ser” de los griegos, considerándolo un concepto que pretende abarcarlo todo: Dios, el hombre, el mundo, etc. El ser entonces, se vuelve “un receptáculo sin fondo (...) donde habrá sitio, en

cierto modo, para la humanidad toda, o para Dios” (Bergson 1956, 42), lo que provoca que ya no haya espacio para la individualidad. Además, este concepto rígido, que pretende abarcarlo todo, se vuelve, en definitiva, el más dañino para el pensamiento, ya que “junto a la ilusión hay también un gravísimo peligro, pues el concepto generaliza al mismo tiempo que abstrae. El concepto no puede simbolizar una propiedad especial sin hacerla común a una infinidad de cosas” (Bergson 1956, 27).

Para Bergson, el problema de la filosofía “es el desarrollo de un principio que formularíamos así: existe algo más en lo inmutable que en lo moviente, y se pasa de lo estable a lo inestable por una simple disminución” (Bergson 1956, 79-80). Es decir, a partir de conceptos rígidos, ya hechos, se intenta explicar la realidad que está siempre en movimiento. En este sentido, para Bergson, el trabajo del pensamiento debe invertirse. Debemos comenzar de la movilidad de lo real, de la precariedad de lo real, es decir, reconocer que la realidad está continuamente haciéndose, para llegar así a formular conceptos flexibles, que puedan adaptarse de mejor manera a la flexibilidad de lo real. Son nuestros conceptos que deben intentar seguir el movimiento, la duración de la realidad y no la realidad la que debe detenerse y forzarse a entrar en los conceptos. Estos conceptos flexibles son, para Bergson, como “una pregunta práctica que nuestro [pensamiento] formula a la realidad y a la cual la realidad responderá, como conviene en los negocios, por sí o por no” (1956, 71) y que nos permiten adoptar la continuidad móvil de la duración.

Esto no solo se contrapone al “ser que ya es” de Parménides, sino también a Aristóteles que creará un sistema de pensamiento en que fija el saber estableciendo jerarquías o categorías *rígidas* que culminan en el conocimiento de las últimas causas y principios, en un Dios motor inmóvil. En este sentido, según Bergson, el mayor daño

lo realizó Aristóteles con su *sistema*⁸, ya que el movimiento, en vez de concebirlo como un continuo, como una duración, se comenzó a fragmentar, a dividir en distintos puntos homogéneos. Así, por ejemplo, si arrojamos una piedra desde cierta altura, en vez de concebir el movimiento que realiza desde arriba hacia abajo, como un continuo, en vez

de estudiar ese movimiento de arriba abajo por sí mismo, en sí mismo, [se intenta] buscar su principio en los conceptos de lo alto y de lo bajo, dos inmovilidades con las que Aristóteles creía explicar suficientemente la movilidad (Bergson 1956, 80).

De este modo, Aristóteles, para Bergson, había entregado un sistema de pensamiento rígido que intentaba, desde la inmovilidad, reconstruir lo móvil. Esto es la consecuencia del hecho de instalarse “en los conceptos hechos y procurar apresar en ellos, como una red, algo de la realidad que pasa” (Bergson 1956, 70).

Esta crítica Péguy la prolonga afirmando que Aristóteles

fue tal vez el único antiguo que haya sido moderno (...) el único antiguo que se haya despojado de la sabiduría y, más que todo, de la inteligencia antigua y se haya revestido (completamente y de golpe) de una inteligencia moderna (Péguy 1946, 263)⁹.

Aristóteles, al desplegar un sistema rígido que intentaba explicar toda la realidad, la inmovilizaba y, una vez estática, empezaba a analizarla y “reconstituir la realidad, que es tendencia y por consiguiente movilidad, con las percepciones y los conceptos que

⁸ Para Bergson, si Aristóteles fue el primero en crear un sistema rígido partiendo de conceptos inmóviles, ya hechos, Kant es quien da el golpe de *knock out*: “Kant asestó a nuestra ciencia y a nuestra metafísica tan rudos golpes que no han vuelto aún en sí de su aturdimiento” (Bergson 1956, 85).

⁹ Es por esta razón, según Péguy, que, a los mismos profesores de filosofía les es más fácil aferrarse al concepto de ser como ya hecho, ya que les permite “correr todos tras las cátedras, no para enseñar, sino para estar sentados. De este modo desean ante todo una filosofía, un sistema de pensamiento, un sistema de conocimiento donde se puede estar sentado” (Péguy 1946, 220).

tienen por función inmovilizarla” (Bergson 1956, 71). Aristóteles pretende que un “único sistema de relaciones aprese la totalidad de lo real en una red de antemano hecha, [lo que causaría que nuestro conocimiento] se vuelva un conocimiento puramente relativo al entendimiento humano” (Bergson 1956, 87). Por eso, Aristóteles, al intentar crear un concepto y un sistema universal, buscaba básicamente, según Bergson, una “supervivencia del platonismo” (1956, 87), ya que

si la metafísica pretende constituirse con conceptos que poseíamos antes de ella, si consiste en un arreglo ingenioso de ideas preexistentes que utilizamos como los materiales de construcción de un edificio, en fin, si es algo distinto de la constante dilatación de nuestro espíritu, el esfuerzo siempre renovado para trascender nuestras ideas actuales y quizás también nuestra simple lógica, es harto evidente que se vuelve artificial como todas las obras de puro entendimiento (Bergson 1956, 86).

En este sentido, Parménides, Aristóteles y Platón son, para Bergson y Péguy, los principales adversarios de un pensamiento sano, saludable, ya que creen poder explicar desde un concepto ya hecho e inmóvil (“Ser”, “Sustancia”, “Idea”), la realidad física (naturaleza) y metafísica. Esto causa, según Bergson, que no haya

lugar para dos maneras de conocer, filosofía [metafísica] y ciencia [física], si la experiencia no se nos presentara en dos aspectos diferentes, de una parte, bajo una forma de hechos que se yuxtaponen a hechos [mecánicos], que se repiten, que se miden y que se despliegan en fin en el sentido de la multiplicidad distinta y de la espacialidad; y de otra forma, bajo forma de una penetración recíproca que es pura duración, refractaria a la ley y a la medida (Bergson 1956, 132).

El sistema aristotélico, para Bergson y Péguy, no es más que un intento de interrupción de la movilidad de la realidad. En seguida, para Péguy, los neoescolásticos serán los encargados de aplicar el sistema de pensamiento de Aristóteles a la teología cristiana. Ellos terminan siendo los responsables de la decadencia del cristianismo, ya que “su escolástica es una teología cristiana inmovilizada en los cuadros de una red aristotélica, y por consiguiente moderna” (Péguy 1946, 263). Por esta razón, se entiende por qué para los neoescolásticos era preciso eliminar a Bergson y ponerlo en el *Índice*, ya que era

el único medio de impedir que se leyera en los seminarios, puesto que empezaba a ser leído en los seminarios y mareaba a todos esos jóvenes. Leían a Bergson en vez de leer a los Santos Padres. Leían a Bergson en lugar de repasar su teología (Péguy 1946, 282).

En este sentido, se entiende la crítica que Péguy hará a los neoescolásticos. Esta conceptualización de la realidad es justamente lo que hacían estos filósofos y teólogos que él llama el “bloque escolástico” (Péguy 1946, 261). Además, Péguy en su *Nota sobre Descartes y la filosofía cartesiana* afirmará significativamente, rechazando la puesta en el *Índice* de los libros de Bergson por parte de la “burocracia romana” (1946, 109):

Todo lo que pierda Bergson no lo ganará santo Tomás: lo volverá a ganar Spencer. (...) No tengo resentimiento contra santo Tomás (...) Todo lo que se quite a Bergson irá a enriquecer a Spencer y no a santo Tomás. Y, una vez más, santo Tomás se quedará sin nada. Y sin nadie. Y será lo que era y tal cual era veinticinco o treinta años atrás, antes que apareciera Bergson: un gran santo en el pasado, un gran doctor en el pasado, un gran doctor en el pasado. Respetado, reverenciado,

venerado. Sin contacto con el presente, sin entrada, sin esa penetración, fenómeno tan singular, que es lo único que cuenta y que hemos comenzado a estudiar, valiéndonos precisamente del aparato, del instrumento bergsoniano. Un gran doctor considerado, celebrado, consagrado, nombrado. Enterrado (1946, 281-282)¹⁰.

El interés de Bergson y Péguy no estará enfocado en construir un sistema rígido que, de un concepto ya hecho, intente dar una explicación de toda la realidad. Más bien, les interesa conocer lo real como acontecimiento, *se faisant*, que está aconteciendo. Les interesa que el pensamiento reconozca el acontecimiento del ser: el ser como acontecimiento. Es decir, le interesa un método que les permita ser capaces de seguir el movimiento de la realidad de la manera más justa y exacta, seguir todas sus sinuosidades, con-formarse mejor con la flexibilidad de lo real.

2. El acontecimiento libre del presente

Para reconocer el acontecimiento del ser, Péguy prolonga y corona la lección de su maestro sobre el tiempo. He aquí donde mejor se ve la coronación hecha por Péguy del pensamiento de Bergson. En esta se reconoce su pensamiento del ser como acontecimiento.

La filosofía bergsoniana, para Péguy, había sido la “primera filosofía en la historia del mundo [que] ha llamado la atención sobre lo que tiene de propio el ser mismo y la articulación del presente” (1946, 210). Bergson, al volver a poner la

¹⁰ Recordemos que Herbert Spencer (1820-1903) ha sido llamado “asociacionista evolutivo” (Brennan 1999, 159), ya que postulaba que la asociación de ideas era “el principal mediador de las experiencias” (Brennan 1999, 159), es decir, el mecanismo que explica cualquier actividad del ser humano.

atención sobre el presente, nos vuelve a instalar “en ese preciso punto [el presente] donde residía el secreto de toda batalla” (Péguy 1946, 210) contra los mecanismos y sistemas que habían instaurado los modernos.

Para Bergson, gracias a la ontología estática de los griegos, la concepción del tiempo había sido reducida a una repetición cuantitativa, “había sido reducida a espacio, es decir, a fragmentos aislados, a puntos lineales, homogéneos, repetitivos” (Molteni 2016, 74). Esto quiere decir, que el tiempo se había vuelto el espacio entre dos puntos que debían ser recorridos a través de momentos fragmentados y que se acumulaban cuantitativamente. La concepción del tiempo ya no es cualitativa, sino cuantitativa. Por esta razón Bergson afirmaba que

el tiempo en que estamos naturalmente colocados, el cambio cuyo espectáculo presenciamos ordinariamente, son un tiempo y un cambio que nuestros sentidos y nuestro pensamiento han reducido a polvo para facilitar nuestra acción sobre las cosas (1956, 139).

Esto tendrá como consecuencia, que los intelectuales sistemáticos, con su teoría del progreso y su teoría de la caja de ahorros, esa teoría que “está en el centro del mundo moderno, de la filosofía, de la política y de la pedagogía del mundo moderno” (Péguy 2009, 54), pretenden imponer un sistema del envejecimiento y de la muerte incluso para el mismo tiempo. Este sistema supone que el tiempo es únicamente un tiempo puro, un tiempo concebido como homogéneo, pura repetición. Es un sistema que presenta un

tiempo imaginario, arbitrario, imitación del espacio, hecho como un espacio, hecho a imagen y semejanza del espacio (...) una pura línea perfecta, perfectamente continua, perfectamente homogénea (...) un progreso

perpetuamente creciente que se inscribiría en una curva perpetuamente en alza
(Péguy 2009, 57).

Para Péguy, la crítica de Bergson a esta concepción del tiempo, tiene un gran impacto en el modo de concebir el presente, de vivir el presente. Ya que al hombre moderno y a su metafísica rígida solo le interesa controlar y registrar el ser, necesita considerar el presente como una simple fecha, como el “pasado instantáneo, como lo más reciente e instantáneamente registrado en el límite” (Péguy 1946, 211). De este modo, se ha tratado de confundir el presente con el pasado y, puesto que el pasado “es lo que retiene y lo único que retiene, se cree que retener significa saber mejor” (Péguy 1946, 213). De aquí nace la necesidad de los modernos de considerar el presente como “una historia del presente (...) considerar la figura que haría el presente en cuanto fuera pasado” (Péguy 1946, 211), ya que solo buscan inmovilizar el presente para poder estar en paz, puesto que la necesidad de reposo y de tranquilidad es fundamental para los modernos.

Se llega entonces a una concepción del presente y de la libertad entendidos como “una delgada lámina de historia y servidumbre” (Péguy 1946, 214). De “historia”, porque en ella el pasado ya está hecho como pasado, está inmovilizado y se puede fichar, archivar, enterrar, se puede en definitiva “registrar”. Esto, para Péguy, es la gran trampa del mundo moderno que el hombre es incapaz de ver. Este engaño consiste en haber hecho creer “que cualquier ciencia y cualquier conocimiento significa registro” (Péguy 1946, 215), significa acumulación de datos puros (no acontecimientos), ya que solo puede haber registros e “historia” del pasado. Desde este punto, hablan luego los modernos de “ciencia y conocimiento del presente (...) [pero se entiende] de manera implícita que el presente es pasado” (Péguy 1946, 215).

En este sentido, para Péguy, se comprende la crítica de los modernos hacia Bergson, ya que estos querían aprisionar el presente, controlarlo y volverlo un simple registro. Sin embargo, Bergson, había afirmado justamente que el presente es ese punto que no ha pasado aún y que “el conocimiento del presente es lo que aún no constituye historia; que la libertad es lo libre, lo que aún no está encarcelado” (Péguy 1946, 214). Es decir, para Péguy, que prosigue la lección de Bergson, el presente constituye el único punto de libertad, porque en él no hay nada ya hecho. Más bien, lo que acontece en el presente, acontece siempre libremente (no es deducible de causas anteriores) y de forma imprevista. El presente no es causado por el pasado.

Para Péguy, la crítica de los modernos hacia Bergson es errónea, ya que se le reprocha “el movimiento, lo móvil y eso que se ha llamado, con palabra ya menos feliz y exacta, puesto que menos bergsoniana, con palabra ya demasiado fija, la movilidad” (Péguy 1946, 219). Es decir, los modernos reprochan a Bergson el movimiento, lo critican utilizando incluso un concepto más rígido que es la “movilidad”. Pero, dicha crítica no es justa, ya que Bergson no está hablando de “movilidad” como un concepto abstracto, sino que Bergson se refiere a lo real, a la misma realidad que está en constante movimiento. Por esta razón, a los intelectuales sistemáticos les molesta tanto lo móvil que es lo real, ya que su ansia de fijar la realidad en conceptos y mantenerla estática no es sino “ansia de pereza y la expresión misma de la pereza intelectual” (Péguy 1946, 219) que pretende controlar y manipular el ser.

Para llevar a cabo esto, necesitan que el presente se vuelva “un punto de comienzo de hábito” (Péguy 1946, 243), es decir, que el presente se transforme en el punto de partida de un mecanismo con la entrada en la prisión de un sistema. Lo más grave es que así se produce un nefasto engaño, pues se “cree estar considerando el

acontecimiento sobre el cual se escribía, y se estaba considerando otro, un acontecer falso, un acontecer que era falsamente el mismo acontecer sobre el cual se había escrito” (Péguy 1946, 243). Esto se debe a que, para Péguy, la misma realidad “hacía manar presente” (1946, 243), pero los modernos con sus sistemas y mecanismos que introducían la historia, la memoria y el hábito, transformaban el presente, en pasado. Es decir, se intentaba explicar el acontecimiento, que es siempre imprevisto e impredecible en el presente, a través de un proceso de deducción a partir de causas anteriores, en definitiva, por un proceso mecánico.

Para Péguy, siguiendo a Bergson, el presente sería como una fuente de agua que brota desde la tierra libremente y se mueve de forma flexible por todas las sinuosidades de la tierra, o, en palabras de Bergson “es un río, un río que corre (...) que corre sin fuerza atribuible en una dirección imposible de definir” (1956, 66). Pero los sistemas de los modernos equivalen a un canal que busca aprisionar el curso del agua, desviarlo hacia un sistema mecanizado. Péguy describe esta operación hablando de

un hermoso río captado para alimentar un canal al que se obliga a rebosar por encima de un vertedero. Bastó con trazar el canal y establecer el vertedero una vez por todas. A partir de ese momento todo lo que el manantial produce es para el canal y para que pase por encima del vertedero. Se sabe bien que no es el canal el que produce y que el vertedero no hace más que registrar. Se sabe, pero ya nadie piensa en ello. Estamos acostumbrados. Ya no se ve más que ese canal lleno, y el vertedero por donde rebosa el agua. Y porque rebosa, se cree oscuramente, se cree vulgarmente que produce. Todos los hilos de agua del manantial, todos los arroyitos que salían libremente del manantial, se transformaron, y ya no son más que esas láminas de agua, inmensas, regulares, horizontales y calculables

que pasan inagotablemente por el derramadero. Y ya nadie se acuerda del manantial ni de los arroyitos (Péguy 1946, 44).

Por esta razón los sistemas modernos, según Péguy, introducen “canales” en todos los reinos y órdenes del ser y del pensamiento. Se trata siempre “del mismo mecanismo de la represa. Una canalización. La entrada en la represa” (Péguy 1946, 245), es decir, rigidizar la “fluencia concreta de la duración” (Bergson 1956, 66). De esta manera, una vez introducido en un “canal”, es decir, en un mecanismo, el pensamiento queda aprisionado y no es capaz de re-conocer las infinitas posibilidades de novedad del ser. Por consiguiente, Péguy nos advierte que

en cuanto queda establecido cierto mecanismo de pensamiento, en cuanto queda trazado un canal determinado y establecido el dique correspondiente, todo lo que el presente produce, todo lo que el manantial del presente hace manar, queda en el acto, captado. Y cuanto más produce el presente, tanto más se llena el canal y la represa de la memoria y de la historia y del hábito. Cuanto más produce el presente, tanto más pasa por la inmensa represa y tanto más inmensa parece la represa misma (1946, 244).

El presente entonces, con los sistemas modernos se vuelve rígido, un punto de muerte, un punto inorgánico. Y si el presente se vuelve un punto de infecundidad, un punto rígido, esto tiene como consecuencia la muerte del mundo moderno, que se estanca y comienza su proceso de putrefacción. En este sentido, Péguy re-conoce que la sociedad moderna, es una sociedad que está en proceso de “licuación”¹¹, es decir, una sociedad muerta que empieza su proceso de descomposición:

¹¹ En este punto, pensamos que la crítica de Péguy sobre el mundo moderno es más interesante y ajustada que la entregada por el filósofo polaco-británico Zygmunt Bauman sobre la “modernidad líquida” (2000, 14).

La licuación del cadáver solo puede comenzar porque las células vivas (los puntos de vida) quedaron ligados en la rigidez de la muerte. (...) La licuación del mundo moderno es un fenómeno de la rigidez (...) [pues] mientras los elementos permanecen flexibles y presentes no están listos para la licuación de la muerte. Es indispensable que antes se hayan vuelto inertes y rígidos. Que antes se hayan vuelto inorgánicamente pasado (Péguy 1946, 238-239).

Además, la concepción del tiempo entendido como una repetición mecánica, como causa producida por el pasado de efectos futuros y seguros, es lo que ha hecho que el hombre busque escapar de la presencia del presente hacia un futuro sin preocupaciones, hacia la jubilación, hacia la infecundidad de un futuro ideal. Es el tiempo

de los títulos comerciales y de las ansiedades por los plazos de vencimientos; tiempo muy homogéneo en verdad (...) que transpone en un lenguaje (matemático) homogéneo la innumerable variedad de ansiedades y fortunas (Péguy 2009, 58)

Pero esta concepción moderna del tiempo no es la única, ya que existe un tiempo diferente, un tiempo que no se rige por la ley de la esterilidad de los modernos, pues

el acontecimiento, la realidad, lo orgánico sigue un tiempo distinto, sigue una duración, un ritmo de duración, constituye una duración, real, está constituido por una duración, real, que es necesario denominar duración bergsoniana, puesto que fue él quien descubrió ese nuevo mundo, ese mundo eterno (Péguy 2009, 58).

Esta concepción del tiempo es la única que puede, gracias a Bergson, deshabituarse el pensamiento del hombre, salvarlo de vivir constantemente el presente de forma anestesiada, siempre preocupado por el pasado o por el futuro, pero nunca trabajando en el presente. La lección de Bergson que Péguy prolonga es la de considerar el

presente en sí mismo, considerarlo como presente. El presente no es un punto muerto, un punto inorgánico, “ni es solamente espectador y testigo. Es un punto de naturaleza propia y todo pasa por ese punto, [ya que el presente es] *un punto de ser y un punto de pensamiento*” (Péguy 1946, 209-210). Si el mundo moderno quiere escapar de la fecundidad del presente, del movimiento y de la presencia del presente que es el único punto en donde se puede re-conocer el acontecimiento del ser, Péguy, siguiendo a Bergson, propone volver a situarse en el presente, “en el corazón y en el secreto del presente” (Péguy 1946, 226). De hecho, para Péguy la revolución bergsoniana es la que ha vuelto a encontrar el presente, es la que nos ha vuelto a recordar lo que había dicho Cristo, que “cada día trae su afán” (Péguy 1946, 218), máxima que se opone directamente a la máxima de Benjamín Franklin y de los modernos:

No dejes para mañana lo que puedes hacer hoy: esa máxima que nos hacían repetir incansablemente los curas y profesores en el colegio, esa máxima que quería formar al hombre modelo y al niño modelo (Péguy 1946, 217).

Esta máxima procedía del mismo sistema moderno, del mismo sistema de jubilación “que exigía reservar para mañana dinero o tiempo en lugar de emplearlos, tranquilamente, en el día de hoy, en producir hoy” (Péguy 1946, 217). Al contrario, la filosofía bergsoniana había vuelto a decir que cada día trae su afán, que no se debía tratar de asegurar el mañana y que se trataba de “dejar para la vejez las preocupaciones de la vejez” (Péguy 1946, 228). Bergson había puesto al hombre moderno en la presencia del presente, en la fecundidad del presente donde el ser está siempre aconteciendo de manera imprevista e impredecible. Bergson, para Péguy había situado al hombre en la sorpresa del presente y lo había vuelto capaz de re-conocer las infinitas posibilidades de novedad del ser que está lejos de ser inmovilizado. En fin, Bergson

había recordado que el presente es el presente y que es preciso tomar el presente en el presente mismo “sin esperar un poquito, porque ese poquito, justamente, es lo que ya no hace que sea presente” (Péguy 1946, 252). El presente es fundamentalmente un *punto de ser*, es el acontecimiento del ser. Ya no se trata de atrasarse ni adelantarse, sino estar y posicionarse en el presente, en el momento preciso. El tiempo, por tanto, ya no es una repetición cuantitativa (como la del reloj), sino que es el presente de una relación cualitativa, es decir, es el acontecimiento imprevisto donde inicia y continúa una relación¹².

Solo en el presente se puede reconocer el acontecimiento del ser, pues el presente es un punto de ser y de pensamiento. La duración, es decir, la movilidad de lo real, la flexibilidad de la realidad, se opone al concepto intemporal del tiempo que nace del método del análisis puro, el método de los intelectuales sistemáticos, concepto que Bergson llamará “eternidad”. Esta eternidad, es un concepto rígido, es una eternidad entendida como la coronación de la inmovilidad, de lo estático, “eternidad de muerte, pues no es sino el movimiento privado de la movilidad que le prestaba vida” (Bergson 1956, 64). Esta eternidad de muerte, se opondrá totalmente, a la “eternidad de vida” (Bergson 1956, 68), es decir, a lo orgánico, a lo real, que solo se puede reconocer por medio del método bergsoniano que nos permite, por medio de la intuición, situarnos en el presente libre, en la “eternidad viviente y, por consecuencia, móvil también” (Bergson 1956, 68).

¹² Cabe señalar a propósito de lo que afirma Péguy, el juicio casi similar que dará Freud años después en su obra *El porvenir de una ilusión*: “Los hombres viven, en general, el presente con una cierta ingenuidad, esto es, sin poder llegar a valorar exactamente sus contenidos. Para ello tienen que considerarlo a distancia, lo cual supone que el presente ha de haberse convertido en pretérito para que podamos hallar en él puntos de apoyo en que basar un juicio sobre el porvenir” (2007, 146)

Para Bergson, solo por medio de la intuición el hombre se puede situar en el presente libre, solo por el trabajo de la intuición el hombre se puede instalar en el acontecer de la duración. Y esto es un punto clave en el pensamiento de Bergson y Péguy, ya que el hombre al entrar por medio de la intuición en relación con la realidad, en el mismísimo presente, en el punto de presente, ya no queda suspendido en el vacío, atrapado por las infinitas perspectivas y conceptos que entrega el análisis puro. El hombre ya no queda estático, intentando percibir todo desde el exterior, como un contemplador catatónico. Más bien, gracias a la intuición, el hombre, en el punto presente, en el presente libre, se “pone en contacto con una continuidad de duraciones que debe tratar de seguir” (Bergson 1956, 67), es decir, entra en relación con la realidad en la cual debe volver a poner en movimiento su pensamiento, realizar un trabajo del pensamiento, poniéndose así en condición de reconocer desde adentro de la realidad las condiciones de posibilidad de la novedad del ser que acontece.

El presente, entonces, es el “ser real” (Péguy 1946, 221), es decir, el punto del acontecimiento libre e imprevisto, es el punto que *pone* el ser, es el punto “fecundo, libre, lleno de vida” (Péguy 1946, 226). Por esta razón, el método bergsoniano, es para Péguy fundamental, ya que “al instalarse en el corazón y en el secreto del presente, la revolución bergsoniana se instaló en el corazón y en el secreto del mecanismo de la bajeza, de la infecundidad, de la servidumbre y de la muerte de todo un mundo” (Péguy 1946, 226). Ya que desmontó “ese mecanismo de la anticipación del presente” (Péguy 1946, 227), Bergson ha vuelto a situar el pensamiento en un presente fecundo y libre, en un presente orgánico, porque ha desmontado todo sistema. El mismo Bergson había dicho que “cuanto más penetremos en esa verdad [del presente libre], más nos

inclinaremos a alejar la filosofía de la escuela [de los sistemas] y a aproximarla a la vida” (Bergson 1956, 136).

En este sentido, se entiende la batalla entablada por Bergson y Péguy contra el método de los intelectuales sistemáticos, ese método que buscaba analizar, archivar e inmovilizar el presente y el acontecimiento del ser, ese método que tenía como objetivo finalmente eliminar el acontecimiento del ser, que buscaba eliminar la fecundidad del presente, diluyendo la novedad del presente en cantidad, pues solo buscaba “lo puro homogéneo, la pura repetición” (Bergson 1956, 67), es decir, el desgaste y la fatiga del presente, en definitiva, la muerte. Por esta razón, para Péguy, Bergson es el primer hombre que comienza por desarmar los sistemas y mecanismos instaurados por los modernos para aprisionar el presente (y el pensamiento), es el primero en comenzar este trabajo, ya que como re-conoce el mismo Bergson, “jamás se ha practicado esta inversión [del trabajo pensamiento] de manera metódica” (Bergson 1956, 74). Por esto, Péguy afirma que “un solo hombre lo vio. Uno solo sabía” (Péguy 1946, 248), que para desmontar los mecanismos había que situarse en el centro mismo de estos “y para eso bastaba un hombre con un destornillador. Pero era preciso saber qué tornillo [del mecanismo] debía ser desatornillado” (Péguy 1946, 248). Ese hombre era Bergson.

En conclusión, Péguy retoma de Bergson la concepción del presente, o, mejor dicho, del tiempo como un presente libre, del presente como acontecimiento del ser que tiene siempre nuevos inicios, presente no deducible del pasado como pretendían los modernos. Por esta razón, Péguy afirmará: “Dime cómo tratas el presente y te diré qué filosofía eres” (1946, 235).

3. El ser: *se faisant, durée*

Coronando con su lectura a Bergson, para Péguy el presente es el único punto donde se puede re-conocer al ser que está siempre aconteciendo de manera imprevista e impredecible, con inicios siempre nuevos, ya que el ser no se conoce ni antes ni después, solo se re-conoce cuando acontece: “Adelantarse, atrasarse, ¡cuánta inexactitud ¡No hay más modo de ser exacto que llegar a la hora” (Péguy 1946, 219). En este sentido retomará de Bergson su concepción del ser no como algo ya hecho (*tout fait*), predeterminado, prefijado de antemano (el “ser es” de Parménides) sino como un haciéndose (*se faisant*).

Bergson había opuesto lo ya hecho (*tout fait*) al haciéndose (*se faisant*). No se trata simplemente de una oposición de palabras. Péguy re-conoce que se trata de una “contrariedad metafísica del orden” del ser (Péguy 1946, 316), lo que implica hablar de dos metafísicas distintas, de una metafísica de la “muerte” y de una metafísica de la “vida”, de una metafísica de lo acostumbrado y de una metafísica de la novedad del ser. Esta oposición es la idea bergsoniana fundamental ya que “el presente, el pasado y el futuro no pertenecen solo al tiempo, *sino al ser mismo (...)* y pasar por el presente es revestirse de otro ser” (Péguy 1946, 316). He aquí uno de los puntos más importantes que Péguy retoma de Bergson, ya que este había entregado el método que destrababa el pensamiento y le permitía al hombre volver a situarse en el punto del presente, en el único punto de ser y de pensamiento, en el único punto en donde el hombre podía reconocer las condiciones de posibilidad de la novedad del ser que acontece. En este sentido, Péguy prolongará la lección de su maestro afirmando que el paso por el presente reviste al hombre de otro ser, es decir, cada acto-acontecimiento

hace que el ser no esté ya hecho, sino *se faisant*. Para Péguy el acontecimiento del método bergsoniano permite al hombre posicionarse en el acontecimiento de una historia en donde acontecen siempre nuevos inicios que revisten al hombre de un nuevo ser, de modo que el ser es *se faisant*. Esto para Péguy es el punto central del acontecimiento, el mismísimo secreto del acontecimiento, que permite al hombre situarse en un punto en que “donde no había nada, de repente se está dentro de un nuevo pueblo, de un nuevo mundo, de un nuevo hombre” (Péguy 2009, 287).

Dicho de otro modo y con el típico humor de Péguy, la filosofía y la metafísica de lo ya hecho (*tout fait*) son solo “trajes de confección” (Péguy 1946, 317), esos trajes de talla estándar, que se presupone de antemano que deberían quedar bien a personas de distintos tamaños. En cambio, la filosofía y metafísica bergsoniana de lo “haciéndose” (*se faisant*) tienen un “traje a la medida” (Péguy 1946, 316), ese traje que se ajusta perfectamente a la flexibilidad movediza del ser. Al contrario, la metafísica de lo ya hecho quiere escapar de la realidad imprevista del presente, del ser presente para así crear una realidad ficticia y un falso acontecimiento, mejor dicho, producir el *falseamiento del acontecimiento*. Es por eso que se debe volver a Bergson, “porque a nada se vuelve si no es por fuerza, no por virtud, sino por gran necesidad” (Péguy 1946, 323), la necesidad de no falsear el ser.

Concebir al ser como un haciéndose (*se faisant*), vuelve a introducir en todos los órdenes y reinos del pensamiento la novedad y la esperanza. Significa reconocer que el mismo ser del hombre no está predeterminado de antemano, sino que está siempre aconteciendo con nuevos inicios, que está siempre haciéndose. El hombre no está ya hecho, de modo que solo le quede conocer sus predeterminaciones (“conócete a ti mismo”), o como coloquialmente se dice, “tomar conciencia” de lo que “ya uno

es”. Esto se podría definir con lenguaje actual como una *selfie* que pretende cristalizar un cierto momento para comenzar a contemplar el “yo” en la foto.

Al mismo tiempo, para Péguy, Bergson vuelve a introducir la esperanza para el hombre en todos los órdenes y reinos del pensamiento. Si el hombre es acontecimiento, ya no está predeterminado por su actuar en el pasado. Por ejemplo, si ha cometido un “acto malo”, eso no lo deja predeterminado en una ontología estática (su ser no es el de un “hombre malo”) por el resto de su vida. Lo mismo ocurre en el caso contrario, pues el hombre que ha hecho un “acto bueno” en el pasado no está predeterminado por el resto de su vida como “hombre bueno”. Lamentablemente, la metafísica del ahorro, la metafísica del no-acontecimiento, del *falseamiento del acontecimiento* ha producido solo masas acostumbradas que piensan con ideas ya hechas, lógicas y morales ya hechas, masas que no son buenas ni para el pecado ni para la gracia, “una inmensa turba de los que ni siquiera son capaces de pecar, a los que llamaré intelectuales o intelectualistas en el orden del pecado, de la gracia, de la salvación” (Péguy 1946, 313). Esta metafísica de lo ya hecho, es la que ha causado, por ejemplo, que grandes masas cristianas solo repitan “maquinalmente las palabras de la oración” (Péguy 1946, 314), engendrando solo aburrimiento.

En este sentido, para Péguy la “*instauratio magna*” (Péguy 1946, 314) de Bergson ha consistido en “la denuncia de un intelectualismo universal, es decir, de una pereza universal que consiste en valerse siempre de lo ya hecho” (Péguy 1946, 314). Volver por necesidad al método bergsoniano permite introducirse y re-conocer el acontecimiento del ser, ya que es el único método capaz de volver a situar al hombre en el presente, en el punto donde acontece el ser. El bergsonismo es el único método capaz de volver a situar al hombre en un punto de precariedad, es decir, en la

imposibilidad de una seguridad que adelante o supere el acontecimiento del ser. Este punto de precariedad es, para Péguy, la condición más profunda del hombre, es el punto fundamental en donde “aparece en plena luz el sentido, la fuerza y la vocación (...) de la virtud que hemos llamado la niña Esperanza” (Péguy 1946, 104). Es este punto de precariedad que permite al hombre recomenzar siempre con inicios nuevos, pues “por la esperanza, todo lo demás se pone en condiciones de recomenzar” (Péguy 1946, 107). Es, en definitiva, la precariedad-esperanza la que permite al hombre “desarmar constantemente el mecanismo del hábito, de introducir organismos en todas partes, como el hábito introduce mecanismos” (Péguy 1946, 105). Es esta precariedad que introduce una especie de inquietud en el hombre, inquietud que permite que el hombre no se habitúe, no se acostumbre y que pueda reconocer el acontecimiento del ser en el presente. Es esta precariedad del presente, que no es deducible ni causada por sucesos anteriores, la que el hombre debe volver a reconocer y a la cual es posible reintroducirse gracias al pensamiento de Bergson.

Concebir el ser como un haciéndose (*se faisant*), será al mismo tiempo retomar la concepción bergsoniana del ser como duración (*durée*), que es la condición de posibilidad de la novedad del ser. El ser, aconteciendo de forma imprevista e impredecible, es un movimiento-duración de “inicios continuos de discontinuos imprevistos” (Molteni 2016, 77), inicios cualitativos y no cuantitativos, pues el ser ya no está hecho (Parménides) ni deviene lo que ya es (Aristóteles), sino es acontecer imprevisto e impredecible.

4. El ser, un acontecimiento imprevisto e imprevisible

Si, siguiendo a Bergson, para Péguy el ser es *se faisant*, es decir, está constantemente haciéndose en el presente, aconteciendo en el presente con inicios nuevos, el mismo ser es un acontecimiento.

En primer lugar, cabe destacar que, al hablar del acontecimiento, según Péguy, estaremos hablando de “una proposición metafísica” (citado en: Prontera 1988, 287), ya que este no se encuentra en el ámbito de la naturaleza, de lo físico, es decir, de lo determinado de modo mecánico. Más bien, el acontecimiento pertenece al ámbito meta-físico, es decir, más allá de lo físico, de la naturaleza, ya que siempre acontece de manera libre en el presente. Por esta razón, se puede hablar de “la soberanía del acontecimiento, el acontecimiento como temporalmente soberano” (citado en: Prontera 1988, 287).

En este sentido, para Péguy, el acontecimiento, es pensado como la condición de posibilidad del ser que puede acontecer. Para él, el acontecimiento es la condición de posibilidad de la novedad del ser. En otros términos, el acontecimiento es, más bien, el acto de ser, cuya “aprehensión es indivisible [y su] enumeración inagotable” (Bergson 1956, 16) y que da inicio a una novedad cualitativa en el presente, novedad que es imprevista e impredecible. No se trata de simples posibilidades que llevan al ser en una dirección o en otra, ni se trata de acciones del ser, puesto que la acción se puede entender como un proceso mecánico, causado, un progreso lineal deducible. El acontecimiento, en cambio, es un inicio siempre nuevo que no se puede deducir de causas anteriores, ni se puede prever de antemano. El acontecimiento es siempre la

novedad del ser, ya que el acontecimiento *pone* el ser. Por el acontecimiento “se pasa del punto en que no había nada al punto en que hay algo” (Péguy 2008, 57). En este sentido el acontecimiento es siempre un nuevo comienzo, un punto de partida, donde no está nada ya hecho. Lamentablemente, el hombre moderno ha sido forzado a pasar “del punto en que no había nada de hecho al punto en que ya está hecho” (Péguy 2008, 57).

Entendiendo el ser como acontecimiento, se puede reconocer el ser como un haciéndose (*se faisant*), como movimiento, o, en palabras de Bergson como “la unidad de un movimiento que avanza” (Bergson 1956, 23), no como algo estático, ya hecho (*tout fait*), pues esto provocaría el *falseamiento del acontecimiento* del ser en una fragmentación, que puede ser abordado desde distintas perspectivas o “escuelas”. Esto causa que se intente explicar el acontecimiento a través de un proceso deductivo mecánico, partiendo de los sucesos del pasado, es decir, reducir el acontecimiento al efecto de una causa.

En cambio, concebir al ser como un haciéndose (*se faisant*), como un acontecimiento imprevisto e imprevisible permite que

todos los acontecimientos del acontecimiento de una vida dada, estén vinculados entre ellos por una solidaridad tal que nadie pueda, que el viviente no pueda, aceptar algunos de ellos y rechazar otros, que no pueda aceptar los que le gusten y rechazar los que le disgusten al mismo tiempo y bajo la misma relación (Péguy 2014, 110).

Esto permite al mismo hombre, aceptar, especialmente en la relación con otro, que nada está ya hecho, que ninguna relación está predeterminada de antemano, sino que siempre está aconteciendo con inicios nuevos, suplementándose-enriqueciéndose con

algo que antes no estaba. Es por eso que Péguy insiste en la necesidad de volver al método bergsoniano, el único que permite introducirse y reconocer ese acontecimiento siempre nuevo que está aconteciendo en el presente y que es conocido por medio de la intuición y de la memoria. Solo el método bergsoniano le permite al hombre romper las cadenas que mantienen su pensamiento aprisionado y anestesiado en mecanicismos, determinismos, asociacionismos. Este método posibilita un pensamiento sano y libre, ya que no es “suficiente nacer para vivir (...) el que nace no siempre vive” (Péguy 2009, 105).

III.

EL ACONTECIMIENTO DEL PENSAMIENTO

En este capítulo intentaremos mostrar de qué forma Péguy ha pensado, siguiendo y prologando a Bergson, el acontecimiento del pensamiento.

1. El pensamiento moderno, mentalidad de pensionista

Para entender este punto, es necesario señalar la reflexión de Péguy acerca del pensamiento de los modernos.

Como hemos ya señalado, Péguy retoma del pensamiento de Bergson su inversión del pensamiento respecto al pensamiento ontológico-estático griego, que ha producido una metafísica rígida, la metafísica del mundo moderno,

esa metafísica del mundo moderno que entendía presentarse como una física (...) física que se presenta con las inocencias, las limitaciones y, por supuesto, las relatividades de una física y que en realidad es la metafísica misma del materialismo y del determinismo, del mecanicismo y del asociacionismo y del intelectualismo (Péguy 1946, 280).

Ahora bien, Bergson se encargó de poner en movimiento nuevamente el pensamiento al entregar un método que permite que este vuelva a ser flexible, pues se ajusta de mejor manera a la realidad, ya que permite volver a introducirse y posicionarse en el punto de presente. Es decir, el pensamiento una vez “colocado en el objeto metafísico que lo posee, se moldea por lo menos sobre él, adopta los mismos contornos” (Bergson 1956, 28). Como sostiene Péguy, el método de Bergson, a diferencia de los sistemas

modernos “no consiste en prohibirse las operaciones del pensamiento. Consiste en modelarlas constantemente sobre la realidad de que se trata en cada caso” (1946, 261). De esta manera, Bergson y Péguy quieren volver a realizar “un movimiento del pensamiento” (Bergson 1956, 126).

Si Bergson entabló un combate contra lo ya hecho, contra el intelectualismo, el determinismo y el mecanicismo, entonces el golpe maestro del mundo moderno historicista y especialmente de los neoescolásticos ha sido desplazar a Bergson: “Bergson ha eliminado lo moderno. Nosotros [los neoescolásticos] eliminamos a Bergson” (Péguy 1946, 260). Esto ha producido sistemas de pensamiento bien organizados y falsos, ya que el sistema del pensamiento del mundo moderno es inhabitable, pues en él no puede acontecer nada nuevo, nada orgánico. Péguy se pregunta: “¿Qué le importa esto al pensamiento moderno, ya que precisamente desprecia el pensamiento?” (Péguy 1946, 266). A los intelectuales sistemáticos no les interesa que sus sistemas fraudulentos sean insostenibles para la razón y negligentes con la realidad, puesto que exactamente son esos mismos sistemas que, aunque insostenibles para la razón, “son sostenibles para el poder” (Péguy 1946, 265). De este modo, se desvela el objetivo de los intelectuales sistemáticos, el de mantenerse en el poder, de fragmentar la realidad con sus sistemas para poderla inmovilizar, controlar y enseñar desde las cátedras universitarias. Esto es el reflejo de la pereza intelectual de los modernos, es el signo de la necesidad y ansia de comodidad que ha infectado a los modernos. Esa misma “tentación de pereza, esa misma fatiga y ansia de tranquilidad para mañana que los hace a todos funcionarios, es la misma que hace intelectuales de todos ellos” (Péguy 1946, 219-220). En este sentido, los intelectuales sistemáticos son simples funcionarios, “son gente tranquila y sedentaria y tienen una filosofía fija, una

filosofía de sedentarios, de tranquilos y de funcionarios” (Péguy 1946, 220). En ellos se puede constatar la real culminación de la pereza intelectual causada por los mecanismos modernos, ya que se aferran a sistemas rígidos en donde ya no es necesario un trabajo del pensamiento. De esta forma

corren todos tras las cátedras, no para enseñar, sino para estar sentados. Así, también, desean ante todo una filosofía, un sistema de pensamiento, un sistema de conocimiento donde se pueda estar sentado (Péguy 1946, 220).

Por consiguiente, estos intelectuales sistemáticos solo buscan su propio beneficio, ascender como funcionarios para poder estar tranquilos y de esta forma asegurar su futuro. Es por esta razón que

cuando reclaman fijeza, estatutos, lo que ellos llaman cordura, lo que llaman ciencia, lo que llaman conocimiento y lo que llaman método, piden en realidad la paz del cuerdo, la tranquilidad del sabio y buena ordenación en la carrera del conocedor. Lo que llaman método científico es el método de su propio establecimiento. Lo que llaman progreso de la ciencia es el progreso de su propia carrera. Lo que llaman seguridad, fijación, establecimiento, es la seguridad, la fijación, el establecimiento de su propia carrera (Péguy 1946, 220).

Es por eso que estos sistemas “serán sostenidos por la escuela, por el Estado, por la Sorbona, por las oficinas, por los poderes, por el gobierno, por todo lo temporal. Y quizá por los profesores de filosofía” (Péguy 1946, 265). Al contrario, a Péguy no le interesa hacer carrera en filosofía, no le interesa esclavizarse en un sistema y es por eso que no tendrá ningún avance de carrera: “Yo, no tengo ningún sistema y por eso no haré fortuna (ni siquiera intelectual)” (Péguy 1946, 309). Son los intelectuales sistemáticos preocupados de mantenerse en el poder, los que quieren mantener anestesiadas a las masas o, mejor dicho, mantenerlas bajo un pensamiento ya hecho,

cómodo, bajo una pereza intelectual, para que ellos no sean contestados y combatidos en todos los órdenes y reinos del pensamiento y del ser. Estos intelectuales quieren domesticar el ser y el pensamiento causando de este modo unas masas “sistemáticas”. Las masas, al haber sido envenenadas por los sistemas modernos, al haber sido inhibido el individuo en su autoridad de competencia en todos los órdenes del pensamiento, han quedado esclavizadas y reaccionan solo a ciertos individuos ejemplares-*leaders* que, revestidos de supuestos atributos ontológicos ya hechos, son vistos como competentes. Esta es la profecía de Péguy que nos parece aún actual.

Para Péguy, el mundo moderno estaba bajo la tiranía de una metafísica de sistema, rígida, o para decirlo con otras palabras, bajo la “metafísica del ahorro” (cf. Péguy 2014, 389) que tiene como principal *slogan*: “Estar en paz”, o como realmente les gustaría decirlo, en modo imperativo: “Quédense quietos”, que es “la gran frase de todas las cobardías cívicas e intelectuales” (Péguy 2014, 389). Mientras la realidad sigue aconteciendo con nuevos inicios, la paz “no deja de ser realmente molesta, nos hace la guerra” (Péguy 2014, 389). La paz es así entendida comúnmente como *tranquilidad* estática, holgazanería¹³. El mundo moderno solo quiere vivir en paz, es decir, anhela vivir anestesiado de la realidad. Esta es la gran tentación que ha sido “ofrecida a la pereza intelectual, a lo que se llama sabiduría, a lo que se llama prudencia” (Péguy 1946, 216). Esta pereza intelectual ha infectado no solo la metafísica, sino la psicología, la moral, la economía, el civismo, la historia, ha hecho

¹³ El significado etimológico de paz difiere radicalmente de como en el tiempo de Péguy se entendía paz: del latín *pax* (genitivo *pacis*), ésta relacionada con el verbo *pacisci* que significa “acordar” o “hacer un trato” (de su participio *pactum* sale nuestra palabra “pacto”). Cabe mencionar que este sentido de paz es completamente entendible bajo el método bergsoniano, ya que solo al entrar en relación con alguien por medio de la intuición, es posible hacer un pacto que será trabajado siempre en el presente, renovándose constantemente.

que el hombre esté constantemente pensando en las tranquilidades del mañana, viviendo así en un estado constante de “ansia monstruosa de tranquilidad” (Péguy 1946, 223), dispuesto a sacrificar siempre el día de hoy por estar pensando en las tranquilidades del mañana.

Del mismo modo que la “metafísica del ahorro” busca inmovilizar el ser por necesidad de seguridad y tranquilidad, “en moral, solo pensamos en las tranquilidades del mañana, en lugar de hacer, sin más, el trabajo de hoy. En economía, para estar tranquilos mañana, preparamos el aniquilamiento de toda una raza” (Péguy 1946, 221). Péguy lo denomina el “sistema de jubilación” (Péguy 1946, 221) que lleva a pensar solo en las tranquilidades del mañana, que busca sacrificarlo todo a la jubilación del mañana, que busca sacrificar el presente fecundo por un futuro seguro. Es un magnífico sistema de reposo donde los esclavos de este sistema

solo piensan en su jubilación, es decir, en la pensión que recibirán del Estado, no ya para hacer, sino por haber hecho (otra vez nos topamos aquí con ese mismo giro de tiempo y cronología, ese mismo deslizamiento de un eslabón, esa transposición del presente al pasado) (Péguy 1946, 222).

Este sistema de jubilación busca transformar el mundo en un inmenso “asilo de ancianos” (Péguy 1946, 221), en un asilo para jubilados.

Sobre todo, este determinismo producirá en el mundo un nuevo dios, el dinero, “el Anticristo” (Péguy 1946, 254). Con esto se instaura totalmente la rigidez en el mundo moderno, debido a que entrega un perfecto mecanismo de causa-efecto que opera con moldes automáticos que son los de compra-venta. Estos moldes en los que se basa el intercambio comercial, exigen del pensamiento una evaluación y “lo que es evaluación, ya sea o no comercial, es medida y lo que es medida es rígido y duro”

(Péguy 1946, 239). A su vez, el “otro” hombre se vuelve un simple punto fijo de adquisición de tal o cual producto, se vuelve fin y no medio, es decir, se elimina la amistad de pensamiento de un trabajo compuesto. El dinero instauro la rigidez en el mundo moderno, ya que evita un trabajo del pensamiento por entregar moldes automáticos. El dinero se vuelve

en la operación de compra, la contraparte de lo que permite comprar. Toda operación de dinero está contraindicada y es contraindicada, toda operación de dinero esta contrapuesta, es una contraoperación, una operación contraria, contraria a la operación correspondiente al objeto (Péguy 1946, 229).

De este modo, una vez instalado en el mundo moderno este perfecto mecanismo que termina por infectar todos los reinos y órdenes del pensamiento (y del ser), el hombre moderno se vuelve no un sujeto competente del ser y del pensamiento, sino un simple mecanismo de un sistema. De esta manera, según Péguy, quedamos sumergidos

en el reinado del dinero; es el dinero tan verdaderamente el anticristo y el amo del mundo moderno y está tan presente en todo, que en todas nuestras conversaciones (familiarmente, usualmente) sobreentendemos su nombre. Y en todas nuestras expresiones. Al no nombrarlo, ya se sabe que de él se habla. Que allí está, cuando no se nos previene. Que cuando nada se dice, de él se trata (...)

Cuando nada se piensa, en él se piensa (Péguy 1946, 230).

Por esta razón, para Péguy, el dinero se vuelve el amo de este mundo y al que tienden los modernos con todas sus fuerzas, llegando incluso a producir un lenguaje rígido, o, mejor dicho, un “abuso del lenguaje” (Péguy 1946, 231). Esto debido a que el dinero introduce en el mismo lenguaje un mecanismo, es decir, introduce un lenguaje sistemático, rigidiza el lenguaje, lo que evita un trabajo del pensamiento por tratarse de un lenguaje *tout fait*. Esto puede parecer insignificante, pero este lenguaje rígido es

“capaz de perder a un mundo” (Péguy 1946, 231), ya que se produce una sustitución de fuerzas flexibles por la rigidez del dinero. De esta manera, por ejemplo, para Péguy, cuando

decimos: ahorrar, economizar, guardar absolutamente, son frases hechas y no significan ahorrar, economizar, guardar cualquier cosa. Significan ahorrar, economizar, guardar dinero, es decir, algo que representa un contra-objeto, un contravalor (Péguy 1946, 230).

En el mundo moderno, por primera vez en la historia del mundo, “el dinero es el amo del cura, como lo es del filósofo, es el amo del pastor, como lo es del rabino, es el amo del poeta, como lo es del escultor y del pintor” (Péguy 1946, 273).

Ahora bien, este Anticristo no viene solo, viene acompañado de dos “santos” que han sido sujetos de las más grandes devociones por parte de los intelectuales sistemáticos laicos y clericales: “san ahorro y santa economía” (cf. Péguy 1946, 216). Y si los santos de la antigüedad entregaban los Evangelios, estos nuevos “santos” entregan como herencia el pensamiento del nuevo dios, del Anticristo que es el dinero, contenido en la “libreta de caja de ahorro” (Péguy 1946, 254), este nuevo libro sagrado del mundo moderno, este “diploma de tranquilidad del mundo moderno, diploma de avaricia y de venalidad en el orden del corazón” (Péguy 1946, 254). Diploma que ha producido la rigidez en el mundo entero, el desgaste y el envejecimiento, no solo del mundo, sino también del pensamiento de la fe. De hecho, para Péguy, lo que llaman cristiano los modernos lo han vuelto un “sistema de lo cristiano pensado en lo moderno, un sistema sacado de lo cristiano, y transportado, calcado, inmovilizado en las redes del mundo moderno” (Péguy 1946, 264). Y si los Evangelios eran la herencia del pensamiento de Cristo, la libreta de ahorros es la herencia del mundo moderno, “es

lo único capaz de hacer frente a los Evangelios, porque es el libro del dinero y el dinero es el anticristo” (Péguy 1946, 254).

La libreta de caja de ahorro se ha vuelto para el mundo moderno su nuevo evangelio, el evangelio del *progreso* que invita a los hombres a creer “estar sobre esa escalera por la que se sube y no se desciende jamás” (Péguy 2009, 56). “Evangelio” que influye en el mismo pensamiento filosófico ya que, según Péguy, presenta una teoría errónea que lleva a admitir, por ejemplo, “que la filosofía del siglo veinte debe sobrepasar a la filosofía griega puesto que la ciencia del siglo veinte aventaja a la del tiempo de Pericles” (Daniel-Rops 1946, 107). Esta teoría afirma que, habiendo el hombre realizado grandes progresos en las ciencias y en su aplicación práctica, esto lo ha llevado a conquistar por inercia todos los órdenes y reinos del pensamiento. Se cree, según Péguy, que hay progreso porque hay acumulación, “acumulación de bienes, de libros, de máquinas, de tesoros aparentes, acumulación generalizada” (Daniel-Rops 1946, 108). Esta teoría del progreso, básicamente, es una teoría de la caja de ahorros, en donde no se arriesga nada, donde no se puede ni siquiera perder nada y que, según Péguy, entrega un método fraudulento para captar lo real, “que lleva forzosamente a negar toda jerarquía que no se puede medir” (Daniel-Rops 1946, 108), es decir, se llega a negar toda novedad real que pueda acontecer. Es gracias a este sistema de pensamiento que el hombre ha quedado aprisionado, ha quedado estático.

Ahora bien, si el dinero es el nuevo “Dios” del mundo moderno y domina el pensamiento, no es de asombrarse que todo comience a prostituirse y con ello se produzcan las más grandes perversiones. Todo puede ser clasificado y ordenado y mientras el dinero se mantenga en movimiento, no interesa que el hombre se mantenga estático. En el mundo moderno “la escala de valores ha quedado trastornada” (Péguy

1946, 274), todo es negociable, todo es intercambiable y, mientras haya dinero de por medio, todo es aceptable. Péguy incluso afirmará: “El mundo moderno no está universalmente prostituido por la lujuria. No sería capaz de ello. Está universalmente prostituido porque es universalmente canjeable” (Péguy 1946, 274). El mundo moderno ha prostituido el pensamiento de los hombres que están constantemente enfocados en el ahorro, en “economizar para los días de la vejez” (Péguy 1946, 229). Hombres que comprometen su libertad y la fecundidad del presente, que son sus verdaderos bienes, en vista de un futuro de tranquilidades. Para Péguy, esta ansia enfermiza de tranquilidad y reposo instalada en centro del mundo moderno, gracias a esta “metafísica del ahorro”, ha causado incluso que “para gozar de paz mañana, hoy no se tengan hijos” (1946, 224), con el solo fin de acumular más dinero y bienes para el futuro, acumular supuestas tranquilidades para un futuro seguro y en paz.

Sin embargo, el avaro de dinero, para Péguy, es el verdadero derrochador, ya que “el avaro de dinero es pródigo de lo que ha vendido para obtener dinero, derrochador y pródigo de su alma, que ha vendido por nada, por dinero” (1946, 230). Esto se opone radicalmente a la enseñanza de los Evangelios, en donde no se invitaba a ahorrar, sino a invertir todo en la relación con otro. De hecho, para Péguy, “el caritativo es el verdadero avaro que amontona bienes” (1946, 230). Aquí Péguy está pensando seguramente en el mismo Dios cristiano que no ahorró nada a su Hijo hecho hombre para la salvación del hombre, sino que lo invirtió totalmente en el mundo.

Cabe destacar que a Péguy no le interesaba condenar el dinero (el signo monetario), ni la posesión legítima del fruto del trabajo. “El dinero no deshonra cuando es el salario, la remuneración o la paga (...) cuando ha sido pobremente ganado” (citado en: Daniel-Rops 1946, 112). Lo que condena Péguy es el lugar en el

pensamiento que el mundo moderno ha dado al dinero, ese papel predominante en todo los órdenes y reinos de la realidad y del pensamiento. Por ello, condena esa “subversión total de los valores que ha hecho de un medio [el dinero], el término hacia el cual tiende la humanidad ansiosa” (Daniel-Rops 1946, 112). Para Péguy, la esclavitud del mundo moderno tiene como consecuencia que no exista ningún poder capaz de resistir al del dinero, ya que se ha eliminado un pensamiento sano, no acostumbrado, es decir, el pensamiento libre:

Así esa rigidez del dinero, que dirige toda la sociedad moderna, esa inmensa venalidad, ese reemplazo universal de fuerzas flexibles por dinero rígido, tiene su punto de origen económico, cívico, moral, psicológico y metafísico en el endurecimiento del presente, en esa osificación y momificación del presente, que ha producido todo el materialismo, el intelectualismo, el determinismo y el mecanicismo. Todo, toda la inmensa venalidad universal, proviene del ahorro y de la libreta de la caja de ahorros. Proviene de que, por espíritu de ahorro, se ha querido reservar el presente. Y para mayor seguridad, lo han hecho pretérito (Péguy 1946, 232).

2. El método del re-conocimiento

Tanto Bergson como Péguy tienen como punto de partida de su reflexión el problema, o, mejor dicho, la interrogante de qué significa pensar.

Para Péguy, esta es una pregunta de vital importancia, ya que para él nada es “tan grave y tan serio como el pensamiento” (Péguy 1946, 48) y es por esta razón que le interesa en primer lugar una filosofía que vuelva a restaurar una cierta “dignidad del pensamiento” (Péguy 1946, 48). Como ya hemos señalado, a Péguy le interesa

principalmente una filosofía que entregue al hombre un método que le permita poder re-conocer lo real, re-conocer en el presente el acontecimiento imprevisto e impredecible de lo real que está siempre aconteciendo con inicios nuevos. El atractivo, para Péguy, del método y pensamiento bergsoniano, consiste en que, al igual que la filosofía de Descartes, se trata de una filosofía que le habla “sobre todo de cierta fidelidad a la realidad, cosa que para [Péguy] está en primer plano” (Péguy 1946, 337). De lo anterior se deriva la importancia que tenían para Péguy los métodos que entregaban tanto la filosofía cartesiana como la filosofía bergsoniana, ya que

toda filosofía grande tiene un primer tiempo, tiempo de método, y un segundo tiempo, tiempo de metafísica: al decir que el cartesianismo [es] una filosofía del orden, y el bergsonismo una filosofía de lo real, se les considera a las [dos] en su tiempo metódico (Péguy 1946, 339).

Para Péguy, el método bergsoniano había sido el método que había vuelto a poner en movimiento el pensamiento, el método que había liberado el pensamiento de los sistemas rígidos de los modernos, había restituido “la libertad del corazón y la libertad del pensamiento, la fecundidad del corazón y la fecundidad del pensamiento” (Péguy 1946, 242), ya que vuelve a situar al hombre en un punto de inicio, un punto libre que comienza y que no está ya hecho, punto que es el presente. En este sentido, el método bergsoniano había provocado una revolución del pensamiento, había vuelto a poner en movimiento una razón estancada y estática, había, en definitiva, permitido que volvieran a funcionar las “viejas articulaciones de la razón” (Péguy 1946, 345).

El método de Bergson (y de Descartes), no solo es un método, sino que a su vez es también una moral, una “moral de pensamiento o una moral para pensar; si se quiere, en [ellos] todo es moral, porque todo es dirección y voluntad de dirección (...)

Su método es una moral instauradora para la dirección del pensamiento” (Péguy 1946, 333). Es decir, es un método que permite que el hombre vuelva a tener un pensamiento sano, que la razón deje de ser una razón enferma, parasitaria, que pretende sobrevivir por medio de un parasitismo intelectual. Este método-moral permite una higiene intelectual, permite que el pensamiento del hombre se pueda sanar, es decir, pueda volver a ponerse en movimiento en el individuo. Es un método que restituye al sujeto su capacidad de poder ser, por su autoridad de competencia, quien juzgue la realidad, viendo si la realidad es conveniente o inconveniente a la razón: “nosotros pedimos que [el hombre] avance razonablemente, sabiamente, racionalmente, por los caminos de la razón (...) [ya que] no podemos, sin la razón, estimar en su justo valor todo lo que no es de la razón” (Péguy 2017, 34-36).

En este sentido, podemos hablar, de un método, de una moral jurídica-económica, en cuanto permite a los hombres imputar el ser como acto, de juzgar por su conveniencia el acontecimiento cuando acontece, ni antes ni después, o sea sin tener que esperar una respuesta ya hecha de quienes quieren esclavizar el pensamiento y la realidad, de los intelectuales sistemáticos.

Para Péguy, solo se genera conocimiento cuando por medio de la intuición, se entra en relación con el acontecimiento, cuando se está disponible al acontecimiento, o para decirlo de otra forma, cuando uno *se pone* en condición de re-conocer el acontecimiento. Esto es posible si la razón y el pensamiento se mantienen en constante movimiento, si el hombre se sitúa siempre en el punto de ser que es el presente, punto de precariedad que le permite no pre-suponer el acontecer del acontecimiento, sino estar preparado para re-conocerlo cuando acontezca. Por esta razón, si el

acontecimiento genera el método que permite re-conocerlo, entonces el mismo pensamiento es un acontecimiento, es un

acontecimiento interior, una empresa conducida con sabiduría, una feliz fortuna sin duda, pero una feliz fortuna comprendida desde el interior, conducida desde el interior, encaminada desde el interior (Péguy 2009, 276).

En fin, solo el método bergsoniano es el que nos permite una “cierta experiencia del acontecimiento de las operaciones de la mente [pensamiento]” (Péguy 1946, 41).

3. El re-conocimiento del ser desde una raza de pensamiento

El método bergsoniano, para Péguy, quería volver a “provocar un cierto trabajo del pensamiento” (Bergson 1956, 24), quería volver a situar al hombre en la *durée*, en el movimiento de lo real, en la flexibilidad de lo real. Esto era posible gracias a la intuición bergsoniana, es decir, ese acto de conocimiento desde adentro de la realidad, situándose en la realidad. La intuición, de hecho, consiste en re-conocer *in actu exercito* el mismo acontecimiento de lo real.

En este sentido, Péguy prolongará el pensamiento de Bergson, ampliando su concepto de intuición. Si para Bergson intuición era un acto que tenía como principio la propia “vida interior” (Bergson 1956, 24), es decir, mi propio “yo”, para Péguy, la intuición no es solo el acto por el cual entramos en relación con la realidad, sino que también es un acto por el cual, utilizando las palabras de Bergson, podemos “instalarnos en el pensamiento” (Bergson 1956, 102). No solo en el pensamiento de quien nos ha generado o introducido en ese método de pensar (en el caso de Péguy su maestro Bergson), sino que de continuar esa *durée* del pensamiento por la cual se

habían mantenido tantas “innumerables generaciones anteriores” (Péguy 2009, 178), ya que “existe un mundo, un universo del pensamiento y en el interior existen razas del pensamiento” (Péguy 1946, 44). De este modo, la intuición para Péguy será el acto que nos permite introducirnos en la realidad desde dentro de una raza¹⁴ de pensamiento, del pensamiento de un pueblo. La intuición peguyana es la que permite al hombre “ser de un tiempo, y al mismo tiempo, ser de otro tiempo” (Péguy 2009, 243). El acto de la intuición será un movimiento para Péguy de vital importancia, ya que es el acto de los inicios, de las partidas, de los nuevos comienzos. De hecho, hay

cierto acto, cierta fecha en la que yo comienzo; antes era la ignorancia y el olvido, el olvido anterior, el olvido antecedente, que está hecho del más bello negro; después, inmediatamente, entonces, el comienzo irreversible de alguna claridad; antes la sombra y la quietud, al menos histórica; después algún sol, algún lugar al sol, siempre un amplio lugar en la universal inquietud histórica; antes nada, ninguna partida; después una partida, hecha; antes nada, ninguna partida, no se ha partido; luego una partida hacia qué fortuna (s), una partida irreversible, hacia qué acontecer (es), hacia qué aventura (s), hacia qué futuro ulterior, hacia qué irreversible porvenir; hacia un acontecer; hacia una aventura, velada; hacia un futuro, enmascarado; hacia cierto porvenir; un origen, un punto de origen, a partir del que; una partida, el acontecer está suelto (Péguy 2008, 56).

Para Péguy el método bergsoniano posiciona al hombre, a su pensamiento, dentro del mismo acontecimiento, permite ir al encuentro del acontecimiento y poder reconocerlo cuando acontece, gracias a la intuición. Prolongando el pensamiento de

¹⁴ Péguy entiende el término raza como “raza de un pensamiento”. En este sentido, “raza” en Péguy no tiene ningún sentido racista-biológico, no es el efecto producido por una causa. El remontar desde una “raza” de pensamiento es un acto libre, no causado.

Bergson y ampliando su noción de intuición, afirma que este es el acto que nos permite *remontarnos* e instalarnos en el pensamiento de una raza, desde dentro de una raza, desde dentro de un pueblo. Por esto, Péguy defiende la “gran gracia del pensamiento hebreo” de Bergson porque re-conoce en el pensamiento de este una duración del pensamiento de la raza hebrea, ya que es “un hombre que lee desde los siglos de los siglos” (Péguy 1946, 64) y “no solo su propia vida, su vida individual, su vida personal, su vida interior, no solo su propia vida interior y su vida psíquica está compuesta de duración” (Péguy 2009, 282), sino que “hay duraciones reales, realmente duraciones de pueblo” (Péguy 2009, 282).

Es fundamental entonces que el hombre se vuelva hacia su raza de pensamiento, ya que solo estando inserto en este pensamiento, en un pensamiento que ha tenido una duración de generación en generación, el hombre puede re-conocer el acontecimiento en el presente. En este sentido, Péguy resaltarán, en su obra *Clio. Dialogo entre la historia y el alma pagana*, las palabras de Jules Michelet, quien había afirmado que “la historia es una resurrección” (Péguy 2009, 247). Esta resurrección consiste en que “permaneciendo situados en la misma raza, tanto carnal como espiritual, tanto temporal como eterna, se trata simplemente de evocar a los antiguos” (Péguy 2009, 247). Esta evocación es la prolongación de lo que Bergson entiende por intuición. Péguy aquí se refiere al pensamiento del antiguo pueblo francés, de la antigua raza francesa. Este movimiento de remontada, permite a Péguy volver a “sumergirse en el silencio de su raza, y, de ascensión en ascensión, encuentra en ella la última prolongación del eterno silencio de la creación primera” (Péguy 1946, 74). La intuición consiste, por tanto, en situarse dentro del pensamiento de una raza, de un pueblo, remontando hasta el mismo pensamiento de Dios. Esta pertenencia al

pensamiento de la raza francesa es para Péguy una gran fortuna, ya que se trata de un pensamiento que nunca dejó de estar en movimiento, que no había sido aprisionado por las redes de los sistemas modernos, pues era un pensamiento que no se había habituado. A este propósito escribe que: “su raza no ha tenido tiempo de acostumbrarse, ni las imágenes visuales lograron aun grabarse en su memoria, ni los aparatos motores han tenido tiempo de habituar su mano” (Péguy 1946, 69).

Al contrario, los hombres modernos se han vuelto hombres estériles, muertos vivientes, al haber sucumbido ante los sistemas modernos, ante la tiranía del sistema de la caja de ahorros y el dominio del Anticristo que es el dinero. El hombre se ha vuelto hombre sin un pensamiento de raza y los modernos son hombres de inscripción, de registro, se han convertido en hombres, “sin retroceso, sin memoria y sin envejecimiento” (Péguy 2009, 251). Es la metafísica del mundo moderno la que ha causado que el hombre esté en constante estado de fuga hacia adelante de modo que les sea imposible introducirse en el pensamiento de una raza. A este propósito Péguy se pregunta, cuando ve a tantos jóvenes partir hacia países lejanos, orientales:

¿Entonces no tiene usted país? Es decir, no tiene usted lugar en el tiempo. Un lugar en el tiempo por decirlo así, un tiempo donde usted se sitúe, un tiempo donde sea hombre, ciudadano, soldado, padre, elector, contribuyente, autor, todas estas inevitables, todas estas irreparables, todas estas sagradas tonterías (Péguy 2009, 239).

Si solo tuvieran un país, una raza de pensamiento, a los modernos no los veríamos vagar por todos los países del mundo. Aquí volvemos nuevamente, a nuestro parecer al gran problema del pensamiento griego, el de la fragmentación de la realidad que empuja al hombre a vagar de punto en punto, a través de puras repeticiones, es decir,

de puntos homogéneos en los cuales no logra poder re-conocer el acontecimiento del ser, la novedad del ser. Si el pensamiento se ha estacando e inmovilizado, este deja de ser un acontecimiento, se vuelve una especie de “registradora”. De esta manera, el hombre moderno corre bajo un ansia monstruosa de tranquilidad que cree que solo podrá saciar si logra agotar todos los caminos y países posibles por recorrer. Al contrario, para Péguy, los grandes pensadores fueron quienes lograron situarse en una raza, en un pueblo, en el pensamiento de una raza, en un país:

Homero tenía país, Platón tenía un país. Corneille tenía un país. Tanto un país local como un país temporal. Jesús tenía un país. Y no llegó a toda la tierra por azar, sino que llegó a toda la tierra partiendo de Judea; y no llegó a todo el tiempo y a la eternidad por azar, sino que llegó a todo el tiempo y a la eternidad partiendo de un determinado punto en el tiempo (Péguy 2009, 240).

El pensamiento que es engendrado por el acontecimiento del presente, por tanto, no es solo un tiempo individual y personal, lo que “quedó claro después de Bergson, pues precisamente allí radica su descubrimiento de la duración” (Péguy 2009, 281), sino se trata de un punto de “tiempo público, el tiempo de todo un pueblo, el tiempo del mundo” (Péguy 2009, 281).

4. Memoria y crónica vs. historicismo

Para Péguy, la intuición (en esto ensancha el pensamiento de Bergson) consiste en “ser de una generación y al mismo tiempo de otra generación, más precisamente haberse transformado en una generación y al mismo tiempo haber permanecido en otra generación, en la generación precedente” (Péguy 2009, 255).

Esta remontada de generación en generación es una operación de *memoria*: consiste en reconocer desde dentro de una raza, en el presente, un acontecimiento que se ha iniciado en el pasado. “Memoria”, por tanto, no significa un acrecentamiento cuantitativo y mecánico, el efecto causado por el pasado, sino reconocimiento del acontecimiento cualitativamente imprevisto de un pensamiento de raza que se renueva en el presente con inicios nuevos.

En este sentido, se entiende la gran crítica que realiza Péguy al método historicista-positivista. Este proponía que, para poder conocer algún acontecimiento del pasado se debía intentar agotar al máximo las fuentes y documentos registrando el pasado como algo ya pasado. Este método, para Péguy, solo está interesado en registrar y archivar, intenta reconstruir el acontecimiento por medio de una historiografía que sustituye lo real o, usando las palabras de Bergson, se podría decir que el método historicista es una “operación [que] se efectúa sobre el recuerdo fijo de la duración, sobre la huella inmóvil que la movilidad de la duración deja tras sí, no sobre la duración misma” (1956, 31).

El historicismo reduce el acontecimiento a algo lejano y se sitúa fuera del acontecimiento, terminando en la posición de contemplador externo, catatónico. Este método, el de los modernos, es un método que se sitúa fuera del acontecimiento, que mira desde lejos el acontecimiento y que consiste en “pasar al lado del acontecimiento” (Péguy 2009, 248), de modo paralelo, ya que nunca entra en relación con el acontecimiento que, iniciado en el pasado continúa en el presente. Según Péguy, el método historicista sería, en una guerra, a modo de ejemplo, como el general que mira desde lejos la batalla, que rodea el campo de batalla, pero nunca entra en esta para

batallar. Este, en definitiva, es un método que “se ocupa del acontecimiento, pero nunca está dentro” (Péguy 2009, 249).

A este método de los modernos, de la historia moderna, Péguy contrapone lo que el denominará “memoria-crónica” que es posible gracias a la intuición por la cual el hombre vuelve a introducirse en la realidad, en el mismo acontecimiento de lo real y del pensamiento en cuanto se sitúa dentro del pensamiento de una raza, remontando de generación en generación este mismo pensamiento. Esto le permite, una vez dentro del acontecimiento, realizar una operación de “memorialista y cronista” (Péguy 2009, 247), es decir, el acto por el cual re-conocemos en el presente un acontecimiento que se ha iniciado en el pasado y que continua en el presente con inicios nuevos. Es la misma memoria la que está en el acontecimiento, dentro del acontecimiento y el cronista, que es propiamente memorialista, re-conoce el acontecimiento desde adentro de este.

Mientras que el método historicista pasa paralelo al acontecimiento, al lado del acontecimiento, pero nunca se sitúa adentro de él, sino que intenta acumular y agotar todos los documentos, todos los puntos de vista, perspectivas y aproximaciones a través de los cuales se intenta abarcar el acontecimiento, la operación de “memoria-crónica”, al contrario, es “una operación por la que se carece de plano (en singular) al estar todo distanciado según una infinidad de planos reales que son los planos mismos en donde el acontecimiento se ha cumplido de manera sucesiva o más bien continua” (Péguy 2009, 246). Esta operación de “memoria-crónica”, por tanto, permite situarse en la *durée* de lo real y seguirla en todas sus sinuosidades.

En este sentido, el método historicista y la operación de “memoria-crónica” nos presentan dos formas, “dos maneras de tomar un hombre” (Péguy 2009, 246). O lo

tomamos como un simple dato, *Da-sein*, algo que está ahí, registrándolo en una ficha enumerada, o tomamos al hombre como un acontecimiento que siempre está recomenzando en el presente. Lo que se debe hacer es realizar una operación de resurrección, una operación de memoria de los “antiguos de la misma raza” (Péguy 2009, 247), una operación por la cual ya no se pasa al lado del cementerio de los hechos, ni siquiera al lado de los monumentos que fueron de los antiguos, sino que, permaneciendo en la misma raza, se trata simplemente de remontar a los antiguos, a la misma raza de pensamiento.

No hay nada más grande para el pensamiento que la operación de intuición-memoria-crónica, pues es solo por medio de esta operación unitaria, de este acto del pensamiento que el hombre es capaz de “hundirse y sumergirse y sondear el acontecimiento” (cf. Péguy 2009, 248). Solo así el hombre vuelve a poseer un pasado, una raza, una memoria. Esta operación de intuición-memoria-crónica es la que el hombre debe constantemente estar realizando en el presente, revistiéndose del presente que es un punto de ser y de *pensamiento*. La misma lectura es este acto de “memoria-crónica” e inhibirse pasar por el presente significa des-coronar el pensamiento de un autor y de una obra.

5. Una metafísica y una moral flexible

El método de Bergson (y Descartes) es una moral para pensar, es decir, una moral instauradora para la dirección del pensamiento. En este sentido Bergson entrega al hombre un nuevo método y con esto una nueva lógica, una nueva moral y una nueva metafísica que no se encuentran dentro de un sistema, encuadradas dentro de un

sistema. No se trata de una moral, de una lógica y de una metafísica ya hechas, detenidas y analizables. Se trata de morales y metafísicas que

por el hecho de ser provisorias, justamente por el hecho de no entrar en un sistema, por no hallarse detenidas, diríamos, por no ser oficiales, justamente porque en ellas no atinan a defenderse u observarse, son las que nos revelan su secreto: ese secreto estriba en adelantar siempre en el mismo sentido para llegar a algún punto al atardecer (Péguy 1946, 334).

Se trata de morales, lógicas y metafísicas que se ajustan a la realidad, que son fieles a la flexibilidad de lo real, que se con-forman con la realidad. Por esta razón, para Péguy, estos métodos flexibles son los que producen lógicas, metafísicas y morales flexibles que “son más severas porque son las más ajustadas a la realidad” (Péguy 1946, 345). Estas se diferencian de las lógicas, metafísicas y morales rígidas, es decir, de las que son causadas por los sistemas de pensamiento moderno, que son “menos severas, porque se ajustan menos a la realidad” (cf. Péguy 1946, 345). En este sentido, para Péguy, las morales rígidas, son las más peligrosas, ya que “eso que llamamos moral es un asunto que hace al hombre impermeable a la gracia” (Péguy 1946, 83). Estas morales rígidas no permiten que el hombre reconozca el acontecimiento, la novedad del acontecimiento, sino que quede atrapado en un sistema rígido, mecanizado, en una moral mecánica, de modo que su actuar se vuelve solo el efecto de una causa. Al contrario, los métodos, morales, metafísicas y lógicas flexibles son las que persiguen, alcanzan y señalan las sinuosidades de la realidad. Una metafísica, una lógica y una moral flexible son las únicas en que “todo se descubre, se denuncia, se persigue” (Péguy 1946, 346), ya que exigen que el pensamiento esté en *constante movimiento*, que el pensamiento esté siempre en condiciones de re-conocer la posibilidad de

novedad del ser que acontece. Esto permite que “el corazón esté perpetuamente al día, perpetuamente puro” (Péguy 1946, 346) y su gran importancia es que se trata de métodos, lógicas, metafísicas y morales “que imponen frenos implacablemente duros (...) [pues] nunca se ausentan, no perdonan: son las que ejercen las sujeciones impecables” (Péguy 1946, 347).

De los métodos flexibles surgen incluso lenguajes flexibles, esos lenguajes que se ajustan mejor a la realidad, que por tanto no son abuso de lenguaje. Esto Péguy lo expone con la brillante narración del recorrido del camino que lleva a Chartres¹⁵. En primer lugar, quien recorre el camino debe introducirse (intuición) en él y comenzar a recorrerlo, ya “que el caminante nada es, si no es móvil, si no es una masa y una velocidad” (Péguy 1946, 293). Este camino, a su vez, se articula con los diversos postes indicadores y “mojones kilométricos” (Péguy 1946, 292) que son los que constituyen la articulación propia del camino, su organización interna. Estos postes y mojones kilométricos representan en cierto sentido el método del análisis puro de los modernos, es decir, representan una ilusión, ya que intentan hacer equivalente el análisis puro (infinitud de postes, o puntos) a la intuición (recorrer el camino). Utilizando palabras de Bergson,

comenzamos por distinguir, en toda la extensión del movimiento [en nuestro caso el camino que lleva a Chartres], cierto número posible de posibles paradas o puntos [los postes y mojones], que convertimos, de grado o por fuerza, en partes del movimiento. Ante nuestra impotencia para recomponer el movimiento con esos puntos, intercalamos otros, creyendo así asir mejor lo que hay de movilidad

¹⁵ Recordemos que Péguy cumplió tres peregrinaciones a pie a Chartres para pedir gracias para uno de sus hijos que estaba enfermo, para sí y su familia.

en el movimiento. Luego, como la movilidad se nos escapa todavía, sustituimos un número finito y fijo de puntos por un número indefinidamente creciente, procurando así, pero en vano, imitar, con el movimiento de nuestro pensamiento que persigue indefinidamente la suma de puntos y puntos, el movimiento real e indiviso de lo móvil (1956, 56).

Ahora bien, volviendo al ejemplo-testimonio de Péguy, el caminante, una vez situado en el camino que le lleva a Chartres, dentro de este, recorriéndolo, es decir, en movimiento, a medida que avanza, que sigue, podríamos decir, la *durée* del camino, en un punto se encuentra con otro hombre, con un campesino que va a caballo y le pregunta cuánto falta para llegar a Chartres. El campesino le responde: “Todavía a seis leguas largas” (Péguy 1946, 295). Ese campesino ha utilizado el término “leguas”, “cuenta por leguas y la legua es más flexible que el kilómetro” (Péguy 1946, 295), no es tan rígida como el kilómetro, ya que “no se ha dicho todo cuando se ha dicho que una legua equivale a cuatro kilómetros. Es posible que sea igual a cuatro kilómetros. Pero vale infinitamente más. Vale todo un mundo de memoria” (Péguy 1946, 295). Este lenguaje flexible, que se encuentra dentro de la operación de intuición-memoria-crónica y que se remonta a “una antigüedad sin límites, a un país profundo y flexible (...) el lenguaje que habíamos oído hablar en la infancia” (Péguy 1946, 295), el lenguaje que había aprendido cuando niño y que Bergson había confirmado.

6. Conocer en comunión

Para Péguy, la existencia del hombre es com-puesta con el otro: sin relación con un “otro” no hay sujeto competente. Es decir, el hombre es engendrado en su pensamiento

y ser dentro de la relación con “otro” y adquiere su competencia individual adentro de esta.

En este sentido, para Péguy el conocimiento-pensamiento solo se genera dentro de una comunión real, es decir, en el encuentro-relación con otros hombres, en donde no se excluye a nadie de antemano, pues “conocer es conocer en comunión” (Péguy 1946, 173). Comunión que se define como una asociación de trabajo donde existe una cooperación recíproca para la producción de bienes universales. La comunión, utilizando el lenguaje bergsoniano y de Péguy, sería la duración con aquel que actúa en el presente y que podemos re-conocer solo situados dentro de la duración del acontecimiento, desde adentro de una raza. Por esta razón, para Péguy, se debe pensar con el otro, se debe componer el pensamiento con otro, o utilizando el lenguaje bergsoniano, se debe realizar una inserción recíproca que es pura duración.

Lo anterior, lo podemos ver reflejado en la misma vida de Péguy, especialmente en sus *Cahiers de la Quinzaine* donde colabora con más de ochenta escritores, es decir, realiza un trabajo compuesto con otros. De hecho, sus *Cuadernos* nacían dentro de una amistad de pensamiento, es decir, desde dentro de una relación que estaba siempre re-comenzando en el presente, comunión que se interesaba por el trabajo bien hecho, como el mismo Péguy afirma en su obra *El dinero*, refiriéndose a sus *Cuadernos*:

Aquí estamos católicos que no hacen trampas; protestantes que no hacen trampas;
judíos que no hacen trampas; librepensadores que no hacen trampas. Por esta

razón, estamos tan pocos católicos, tan pocos protestantes, tan pocos judíos, tan pocos librepensadores. Y en conjunto, tan pocas gentes (2008, 88-89)¹⁶.

Esta comunión-trabajo de los hombres, de la cual no se debe excluir a nadie de antemano, es la que genera lo que Péguy llamará la “ciudad armoniosa”, la ciudad donde nadie es considerado como extranjero, o desechado de antemano, “porque no conviene que haya almas que sean extranjeras” (Péguy 2007).

En este sentido, Péguy no pone objeciones o barreras de antemano a ninguna relación que pueda acontecer en el presente, sino que más bien se pone en condición de poder re-conocer el acontecimiento que es otro hombre, de entrar en relación con él y, desde adentro de esa comunión-trabajo de una *durée*, ir generando un conocimiento compuesto. Esto es lo que genera para Péguy una verdadera comunión entre todos los hombres:

Así todos los hombres de todas las familias, todos los hombres de todas las tierras, de las tierras que no son lejanas y de las tierras que no son próximas, todos los hombres de todos los oficios, de los oficios manuales y de los oficios intelectuales, todos los hombres de todas las aldeas, de todos los pueblos, de todas las villas, de todas las ciudades, todos los hombres de todos los países, de los países pobres y de los países ricos, de los países desiertos y de los países poblados, todos los hombres de todas las razas, los griegos y los bárbaros, los judíos y los arios, los latinos, los germanos y los eslavos, todos los hombres de todas las lenguas, todos los hombres de todos los sentimientos, todos los hombres de todas las culturas, todos los hombres de todas las vidas interiores, todos los hombres de todas las creencias, de todas las religiones, de todas las filosofías, de todas las vidas, todos los hombres de todos los Estados, todos los hombres de todas las

¹⁶ Traducción nuestra.

naciones, todos los hombres de todas las patrias han llegado a ser los ciudadanos de la ciudad armoniosa, porque no conviene que haya hombres que sean extranjeros (Péguy 2007).

CONCLUSIONES

En nuestra investigación hemos querido mostrar de qué manera Péguy ha leído el pensamiento de Bergson, introduciéndose en él y prologándolo. Además, hemos querido mostrar cuál ha sido el fruto de esa lectura.

En este sentido, creemos que Péguy, al retomar los tres núcleos del pensamiento de Bergson (el método, el acontecimiento del ser y del pensamiento), ha realizado una remontada real del pensamiento de su maestro, pues, como ya hemos señalado, el propio Bergson había afirmado: “Péguy ha entendido mi pensamiento esencial de un modo que aún no lo he expresado”. Esto se debe, a nuestro parecer, porque Péguy está arraigado en la raza de pensamiento de sus antepasados campesinos y viñateros y porque tiene un pensamiento más cívico que el de Bergson.

Además, también fue capaz de ensanchar y prolongar las nociones bergsonianas de intuición, duración y memoria justamente porque remontó este pensamiento no como lo hace un alumno de una “escuela” filosófica, sino que *recorrió el camino de la filiación* y, como hijo, elaboró la heredad del pensamiento bergsoniano comparándolo con todos los ámbitos del saber, verificando que no solo los ponía de nuevo en movimiento, sino que aportaba la novedad y la conveniencia de un nuevo pensamiento que podía destrabar y sanar las acostumbradas categorías filosóficas.

En este sentido, la lectura hecha por Péguy ha mostrado la conveniencia del pensamiento de Bergson para que la filosofía iniciara a criticar y juzgar las categorías dominantes hasta el momento en filosofía, la del “ser” y del “devenir”, introduciendo una categoría que no había sido pensada con anterioridad y que era la del *acontecimiento*.

De este modo, la lectura realizada por Péguy del pensamiento de Bergson lo ha llevado a afirmar las condiciones de posibilidad de la reconstitución de la autoridad de competencia del sujeto, de su libertad *del pensamiento com-puesto* con otros y de la necesidad del arraigo de este en una raza de pensamiento que debía ser remontada como herencia. En este sentido, ha afirmado que el *acontecimiento* se da solo cuando existe esta remontada, elaboración y trabajo de la herencia de una raza de pensamiento. Con esto, Péguy ha mostrado que existe *acontecimiento del pensamiento* solo cuando este es el de un hijo-heredero, así como él lo fue de Bergson (y de la raza republicana de sus antepasados campesinos y viñateros).

Por todas estas razones, nos pareció que la retoma de esta lectura hecha por Péguy podía ser muy significativa y que volver a re-presentarla podía constituir un posible aporte para el pensamiento filosófico actual que, en gran medida, ha olvidado a Bergson.

Desde el punto de vista personal, esta lectura ha constituido realmente un nuevo modo de pensar de manera *con-veniente* el ser y el pensamiento; es más, de esta lectura hemos aprendido un nuevo movimiento que nuestro pensamiento podía adquirir. Nos ha enseñado como re-constituir nuestra autoridad de competencia que se desarrolla en una libertad *del pensamiento com-puesto* con otros, por medio de un arraigo en una raza de pensamiento. Estas tres recapitaciones han sido para nosotros muy fructíferas, pues nos ofrecen la posibilidad de volver a pensar de nuevo cualquier ámbito del pensamiento.

En efecto, en nuestro aún inicial estudio de la historia de la filosofía hemos podido ver cómo, a pesar de la diversidad de filosofías modernas y actuales, hay un riesgo constante: el intento incansable de establecer diversos mecanismos por los que

el hombre esté condicionado, mecanismos económicos, psicológicos, lingüísticos, morales, pedagógicos y hasta religiosos y cristianos. En este sentido, la lectura que Péguy hace de Bergson nos ha ofrecido la posibilidad de iniciar una liberación de estos diversos mecanismos, asociacionismos y determinismos que aprisionan al hombre moderno. Hemos aprendido de esta lectura de Péguy que no hay nada ya hecho y, por ello, vemos la posibilidad de volvernos a posicionar en un punto de esperanza-precariedad, es decir, en el punto donde podemos re-conocer que el ser y el pensamiento vuelven a recomenzar con inicios siempre nuevos en el presente.

APÉNDICE

Aportes de la lectura de Péguy al pensamiento actual

Nos gustaría ahora resumir cuáles son, en nuestra opinión, las contribuciones que el método bergsoniano-péguyano puede aportar al pensamiento actual.

La primera contribución consiste en el hecho que este método restaura al hombre, a su pensamiento, en su autoridad de competencia, es decir, restaura su capacidad de ser sujeto capaz de juzgar por medio del trabajo de su razón, capaz de juzgar la realidad como conveniente o inconveniente, sin que le sea dado todo de antemano. En este sentido, el primer aporte del método bergsoniano-péguyano es que regenera la autoridad de competencia del hombre que permite que se posicione como sujeto capaz de juzgar: “La cuestión misma de saber lo que pertenece a la razón y lo que no pertenece a la razón, [ya que] no podemos ni siquiera planteárnoslo si no es gracias al trabajo de la razón” (Péguy 2017, 36). Será el hombre, el sujeto que libremente podrá juzgar la realidad y ver si es conveniente o inconveniente para él mismo. Es lo contrario de lo que pretenden los intelectuales modernos con sus sistemas que anestesian y eliminan la autoridad de competencia del hombre, ya que solo les interesa imponer conceptos y teorías rígidas que, fraudulentamente, intentan explicar toda la realidad y mantener al hombre aprisionado bajo diversos mecanismos. Es interesante en este punto relacionar esta denuncia con lo que escribirá Freud años después en su obra *El porvenir de una ilusión*: “El dominio de la masa por una minoría seguirá demostrándose siempre tan imprescindible como la imposición coercitiva de

la labor cultural, pues las masas son perezosas e ignorantes, no admiten gustosas la renuncia al instinto, siendo útiles cuantos argumentos se aduzcan para convencerlas de lo inevitable de tal renuncia, y sus individuos se apoyan unos a otros en la tolerancia de su desenfreno. Únicamente la influencia de individuos ejemplares a los que reconocen como conductores puede moverlas a aceptar aquellos esfuerzos y privaciones imprescindibles para la perduración de la cultura” (2007, 148-149).

El segundo aporte de este método, al restituir la autoridad de competencia del pensamiento del sujeto, es que propicia la *libertad del pensamiento*. Gracias a Bergson, Péguy puede decir que el presente se vuelve a considerar como un punto de partida, es decir, un punto en que no hay nada ya hecho. En este sentido, el presente se manifiesta como el punto propio de la libertad del pensamiento y no como un punto inorgánico, un simple registro. A su vez, el hombre, una vez reconstituido como sujeto libre, con un pensamiento sano y libre que le permite juzgar la realidad por sí mismo, es capaz de poder ponerse en movimiento, es capaz de recorrer el camino por donde su pensamiento libre lo conduzca. No se trata en este caso de buscar cuál es el sentido de su vida, como comúnmente se escucha, pues esto volvería a situar al hombre en una posición estática, inmovilizada y ansiosa viendo desplegarse ante él un múltiple número de posibilidades, cada una de las cuales necesitaría ser analizada para ver cual puede entregarle un futuro ideal, una vida ideal. En cambio, gracias al método bergsoniano-péguyano, se trata de avanzar, de ir reconociendo siempre en el presente el acontecimiento imprevisto e impredecible que puede acontecer. Esto solo es posible gracias a la intuición que nos permite introducirnos en la duración (*durée*), en la movilidad de lo real. Será la memoria la que nos permite constantemente reconocer en el presente la relación que ha comenzado en el pasado, la relación que nos ha

introducido y constituido, en una raza de pensamiento. Este camino será el que recorreremos dentro de una relación de pensamiento, dentro de una raza de pensamiento, camino por el cual avanzaremos (*one way*), porque

aquí nos reunimos con nuestra más vieja ley temporal, la propia ley del acontecimiento, la propia ley del flujo del tiempo y, para hablar de manera bergsoniana, del flujo de la duración; esa vieja, total, universal ley de la irreversibilidad, a la que nada (de lo temporal) escapa, a la que según veo, dice la historia, el propio mundo moderno llega al final desde diferentes lados por las vías tortuosas de la exploración científica (Péguy 2009, 105).

En segundo lugar, esta libertad del pensamiento, fruto de la autoridad de competencia, no se reduce simplemente al puro “yo”, sino que, como dijimos anteriormente, para Péguy, conocer es conocer en comunión. Es decir, el hombre, al ser capaz de juzgar toda la realidad, rechaza cualquier autoridad y sistema impuesto, ya que “la razón no procede por el camino de la autoridad” (2017, 5), sino que se compone en la relación libre con otros hombres: “La razón no admite la rivalidad, sino solo la colaboración, la cooperación” (Péguy 2017, 26). En este sentido, la libertad del pensamiento consiste en la capacidad de libremente conformar asociaciones de trabajo en donde existe una cooperación recíproca para la producción de bienes universales. Es decir, solo desde adentro de la relación com-puesta con otros hombres se puede com-poner el pensamiento libre, que no es impuesto, ni excluye a nadie de antemano.

El tercer aporte fundamental, a nuestro parecer, es la necesidad del arraigo en una raza de pensamiento. De hecho, la intuición es, para Péguy, el acto que nos permite introducirnos en la realidad desde dentro un tipo de pensamiento, o, mejor dicho, desde dentro una raza de pensamiento, del pensamiento de un pueblo. Solo estando inserto

en el pensamiento de una raza, en un pensamiento que ha tenido una duración de generación en generación, el hombre puede re-conocer el acontecimiento en el presente. Esta operación, de “cronista-memorialista” le entrega al pensamiento toda la fuerza y vitalidad, ya que se arraiga en una tradición antigua, en un trabajo compuesto y libre del pensamiento que comenzó en el pasado y que continua (*se faisant*) en el presente.

Estos primeros aportes del método bergsoniano-péguyano pueden producir una renovación de los diversos ámbitos del pensamiento, ya que este método “se infiltra y está en todas partes. Instalado en el corazón del presente (...) dirige la fecundidad, la libertad, la vida, la moral, la economía, el civismo y metafísica” (Péguy, 1946, 227). Queremos ver, una vez introducido en estos ámbitos, qué frutos puede producir.

Nos centraremos sintéticamente solo en tres ámbitos: el pensamiento metafísico, moral y económico-cívico.

En primer lugar, puede renovar el pensamiento metafísico. El método de Bergson y Péguy se aleja de la ontología griega para la cual solo existían dos categorías, la del “ser es” de Parménides y la del “devenir”, devenir de lo que “ya es” el ser (Aristóteles). Al mismo tiempo que se aleja de estas dos categorías, introduce una nueva, la cual no fue pensada por los griegos, el “acontecer”. En este sentido, para Péguy, el “acontecer” es acontecer del ser y del pensamiento. Es decir, el ser acontece, más bien, es puesto en el presente, se pone en el acto presente, en definitiva, el acto pone el ser, libre (lo que implicaría repensar la antropología lejos de una ontología estática). Es decir, el ser no está ya precedente como dice Parménides y Aristóteles. El ser, para ser, debe trabajar para ponerse en el ser, en acto. Por ejemplo, el ser del

hombre no existe a priori, tiene que poner actos por los cuales será juzgado merecedor de ser llamado hombre¹⁷.

A su vez, el mismo pensamiento sería un acontecimiento, es decir, el pensamiento acontece y ya no sería causado, predeterminado, condicionado.

En segundo lugar, si el pensamiento y el ser son acontecimiento, estos son propiamente un acontecer *jurídico-económico* que permite a los hombres imputar el ser como acto, de juzgarlo por su conveniencia, por sus beneficios. Juzgarlo cuando acontece, ni antes ni después, o sea sin tener que esperar una respuesta ya hecha de quienes quieren esclavizar el pensamiento y la realidad. En este sentido, para Péguy no se puede conocer a partir de una ontología estática, pues “el bicho [muerto] conservado en el frasco ya no es bicho” (Péguy 1946, 252). Se conoce solo juzgando el ser como acto por su conveniencia.

La misma autoridad de competencia del pensamiento del hombre se volvería así *jurídico-económica*. Es un pensamiento que ya no sería filosóficamente neutral, sino que es imputable por sus frutos, frutos que deben ser universales, ya que deben ser producidos dentro de la relación compuesta con otros hombres. En este sentido, el pensamiento, no puede no ser compuesto, pues acontece solo en la relación con otro.

En tercer lugar, la metafísica debería ser considerada como reconocimiento del acontecimiento del ser y de pensamiento, por lo que sería ilusorio hablar de una metafísica de la naturaleza, del ser de la naturaleza, pues esta es mecánica, es un mecanismo de causa y efecto, es pura repetición, no es libre. Es solo por medio del

¹⁷ En este sentido, también Dios no tiene un ser antecedente, pues para ser debe poner actos por los cuales se hace merecedor de ser llamado Dios. Si fuera solo Causa, sería mera naturaleza, no sería Dios. Es decir, el ser existe solo como *esse ut actus imputandi*: el ser como acto imputable por sus frutos. Es lo que decía Cristo: no existe el ser de la higuera antecedente, ya hecho. Una higuera es una higuera si pone el acto del fruto, del higo, si se hace imputable por el fruto.

trabajo del pensamiento (que es meta-físico) que la naturaleza puede ser transformada en meta-física. Tal es el caso de la uva, la cual, solo en cuanto es trabajada por el pensamiento, “acontece” como vino: el vino es producto metafísico, es meta-físico, pues no existe en la naturaleza física.

El segundo ámbito es el de la moral. Como ya dijimos, gracias a este método es posible una moral flexible que es más justa y severa que las morales rígidas. Si el acto pone el ser, es justo entonces afirmar que el acto precede al ser. La moral ya no sería la consecuencia de una ontología estática, de una ley natural inscrita en el ser del hombre y que se transforma en un imperativo categórico impuesto. Si, al contrario, la moral es *se faisant*, esta consiste en un juicio sobre el acto puesto y com-puesto por otro. Por consiguiente, se trata de una moral *jurídica-económica*. Jurídica porque imputa los actos y económica porque juzga la conveniencia- frutos del acto. En este sentido, el acto moral sería el acto compuesto con otro para la producción de beneficios universales, y el acto inmoral sería el acto que se cierra de antemano a com-poner una relación de trabajo productora de frutos universales, es decir, convenientes para todos los hombres. El bien, entonces, no se trataría de hacerlo, sino de ponerse en condiciones de recibirlo por medio de otro. Ya no se hablaría de “El-Bien”, sino del beneficio que es juzgado por la competencia del individuo. No existe el “bien” de las masas, sino el “bien” del individuo que produce beneficios universales con otros, por medio de otros.

No estamos postulando una moral relativista que afirma que vale solo lo que hago y pienso, pues en esta perspectiva moral no hay satisfacción producida por el acto jurídico-económico. Al contrario, pensamos que esta moral jurídico-económica significa satisfacción del sujeto en el acto com-puesto con otro. El otro entonces es

medio con quien trabajar, en vista de un interés-provecho que puede surgir solo del trabajo com-puesto. Estaríamos, por tanto, lejos de una moral kantiana, desinteresada, pues en esta el otro es fin, jamás medio.

Por último, esta moral *se faisant* que acontece dentro de un trabajo de pensamiento que debe ser juzgado por sus frutos económicos. Se aleja también del moralismo para el cual un ser precedente, es decir, que precede al acto, lo determina. Para el moralismo el acto del hombre no es libre, es causado, ya que viene predeterminado de antemano. El moralismo termina siempre en un mecanismo por el cual, *agere sequitur esse*, el actuar sigue al ser.

En relación al ámbito económico-cívico podemos decir que, si para Péguy el dinero es medida rígida, que mide de modo rígido la relación con otro, el otro entonces se vuelve un punto fijo de adquisición de tal o cual cosa, se vuelve fin y no medio. Por esta razón, para Péguy, el trabajo visto desde la perspectiva del salario es prostitución, es venderse por dinero, lo que genera un universo prostitucional donde todo se vende y se compra. El mismo presente se vende con vistas a una jubilación segura.

En este sentido, el pensamiento de Péguy propone realizar un cambio de método de trabajo. En esto Péguy retoma la lección de Marx, para el cual ya no debe haber explotadores y explotados, sino sujetos que son todos *emprendedores*, productores de frutos universales, de riquezas, lo que generaría un capitalismo sano. En este sentido, el hombre dejaría de ser solo un consumidor sin autoridad de competencia y que solo consume y contempla en las tiendas lo ya hecho. El hombre sería más bien emprendedor, un hombre que produce relaciones com-puestas a medida de los sujetos de trabajo, pues le interesa la producción de beneficios. Es un pensamiento *win-win*, en que todos salen beneficiados.

Por otro lado, el método bergsoniano y de Péguy, restituye la autoridad de competencia al hombre, competencia jurídico-*económica*, que es imputable por sus frutos, frutos que deben ser universales y, por eso, cívicos. De esta manera, podríamos hablar de un *acontecer cívico* del pensamiento: es el hombre-ciudadano el que construye la ciudad y conforma la sociedad con su capacidad de conformar libremente asociaciones de trabajo en donde existe una cooperación recíproca para la producción de bienes universales. Esto evitaría que el pensamiento del individuo quede inhibido en una masa debido a una pereza intelectual. Además, evitaría que otro pueda imponerse. Se evitaría, por ejemplo, que sea el Estado el que piensa por mí, por mis derechos ya-hechos, ontológicos que debería garantizar, promover. De este modo, el sujeto se volvería solo un receptor-consumidor-contemplador de lo que el Estado hace. Péguy ha sido claro: “Toda razón de Estado es una usurpación desleal, una falsificación, una tara de la razón llevada a cabo por la autoridad” (Péguy 2017, 6).

Es solo una ontología estática la que impide las libres asociaciones, es decir, un civismo sano, pues por esta ontología cada uno se relaciona con otro por sus atributos ontológicos ya hechos, presupuestos, es decir, como Político, Trabajador, Mujer, Hombre, etc. Esto degeneraría, especialmente en la actualidad, en una mentalidad de víctima: debido a mis atributos ontológicos, todos me deben algo, sin la necesidad que acontezca un trabajo del pensamiento. A su vez, el otro hombre que no es pensado en un trabajo com-puesto, ya es victimario. En este sentido, la misma lucha de clases, que Péguy aborrecía, se afirma en virtud de una ontología ya hecha, pues los individuos se relacionan por sus atributos ontológicos predeterminados, es decir, presupuestos, como burgueses o como explotados. Ya no habría relación cívica entre

los hombres, pues estos vivirían en una constante lucha de ontologías, ya que no se busca trabajar y componer la relación con el otro, sino de luchar contra el otro.

BIBLIOGRAFIA

- Bastaire, J. (1979): *Charles Péguy, el insurrecto*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Bauman, Z. (2000): *Modernidad Líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bergson, H. (1956): *Introducción a la metafísica y la intuición filosófica*. Buenos Aires: Ediciones Leviatán.
- Brennan, J. (1999): *Historia y sistemas de la Psicología*. México: Prentice Hall.
- Daniel-Rops, H. (1946): *Péguy*. Buenos Aires: Editorial Difusión.
- Freud, S. (2007): *Psicología de las masas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gilson, É. (1962): *El filósofo y la teología*. Madrid: Ediciones Guadarrama.
- Henry, A. (1948): *Bergson maitre de Péguy*. Paris: Editions Elzévir.
- Molteni, A. (2000): *Charles Péguy: El testigo del acontecimiento*. Concepción: Centro Cultural Charles Péguy.
- _____ (2016): “Henri Bergson. El acontecimiento del ser y del pensamiento”, *Revista de filosofía* 1, 69-86.
- Mounier, E. (1993): *Obras completas, I*. Salamanca: Sígueme.
- Péguy, C. (1946): *Nota conjunta sobre Descartes y la filosofía cartesiana seguida de una nota sobre Bergson y la filosofía bergsoniana*. Buenos Aires: Emecé editores.

_____ (2007): *Marcel, primer dialogo de la ciudad armoniosa*. Granada: Editorial Nuevo Inicio.

_____ (2008): *Verónica: diálogo de la historia y el alma carnal*. Granada: Editorial Nuevo Inicio.

_____ (2008): *L'Argent*. Normandía: Editions des Equateurs.

_____ (2009): *Clío. Dialogo entre la historia y el alma pagana*. Buenos Aires: Editorial Cactus.

_____ (2014): *El frente está en todas partes*. Granada: Editorial Nuevo Inicio.

_____ (2017): *Sobre la razón*. Granada: Editorial Nuevo Inicio.

Prontera, A. (1988): *La filosofía come método: libertà e pluralità in Péguy*. Lecce: Milella Editore.

Reale, G. - Antiseri, D. (1988): *Historia del pensamiento filosófico y científico III: del romanticismo hasta hoy*. Barcelona: Herder.

Robinet, A. (1968): *Péguy entre Jaurés Bergson et l'église. Metaphisique et politique*. Paris: Seghers.