

METAFÍSICA DEL CUERPO Y DE LA HISTORIA: CHARLES PÉGUY

Diego I. ROSALES MEANA

Resumen

Desde Aristóteles, y quizá desde Platón, la metafísica ha sido entendida como el estudio del ente inmóvil. El ser metafísico es considerado por esa tradición como aquel que está fuera de la naturaleza del movimiento y que, por lo tanto, no goza de una historicidad, dejando así fuera de consideración la situación encarnada del hombre. Intento explicar en este artículo cómo Charles Péguy rompe con la metafísica de la inmovilidad y permite establecer una metafísica encarnada, del cuerpo y de la historia, una metafísica que hace mayor justicia al problema del hombre.

Palabras clave: cuerpo, encarnación, historia, metafísica, mundo, tiempo.

Metaphysics of the Body and of History: Charles Péguy

Abstract

Since Plato and Aristotle, tradition has considered Metaphysics as the science of the immobile being. The being of Metaphysics is, in this tradition, the one that is out the nature of movement and, thus, has no historicity, leaving without consideration the incarnated situation of man. I try to explain in this article the way in which Charles Péguy breaks this Metaphysics of immobility and allows to establish the Metaphysics of incarnation or embodiment, of body and history, an adequate Metaphysics to the problem of man.

Keywords: Body, History, Incarnation, Metaphysics, Time, World.

1. Las preguntas últimas¹

La metafísica tiene muy mala fama. Cuando no es la historia cómica de un saber de pasquín, es la historia cómica de un saber de expertos, pero en ningún caso hace justicia, podría decirse, al drama verdadero del hombre. La filosofía contemporánea –salvo por algunas escuelas de esqueleto analítico más parecidas a la mecánica que a la filosofía– ha intentado volver a ella, pero reinterpretándola y rehaciéndola como un saber de fórmula, estadística y geometría. En el mejor de los casos, tiene solo el residuo de la forma que la filosofía tuvo en el pasado. Ella no goza del prestigio de la contemporaneidad, sino quizá solo del aura del objeto histórico o museográfico que, en los otros días del mundo, cuando el hombre era niño aún, tuvo su esplendor.

Para la filosofía del presente y para el hombre del presente, la metafísica –al menos la imagen que de ella nos hemos construido o que hemos heredado– tiene rostro de payaso y boca de hiena, pues habla de asuntos irreales y hasta, para algunos, violentos. Esto se debe a la conjugación de varias circunstancias, todas siempre circunstanciales, del momento epocal del que somos herederos en parte: la asociación de la metafísica a las gigantomaquias teóricas de Occidente;² la identificación de la metafísica con el absolutismo de la razón, en donde «razón» es entendida como el martillo de las singularidades;³ el relativismo de la era neopagana, que en aras de conservar la buena fama ha declinado la posibilidad de la verdad;⁴ y por último, la idea –con buena propaganda filosófica– de que la metafísica es «onto-teo-logía» y que bajo esa excusa se ha convertido a Dios en un objeto y a la razón en un mero discurso de ideología.⁵ Sin embargo, Husserl ya había hablado, y en *La crisis de las ciencias europeas* señaló:

En nuestro tiempo, el concepto positivista de ciencia es, entonces –considerado históricamente–, un *concepto residual*. Ha dejado de lado todas las preguntas que se vinculaban con el concepto de *metafísica*, sea estricto o amplio, incluidas todas las oscuramen-

¹ Mi agradecimiento a Juanma Escamilla, Juan Carlos Vila y Gabriel Leal, quienes me han enseñado a leer a Péguy.

² Cfr. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*. Trad. J. E. Rivera. Madrid: Editorial Trotta, 2003, p. 25 [2].

³ Cfr. G. VATTIMO, *Fin de la Modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Trad. A. L. Bixio. Barcelona: Gedisa, 1987.

⁴ Cfr. A. BLOOM, *The Closing of the American Mind*. Nueva York: Simon & Schuster Paperbacks, 1987; J. RATZINGER, «Conciencia y verdad», en: *Ser cristiano en la era neopagana*. Trad. J. L. Restán. Madrid: Ediciones Encuentro, pp. 29-50.

⁵ Cfr. J. DERRIDA, «La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique», en: *Marges de la philosophie*. París: Minuit, 1972, p. 249.

te llamadas «preguntas supremas y últimas». Cuidadosamente consideradas, estas y todas las excluidas en general, tienen su unidad inseparable en que ellas, sea expresamente, sea en su sentido implícito, contienen los *problemas de la razón*, de la razón en todas sus formas particulares.⁶

Aunque lo dicho por el moravo tenga su razón de ser en una crisis causada, efectivamente, por el positivismo, y la crisis metafísica de hoy sea más que positivista, sus palabras recuerdan la esencia de los problemas que aquejan el corazón del hombre, y que son siempre los mismos: «Si el ser humano deviene un problema “metafísico”, un problema específicamente filosófico, entonces él está en cuestión como ser racional, y si se cuestiona su historia, entonces se trata del “sentido”, se trata de la razón en la historia [...]. El positivismo, por así decir, decapita la filosofía».⁷ Si la historia aparece a veces como incomprensible para el ojo del ser humano de a pie, y también para su oído e incluso para su lengua: ¿cómo saborear esta realidad que no comprendo, que no entiendo, y cómo encontrar el gusto a la vida, que es una perenne inquietud y un perenne desfase entre lo que quiero, lo que puedo, lo que soy y lo que espero?

Charles Péguy compartió con Husserl el inicio del siglo XX. Cuando el segundo publicó las *Investigaciones lógicas* y renovó así para siempre las posibilidades de la filosofía, el primero fundó los *Cahiers de la Quinzaine*, con los que no logró más que el juicio de algunos importantes intelectuales como André Gide y su enajenación del mundo académico de la filosofía. Ello, sin embargo, no quiere decir que Péguy haya sido nada más que un poeta para los franceses. Péguy es un pensador de hondo calado que, agudo, es flor y canto de la filosofía entendida como el péndulo que va de la vida al pensamiento y del pensamiento a la vida, de la filosofía socrática, de la filosofía de la realidad, a la filosofía de la persona.

Péguy es un inclasificable, un raro, pero no por ello es un atáxico ni un deforme. Al contrario, Péguy es justamente el filósofo de la forma, de la proporción, de la exactitud. No se piense, sin embargo, por ello, mal de él: eso no implica que sea el filósofo de las esencias inamovibles y las formas eternas, suprasensibles. Charles Péguy es precisamente el raro que tomó la metafísica y la invirtió hasta lograr hacer de ella el saber del cuerpo y de la historia. Habló magistralmente de la forma y de la vida, del tiempo y del alma del ser humano. Transformó la filosofía en una interpelación siempre personal que no quiere construir aburridos sistemas que distraen a los filósofos, sino que hizo de la palabra y la razón una vía para entrar en el misterio de la vida.

⁶E. HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. J. V. Iribarne. Buenos Aires: Prometeo, 2008, p. 52 [6-7].

⁷*Ibid.*, p. 53 [7].

2. Metafísica de lo inmóvil

Larga, importante y faraónica es la tradición que ha encumbrado a la metafísica como la ciencia de lo suprasensible. Las raíces de esta tradición anclan en el viejo Platón y su discípulo Aristóteles. Esta tradición, que además no es la única que emana de los antiguos sabios griegos —y ni por mucho la más justa—, construyó un terraplén de conceptos basados en un andamiaje racional y perfecto, sistemático y calculador, clasificatorio y clasificante, que opuso varios pares de ideas como contrarias, contradictorias o paralelas que no podrían tocarse nunca: cuerpo y alma, historia y eternidad, mundo y cielo, sensible y suprasensible. La metafísica se ocupaba así del segundo elemento en cada par y la física y las ciencias del mundo habrían de dedicarse a desentrañar las leyes del primero de los elementos enunciados.

Platón comenzaba a trazar así, en los orígenes de la metafísica occidental, la división entre cuerpo y alma, y con esa división, el desprecio hacia el primero: «Me resulta lógico que un hombre que de verdad ha dedicado su vida a la filosofía, en trance de morir, tenga valor y esté bien esperanzado de que allá va a obtener los mayores bienes, una vez que muera».⁸ Sócrates se instituyó como el gran amante de la ascesis del cuerpo que pone en cintura los temores y las pasiones que llevan a los normales a desesperar o a sentir horror ante el misterio del hecho de morir.⁹ No quiero argumentar a favor de la idea de que Sócrates despreciaba la vida, pues muy lejos de hacer justicia al filósofo sería afirmar esta idea, pero la historia consagró su *Defensa* y su temple ante la muerte como una sentencia que enviaba a saco roto los anhelos de inmortalidad y los deseos corpóreos de no extinguirse. Así, más adelante, en el mismo *Fedón*, daba al cuerpo el papel de obstáculo en el itinerario del alma hacia la verdad:

En tanto tengamos el cuerpo y nuestra alma esté contaminada por la ruindad de este, jamás conseguiremos suficientemente aquello que deseamos. Afirmamos desear lo que es verdad. Pues el cuerpo nos procura mil preocupaciones por la alimentación necesaria; y, además, si nos afligen algunas enfermedades, nos impide la caza de la verdad. Nos colma de amores y deseos, de miedos y fantasmas de todo tipo, y de una enorme trivialidad, de modo que ¡cuán verdadero es el dicho de que en realidad con él no nos es posible meditar nunca nada!¹⁰

⁸PLATÓN, *Fedón*, 64a.

⁹Soy bien consciente de la complejidad de este asunto por todas las aristas: no solo de que la cuestión del problema de la muerte y del cuerpo en Sócrates y Platón puede tener varias lecturas, sino también de que el contenido de *Fedón* tiene un origen que no está todo en Platón mismo, sino que ancla en viejas tradiciones órfico-pitagóricas e incluso orientales. Cfr. W. JAEGER, *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Trad. J. Xirau y W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 2010, pp. 373 ss.; P. HADOT, *¿Qué es la filosofía antigua?* Trad. E. Cazenave. México: Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 21 ss.

¹⁰PLATÓN, *Fedón*, 66b-c.

La letra es la letra, y por mucho que admiremos el temple socrático, no podríamos no calificar de espantoso el frío cálculo con el que el filósofo griego enfrentaba la muerte. Que sea espantoso no quiere decir de ninguna manera que no haya estado en la verdad, o al menos en una cierta parcela de ella, pues es cierto que los miedos no tienen por qué ser definitivos, pero también hay que decir que no se le está haciendo justicia al anhelo físico de lo físico por permanecer físico.

Por otra parte, mientras que las ideas de Platón pusieron a la filosofía en el cielo de las matemáticas espirituales, el primer motor de su discípulo Aristóteles consagró para lo eterno el carácter de inmóvil. Veamos el clásico pasaje de la *Metafísica*:

Hay tres clases de substancias. Una es la sensible, que se divide en eterna y corruptible. Esta es admitida por todos; por ejemplo, las plantas y los animales. La otra es la eterna, cuyos elementos es necesario inquirir, ya sea uno ya varios. La tercera es inmóvil, y de ella dicen algunos que es separable; y unos la dividen en dos, mientras que otros incluyen en una misma naturaleza las Especies y las Cosas matemáticas, y otros solo admiten las Cosas matemáticas. Las dos primeras pertenecen al dominio de la Física (pues implican movimiento), pero la tercera corresponde a otra ciencia, si no hay ningún principio común a todas ellas.¹¹

Esta clasificación metafísica de las substancias según su naturaleza parece llevar a término la paradójica idea de que el ser propiamente metafísico no es «naturaleza» *tout court*, sino algún tipo de substancia que no forma parte del reino de lo móvil y del cambio, que está fuera de la historia y forma parte de la eternidad, de una dimensión sin tiempo y sin fisuras, es un rostro sin arrugas y, sin ellas, deja también de tener un gesto propio y una identidad. El razonamiento es, además, impecable:

Puesto que lo que se mueve y mueve es intermedio, tiene que haber algo que sin moverse mueva, que sea eterno, substancia y acto. Y mueven así lo deseable y lo inteligible. Mueven sin ser movidos. Las primeras manifestaciones de estos son idénticas. Es apetecible, en efecto, lo que parece bueno, y es objeto primario de la voluntad lo que es bueno. Y más influye en el deseo la apariencia que en la apariencia el deseo; porque la intelección es un principio. El entendimiento es movido por lo inteligible, y es inteligible por sí una de las dos series; y de esta es la primera la substancia, y de las substancias, la que es simple y está en acto.¹²

Y continúa:

Así pues, que hay una substancia eterna e inmóvil y separada de las cosas sensibles, resulta claro por lo dicho. Queda también demostrado que no cabe que esta substancia tenga

¹¹ ARISTÓTELES, *Met.*, XII, 2, 1069a30-1069b2.

¹² ARISTÓTELES, *Met.*, XII, 7, 1072a25-1072a33.

ninguna magnitud, sino que carece de partes y es indivisible [...] Y también queda demostrado que es impasible e inalterable; pues todos los demás movimientos son posteriores al movimiento local. Es, pues, evidente que estas cosas son de este modo.¹³

Aristóteles abría así un hiato entre dos tipos de saberes: el dedicado a las cosas sensibles, a las cosas del mundo, al tiempo y al movimiento, y otro cuya tarea era estudiar aquel ente inmóvil y eterno, de carácter lejano y distante, incorpóreo, redondo e infinito, insaboro, incoloro e insípido.

Es verdad que tal como cuento ahora la historia, no parece sino la mera descripción de una serie de lugares comunes, pero es que eso es lo que nos interesa ahora, pues es en el examen de esos tópicos en donde podría mirarse cómo y qué tan hondo han calado algunas ideas de filósofos eminentes,¹⁴ pues es en esa medida que Péguy es un inclasificable, un raro, un hombre que pone patas arriba las opiniones fáciles y las contraposiciones sencillas, las dialécticas de lucha entre un pensamiento bueno y otro mejor.

3. La inquietud de Péguy

Péguy no construyó nunca un sistema. En eso se parece a Kierkegaard, y a Pascal, y a Agustín y a Unamuno. La filosofía no era para Péguy un saber que hubiera de cuajar completo y encajar bien en cada una de sus partes. Esta característica de su pensamiento no solamente se debe a que jamás culminó su tesis doctoral, de la que nos quedaron varias notas, muchas notas, inmensas notas demasiado bien organizadas que nunca quiso defender. Razones políticas e históricas lo llevaron a renunciar a una carrera académica, que en ese momento hubiera sido anquilosar su espíritu en las duras jaulas de la burocracia positivista de *La Sorbonne* hacia el cambio de siglo.

No solo la falta de una defensa, digo –porque la tesis ahí estaba hecha y derecha, (o no tan derecha pero sí bastante hecha)–,¹⁵ fue la causa de que Péguy no hubiera desa-

¹³ARISTÓTELES, *Met.*, XII, 7, 1073a4-1073a14.

¹⁴Para una lectura diferenciada de la cuestión socrático-platónica remito a la autoridad de los trabajos de Miguel García-Baró en la materia, que echan fuera los lugares comunes de los que aquí estamos hablando. Cfr. M. GARCÍA-BARÓ, *De Homero a Sócrates. Invitación a la filosofía*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004; *Filosofía socrática*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005; *El bien perfecto. Invitación a la filosofía platónica*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2008; *Sócrates y herederos*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2009.

¹⁵Contamos con las notas que Péguy preparó durante un tiempo para lo que después sería su tesis. Son notas escritas al vuelo, pero bastante abundantes, profusas y con una lógica interna que casi permite leerlas de corrido como un texto trabado. El estilo, empero, es muy propio de la singularidad de Péguy, pues mezcla prosa rigurosa con grandes porciones de versos perfectamente bien rimados y con una cantidad enorme de referencias a autores no solo de la filosofía moderna, sino del mundo grecolatino y de la literatura francesa. Cfr. CH. PÉGUY, *De la situation faite à l'histoire dans la philosophie générale du monde moderne (Notes pour une thèse)*, en: *Œuvres en prose complètes II*. París: Ed. Gallimard, 1988, pp. 1053-1267.

rollado un pensamiento filosófico sistemático, sino que concebía la filosofía precisamente como la imposibilidad del sistema, como el movimiento que ha de ayudar al hombre a ver la realidad.¹⁶ Solo por eso es imposible que se erija en sistema, pues la realidad de la vida no es jamás sistemática y cuadrada, sino orgánica y móvil. El punto de piedra de toque para una filosofía verdaderamente importante no está en las certezas que otorga sino en las inquietudes que despierta: «Una gran filosofía no es la que pronuncia juicios definitivos, la que instala una verdad definitiva. Es la que introduce una inquietud, la que produce un estremecimiento».¹⁷ Esta idea podría ser el resumen de la fibra íntima que movía tanto el músculo cerebral de Péguy como su actividad política y periodística. Fue absolutamente incapaz de hacer filosofía desde la torre de marfil, no precisamente por una neurosis pelagiano-activista, sino por haber comprendido que la verdad eterna se sintetiza con fuerza en los acontecimientos de la historia y, sobre todo y más que nada, en las personas.

Los *Cahiers de la quinzaine* fueron para él la ocasión extraordinaria de escribir y dialogar, y de publicar incluso a sus enemigos. Esa era su estrategia: escribir dialogando con aquellos a quienes publicaba. Prácticamente nunca escribió una obra previamente planeada y organizada, prevista, controlada, sino que su proceder era vital, reaccionando a los sucesos de su momento y de su tiempo. La mayor parte de los escritos de Péguy, como sus pensamientos, están dirigidos a alguien y provocados por alguien, porque para él no puede avanzar el pensamiento si no es dirigiéndose a personas concretas por asuntos concretos. Así, la mayoría de sus textos mayores en prosa —*De Jean Coste; Notre Patrie; Notre Jeunesse; Un nouveau théologien, M. Ferdinand Lauden; Victor-Marie, comte Hugo; Hervé; Zangwill; Burnetière; L'Argent; Note sur M. Bergson; Note conjointe sur M. Descartes*, etc.— están dedicados a amigos suyos y fueron escritos por situaciones que amigos suyos habían sufrido. Incluso es de destacarse el extraordinariamente digno tratamiento que Péguy daba a sus enemigos (v. g. Renan o Jaurès), a quienes Péguy dedicaba largos textos o incluso obras enteras y a quienes inclusive publicaba en su revista. La filosofía no puede decir nada si no es a las personas y por las personas, y ellas no son un concepto sino una singularidad que en cada caso recibe un nombre único: «Nunca se da en Péguy —dice Hans Urs von Balthasar— una verdad que prescindiera de las personas. Las verdades, fundadas todas en el seno de la concordia y

¹⁶En esto Péguy es completamente afín a Maurice Blondel, para quien la filosofía «no se trata de construir un sistema cerrado o una teoría que se baste a sí misma, ni de pretender acaparar el infinito en una fórmula fija, o de inventar una "teoría de la práctica". Se trata de dar a la práctica la orientación, la luz, la verificación útil al progreso siempre solidario del pensamiento y de la vida. La especulación no es copia fiel de la acción. No se suplantán la una a la otra, ni regulan exteriormente». M. BLONDEL, *El punto de partida de la investigación filosófica*. Trad. Jorge Hourton. Madrid: Ediciones Encuentro, 2005, p. 61.

¹⁷Ch. PÉGUY, *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*, en: *Œuvres en prose complètes III*. París: Ed. Gallimard, 1992, p. 1269. Salvo cuando utilizo una versión en castellano ya publicada y aquí mismo referida, todas las traducciones de las citas de Péguy son mías.

comprensión trinitarias, se explican desde sus orígenes personales, en un coloquio que es tan respetuoso como tierno y delicado».¹⁸

El elemento central de la filosofía no es, así, la clave de la bóveda que cierra el sistema, sino el clavo que abre la herida que mantiene viva la inteligencia para mirar la realidad. Por eso las categorías fundamentales para comprender a Péguy se resumen en dos coordenadas centrales de la realidad de la vida personal: el cuerpo y la historia. Ambas realidades, sin embargo, ameritan un trato más grande que el del mero anecdotario o la recensión de algunos encuentros. Péguy no solo describe, ni es un periodista que haga mero reportaje o biografía. Péguy busca en el cuerpo y en la historia el punto de fuga hacia lo eterno, la verdad que comparece en el prójimo. Por eso es posible hablar, en Péguy, de una inversión de lo que la metafísica ha querido hacer a lo largo de la historia y es no solo posible sino justo, necesario, exacto: plantear desde su lenguaje y sus categorías una metafísica del cuerpo y de la historia.

4. Bergson, duración y acontecimiento

Péguy fue discípulo de Bergson y su relación con él fue importantísima.¹⁹ Uno de sus mejores textos, incluso, la *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*, estuvo motivado por una controversia eclesial sobre la valía y la supuesta heterodoxia del pensamiento de Bergson. Hoy, con las disputas, prejuicios y neurosis superadas, la filosofía de Bergson ha redundado en enormes beneficios para el desarrollo de la metafísica.

Lo que toma Péguy de su maestro es esencialmente su apuesta por que las categorías centrales de la metafísica no están fuera del tiempo, sino incardinadas en la historia y en el devenir. Con ello, se opone a la visión más arriba detallada de la metafísica como el saber de lo eterno y de lo inmóvil, pero sobre todo a la idea –más allá de los debates sobre escuelas– de que la verdad y lo eterno gozan de un privilegio por encima de lo histórico y encarnado, que la persona encuentra su realización última en la contemplación de esas eternidades, formas y esencias, y que la vida incardinada en la topología del espacio y el tiempo no es más que un remedo de la «verdadera vida».

¹⁸H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. III: Estilos laicales*. Trad. J. L. Albizu. Madrid: Ediciones Encuentro, 2000, p. 498.

¹⁹La relación de Péguy con Bergson no es tan sencilla como la de un simple discípulo. Esta atravesó altas y bajas, y tuvo que ponerse a prueba en varios momentos, sobre todo en relación con la censura de la Iglesia Católica hacia la obra de Bergson. Sin embargo, Péguy siempre le fue leal no solo como amigo, sino que a lo largo de su trabajo se puede ver la impronta metafísica de Bergson de principio a fin. Cfr. E. MOUNIER, *La pensée de Charles Péguy. La vision des hommes et du monde*. París: Le Félin, 2015; J. SOSKIN, «La mémoire du présent. Péguy lecteur de Bergson», en: *Cahiers du GRM* [París], 6, 2014; A. E. PILKINGTON, *Bergson and his Influence. A Reassessment*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 27 ss, así como la extraordinaria nota aclaratoria que acerca de la *Note sur M. Bergson* publica Robert Burac para la edición crítica las *Œuvres en prose complètes III*. París: Gallimard, 1992, pp. 1769-1776.

Bergson es, pues, el filósofo de la evolución, del devenir y, en diálogo con las ciencias de su tiempo, decidió afrontar desde una nueva mirada el importante problema del ser, el problema metafísico por excelencia, transformando e invirtiendo lo que la metafísica clásica había sostenido por muchos años sobre la esencia y la eternidad:

Este largo análisis —señala en *Materia y memoria*— ha sido necesario para mostrar que *una realidad que se baste a sí misma no es necesariamente una realidad extraña a la duración*. Si se pasa (consciente o inconscientemente) por la idea de la nada para llegar a la del Ser, el Ser al que llegamos es una esencia lógica o matemática, por lo tanto intemporal. Así, una concepción estática de lo real se impone: todo parece dado de una sola vez, en la eternidad. Pero hace falta habituarse a pensar el Ser directamente, sin dar rodeos, sin dirigirse primero a un fantasma de la nada que se interpone entre nosotros y él. Hay que intentar aquí ver para ver, y no ver para actuar. Así, el Absoluto se revela más cerca de nosotros y, en cierta medida, en nosotros [...]; el Absoluto dura.²⁰

El ser sublime, independiente y autónomo, la realidad que para Platón y Aristóteles estaba necesariamente fuera de la historia, es la esencia que Bergson coloca en el interior del tiempo. En un profundo realismo, heredero de Maine de Biran, por ejemplo, Bergson sitúa la realidad metafísica como una realidad que también *dura*, es decir, que también se relaciona con el tiempo y con la historia. Así, continúa:

La vida es una evolución. Nosotros concentramos un período de esta evolución en una vista estable que llamamos forma, y cuando viene el cambio bastante considerable para vencer la feliz inercia de nuestra percepción, decimos que el cuerpo ha cambiado de forma. Pero, en realidad, el cuerpo cambia de forma a cada instante. O, incluso, no hay forma, porque la forma es lo inmóvil y la realidad es movimiento. Lo que es real es el cambio continuo de forma: *la forma no es sino una fotografía tomada sobre una transición*. Por lo tanto, todavía aquí, nuestra percepción se ajusta para solidificar en imágenes discontinuas la continuidad fluida de lo real.²¹

Bergson apela directamente a los conceptos forjados por la tradición y cuyo origen ancla en Platón y Aristóteles, pero les da una vuelta de tuerca, torciendo el sentido tradicional de ellos hasta hacerlos cómplices de la experiencia personal y del realismo de la vitalidad de la experiencia. La metafísica de Bergson es, así, una metafísica de lo real que no apela a mundos diferentes pero que tampoco renuncia a la idea de la posibilidad de la verdad.

La palabra εἶδος, que traducimos aquí por Idea, tiene en efecto este triple sentido. Designa: 1º la cualidad, 2º la forma o la esencia, 3º el propósito o *designio* del acto que se

²⁰H. BERGSON, *L'Évolution créatrice*, en: *Œuvres*. Tome 1. París: Le livre de Poche, 2015, p. 1037. Las traducciones de los textos de Bergson son mías.

²¹*Ibid.*, pp. 1040-1041.

cumple, es decir, en el fondo, el *designio* del acto supuestamente cumplido. *Estos tres puntos de vista son los del adjetivo, el sustantivo y el verbo, y corresponden a las tres categorías esenciales del lenguaje.* Después de las explicaciones dadas un poco más arriba, podríamos y deberíamos posiblemente traducir εἶδος por «visión» o, más aún, por «momento». Porque εἶδος es la visión estable tomada sobre la inestabilidad de las cosas: la *cuantidad* que es un momento del devenir, la *forma* que es un momento de la evolución, la *esencia* que es la forma promedio por encima y por debajo de la que las otras formas se escalonan como alteraciones de ella, en fin, el *designio* inspirador del acto que se cumple, que no es otra cosa, decimos, que el *designio* anticipado de la acción cumplida.²²

Está claro que sería hablar hiperbólicamente si afirmamos que la metafísica de Bergson viene a sustituir o, más aún, a superar, la metafísica clásica del ser y de lo eterno. Hablar así es hablar injustamente, no tanto porque el pensamiento de Bergson sea o no insuficiente como una crítica a la tradición de la metafísica de lo inmóvil, sino porque la propia postura de Bergson, que heredará con mayor agudeza Péguy, está fundamentada en una racionalidad que no pretende superar o mejorar o contraponer. Si somos verdaderamente consecuentes con el método de Bergson y con el modo como entiende el tiempo y el ser propiamente personal, es decir, el ejercicio de la razón ante la verdad, cada filosofía y cada metafísica representan ellas mismas un acontecimiento que tiene en sí mismo su valor, y que solo completa las otras filosofías sin necesariamente destruirlas o superarlas, como sucedería en un esquema dialéctico de la historia.

La historia de la filosofía y la historia en general no son para Bergson, ni para Péguy, el lugar de las diatribas entre los filósofos. No es la historia de la filosofía una línea de superación de unos a otros. No es un combate entre unos y otros. No es una batalla entre argumentos. La historia es para Bergson, y para Péguy, el afortunado sitio en el que diversos hombres y diversas culturas han generado aproximaciones a la verdad, que pueden complementarse unas y otras y que son irreducibles unas a otras; insustituibles unas por otras. Y no por un principio de relativismo, por cierto, sino por un principio propiamente personal, que afirma y mira, ve y valora, la aportación singularísima de cada una de las personas que hacen la historia y la filosofía; para decirlo con Balthasar, porque la verdad es sinfónica. Este es el argumento central de un texto hermoso que Péguy tituló, igual que su revista, *Cahiers de la quinzaine* y que fue publicado póstumamente: «Sería cometer el error más grosero, y propiamente más bárbaro, imaginarse que, en materia de metafísica, habría y no habría, una sucesión lineal definida de metafísicas»,²³ y continúa: «Las grandes metafísicas humanas, antiguas, modernas, cristianas, mitológicas más o menos míticas, no son de ninguna manera los términos ni de una serie discontinua ni de una serie continua. Ellas no son los términos de ninguna

²² *Ibid.*, op. cit., p. 1052.

²³ CH. PÉGUY, *Cahiers de la quinzaine*, en: *Œuvres en prose complètes II*. París: Ed. Gallimard, 1988, p. 655.

serie lineal». ²⁴ Lo que está por debajo y por encima de estas ideas es lo que para Péguy significaba la repugnante idea de «progreso», tan propia del mundo moderno, incapaz de mirar la realidad y abrazarla en su tremenda presencia. Péguy pensaba que el mundo moderno había traicionado sus propios ideales al entregarse a la lógica del maquinismo y del positivismo. Precisamente por eso había renunciado a buscar una carrera académica y una plaza en *La Sorbonne*.

La idea de «progreso» era un producto enfermo de la metafísica (o antimetafísica) del mundo moderno, pues suponía que había un mejoramiento sucesivo de unos hombres frente a otros, una superación de unos frente a otros, aniquilando así la singularidad propia de cada tiempo, de cada lugar y de cada persona. Así, decía Péguy:

Las grandes metafísicas no quieren de ningún modo ser los hitos de ninguna ruta. No se quieren prestar a ninguna superación de ningún tipo, y mucho menos a la superación industrial en la que siempre se piensa, que en los tiempos modernos fascina a todo el mundo, que forma como una especie de inmenso e imperioso e inevitable precedente [...] Las grandes metafísicas son los lenguajes de la creación. Y en tanto tales, son irremplazables. No pueden ni jugar entre ellas, ni reemplazarse, ni suplirse mutuamente, ni hacerse un servicio las unas a las otras. ²⁵

Cada metafísica es para Péguy un «lenguaje de la creación», algo nuevo surge con ella, algo irremplazable, algo valioso, algo bueno, algo insustituible, pues cada filósofo y cada cosmovisión del mundo es necesaria y buena para completar lo que la razón pueda ver y decir y comprender de la realidad, que siempre será mayor que lo que la razón pueda ver y decir y comprender. Por eso,

una gran filosofía, nueva, una gran metafísica, nueva, no es de ningún modo un hombre que llega a demostrar que cada uno de sus ilustres predecesores, todos juntos y por separado, y sobre todo el más reciente, es el último de los imbéciles. Es un hombre, más bien, que ha descubierto, que ha inventado algún aspecto nuevo, alguna realidad –nueva– de la realidad eterna; se trata de un hombre que entra por su propio pie y por su propia voz en el concierto eterno. Una voz que falta –ninguna otra la puede reemplazar– no sufre su falseamiento. ²⁶

En Péguy rige el principio de la valoración absoluta al ser absoluto de cada persona en su singularidad absoluta. Su realismo consiste en eso, en mirar la realidad sin abstracciones, sin miedos, con valentía y con infinita paciencia, pero sobre todo con valentía, pues Péguy renuncia a todo tipo de control racional o conceptual sobre la realidad,

²⁴ *Ibid.*, p. 656.

²⁵ *Ibid.*, p. 657.

²⁶ *Ibid.*, p. 659.

y quiere lograr un pensamiento que haga justicia a ello (muestra de ese principio en Péguy es la actitud con la que afrontó el caso Dreyfus, en el que puso el corazón y la vida entera, y cuyo desenlace resultó decisivo para la definición de su propia vida).

En términos de historia de la metafísica, y en términos de su propio diálogo con la historia de la filosofía, eso implicará que cada filósofo y cada filosofía tienen algo que decir al hombre. La condición será que este filósofo o esta filosofía estén impregnadas de la exactitud y la pureza que solo pueden ser dadas por la honestidad. El progreso en filosofía no se ha de medir por la fecha en la que fue publicada la obra de un filósofo, pues eso resulta ser de una contingencia y grosería enormes, sino por la pasión con que tal filósofo ha defendido su intención de ser transparente con la realidad, de no imponer medias tintas. Cada metafísica es así una voz más en medio del concierto de la humanidad que canta, con la razón, a la verdad y a la realidad. Por eso, «una metafísica –dice Péguy–, una filosofía, un arte, un pueblo, una raza, una cultura pertenece, por el contrario, al orden del acontecimiento [*événement*]. Es un acontecimiento, que adviene o que no adviene, que hacemos, que se hace o que no se hace. Cuando ocurre, ocurre de una vez por todas».²⁷

La noción de «acontecimiento» se enuncia aquí en el más hondo de sus sentidos, pues no se identifica con el mero «hecho intramundano», con el mero *factum* que la naturaleza lleva a cabo, sino con la instauración de algo completamente nuevo en la historia y por la historia y a través de la realidad de la persona y del pueblo. Un acontecimiento en sentido estricto no es un mero suceso, pues «cuando ocurre, ocurre de una vez por todas», instaurando así un orden nuevo y «recreando» de alguna manera el mundo. Por eso Balthasar explica que:

los orígenes de los sucesos históricos están mucho más hondos de cuanto los han sondeado los juicios y las valoraciones de la ciencia histórica, que, para poder dominar, quiere y debe valorarlo todo en un sentido jurídico-político, cuando, en realidad, solo el ojo profético, que Péguy concede también a Michelet, es capaz de acompañar en el movimiento continuo al continuo movimiento de la realidad espiritual continua.²⁸

Así, que «el Absoluto dure», como dice Bergson, significa que se muestra y se revela en la historia a través de los acontecimientos y de las personas, que la verdad no está en un cielo distante y no está exenta de un rostro propiamente personal.

Decir «acontecimiento» –cabe hacer la precisión– en su más profunda hondura solo es posible cuando la eternidad y la historia están mezcladas, sintetizadas, unidas, cosidas. El acontecimiento, como lo ha pensado Claude Romano –quien dice hoy en un

²⁷ *Ibid.*, p. 664.

²⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. op. cit.*, p. 402.

lenguaje fenomenológico lo que Péguy afirmaba en su época desde el realismo—, difiere del mero hecho vulgar al menos en cuatro características: 1) el hecho intramundano no tiene un anclaje óptico necesario, mientras que el acontecimiento siempre «me sobreviene a mí»; 2) el hecho intramundano adquiere su sentido por el contexto, mientras que el acontecimiento, siendo nuevo, alumbrando el contexto y hasta exige una nueva resignificación de todo lo que había, 3) el hecho intramundano se explica como la efectuación de las posibilidades dadas, mientras que el acontecimiento se sustrae a toda explicación causal a partir de antecedentes, y 4) el hecho intramundano es datable en un tiempo pasado, mientras que el acontecimiento insta un nuevo calendario, *abre* el tiempo a lo que era en ese entonces inédito: «Desbordando esencialmente el presente de su efectuación, el acontecimiento no se cumple nunca en el presente, no se *presenta* nunca bajo un horizonte temporal: abre un porvenir completamente nuevo y se da entero en el movimiento de esa *futurición* por la cual acontecen posibles que, desde el punto de vista del presente y del pasado, parecían rigurosamente imposibles».²⁹

Esta metafísica del acontecimiento, presente *in nuce* en el pensamiento de Péguy, permite hablar de la historia de un modo completamente nuevo, pues permite decir aquello que para Péguy era el principio de realidad más importante, y que tenía que ver con la consideración del mundo como un espacio de síntesis entre tiempo y eternidad, lo que las categorías platónico-aristotélicas difícilmente pueden siquiera nombrar. Parece, entonces, que la filosofía de Péguy es en el fondo una metafísica de la persona, una antropología filosófica que justifica luego una determinada percepción y significación de lo histórico y lo temporal.

5. Cuerpo e historia

Si bien el cuerpo ha sido despreciado por la metafísica platónica, o al menos por una cierta veta del platonismo,³⁰ Péguy viene de una tradición que se ha relacionado con él de otra manera. De raigambre bíblica, y en conexión con una tradición francesa que ha reivindicado el cuerpo,³¹ Péguy hace un esfuerzo enorme por hablar de él en otros términos. En diálogo con otra cierta tradición que ha condenado al ostracismo a la dimensión corporal del ser humano —como si fuera ella un asunto de positividades y de hechos, esos hechos que hace apenas unas líneas decíamos que no decían realmente

²⁹C. ROMANO, *El acontecimiento y el mundo*. Trad. F. Rampérez. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012, p. 77.

³⁰El *Banquete* es sin duda el diálogo que más pondría en duda la idea tan extendida de que para Platón el cuerpo era pura negatividad. Muy al contrario, *Banquete* parece proponer al cuerpo y al deseo como el primer escalón en la *scala paradisi*, en los itinerarios del hombre hacia el Bien. Cfr. L. ROBIN, *La théorie platonicienne de l'amour*. París: Félix Alcan, 1908, así como M. GARCÍA-BARÓ, «De la eternidad. Ensayo entusiasta sobre el *Simposio* platónico», en: *La filosofía como sábado*. Madrid: PPC, 2016, pp. 104-143.

³¹Pienso en filósofos como Maine de Biran, Maurice Blondel y el propio Henri Bergson.

nada al problema verdadero del hombre—,³² el pensamiento de Péguy la pone nuevamente sobre el centro de la mesa de operaciones, porque para él la realidad es la realidad misma que se toca con las manos y que se ve con los ojos, y sin esa materialidad no tendríamos los hombres la posibilidad de conocer la verdad:

La realidad, el acontecimiento de la realidad, el acontecimiento real [*l'événement de la réalité, l'événement réel*], es este rosetón, real por las flores de rosa infinitamente detalladas. La historia, el acontecimiento de la historia son las baldosas de yeso que, tan pronto como el rosetón es abolido, ponemos nosotros en su lugar [...]. El mundo es el rosetón real infinitamente detallado, el rosetón de piedra, las rosas reales de piedra infinita y maravillosamente puestas, más que maravillosamente, misteriosamente talladas. La historia son las pobres baldosas de yeso que en la necesidad, en la indigencia universal, en la pobreza colocamos sensiblemente en el mismo lugar.³³

Así, a través de la bella metáfora de las vidrieras, Péguy señala que la historia y la realidad se tejen de los cuerpos de los hombres, que actúan y que viven, que padecen y que sufren, que lloran y que gozan, que aman y que oran, con su cuerpo, en su cuerpo, por su cuerpo; hombres que, también, saben y sienten y conocen que su vida no se agota tampoco en esos cuerpos y ni siquiera en su capacidad de decirse a sí mismos «yo soy».

La realidad está tejida de acontecimientos que, en la historia, no solo son historia, pues la alumbran; que, en el tiempo, no solo son tiempo pues lo abren; que en el espacio, no son solo espacio pues lo significan. Toda esencia platónica tiene hipotecada su existencia mientras no pague con la moneda del cuerpo, pero también todo acontecimiento político es la encarnación de una idea, que en la carne concreta de unos hombres cobra verdadera realidad y entra así en la eternidad de pasar a la historia:

En el sistema carnal y también en el sistema místico temporal, en todo sistema temporal, hace falta un cuerpo, una carne temporal que sea el sostén, el material que se vuelva el soporte, la materia de una idea. Ese es justamente, en el orden político y social, en el orden histórico, el problema de la *relación entre el cuerpo y el espíritu*. Igual que en la creación natural no conocemos naturalmente ningún espíritu que no tenga el soporte de algún cuerpo (generalmente la parte de la memoria que no tiene el soporte de alguna materia), que no esté incorporado y encarnado de algún modo (y es justo esta la definición más o menos sería posible que podemos dar de la 'creación natural'); del mismo modo y más aún del mismo movimiento, de la misma consideración, de la misma definición de creación natural, no conocemos naturalmente ninguna idea, de espíritu político o social —osaría decir, incluso, religioso—, de espíritu histórico, en fin, que se haya hecho realidad, que haya podido aparecer sin un cierto *corpus*, sin un cuerpo de gente, sin un apoyo, sin un

³²Esta otra línea estaría representada por filósofos como Gassendi, Condillac, La Mettrie y una cierta manera de leer algunos textos de René Descartes.

³³CH. PÉGUY, *À nos amis, à nos abonnés*, en: *Œuvres en prose complètes II*. París: Ed. Gallimard, 1988, pp. 1309-1310.

soporte, sin un mecanismo, sin un soporte de personas, sin una materia, sin un pueblo que fuera todo ello, sin un cuerpo popular, en una palabra sin una patria.³⁴

Lo que, a los ojos de un moderno, o de un científico positivista –gran y grandioso profesor magistral de *La Sorbonne*–, sería una hipérbole ontológica, para Péguy era simplemente algo «exacto». Lo que vale para la metafísica vale también para la política y para la historia e, incluso, se atreve Péguy a decir, para la religión. De modo que, si no hay idea metafísica que no haya aparecido como fenómeno gracias a un cuerpo y un soporte, a una materia y a un pueblo, tampoco habrá movimiento social e idea política que esté a la altura de su esencia si no se realiza en un grupo concreto de hombres, de personas, de gente, que vivan y se desvivan por ello y, en última instancia, tampoco habrá religión si no hay en ella un Dios que no se haya hecho también de carne, de cuerpo y de pueblo.

Surge así un tema central. Es imposible hablar de Péguy sin hablar del cristianismo de Péguy. Desde que Balthasar lo incluyera en su *estética teológica*, con la que lo consagró para una cierta rama de la catolicidad, parecería que Péguy es inexplicable sin su conversión y pertenencia a la Iglesia Católica. Pero muchos matices deben hacerse en este punto, pues la catolicidad era para Péguy un asunto sagrado, santo, que no podía ser tratado con la facilidad con la que un hombre de partido intenta hacerse adeptos. Lo que vibraba en el alma de Péguy sobre su fe solo en el fondo Dios lo sabe. Pero está claro que se negó a bautizar a sus hijos y a separarse de su esposa, muy a pesar de los lamentos paternalistas de su amigo Jacques Maritain;³⁵ al mismo tiempo, empero, está claro que la Encarnación fue para él un hecho indudable y verdaderamente transformador, sal y luz de la realidad toda, la posibilidad de la libertad y la esperanza totales.

Si Péguy se consideraba cristiano al final de su vida no fue por una conversión, sino por una profundización en su propio itinerario. Jamás abandonó el socialismo, como algunos sectores de la catolicidad hubieran deseado, y fue precisamente el hecho de ahondar en una exigencia de profunda justicia para este mundo lo que lo llevó de regreso a la fe o, para ser más justos a su propia narración, lo que lo condujo a ver la fe no solo al inicio sino también al final. Por eso escribió en *Victor-Marie, comte Hugo*, que:

La encarnación no es sino un caso culminante, más que eminente, supremo, un caso límite, un supremo encuentro en un punto de esta inscripción perpetua, de esta (toda) misteriosa inserción de lo eterno en lo temporal, de lo espiritual en lo carnal que es la bisagra, que es cardinal, que es, que hace la articulación misma, el codo y la rodilla de toda

³⁴ *Ibid.*, p. 1306.

³⁵ Un libro extraordinario sobre este asunto es el de R. BURAC y R. MOGUEL (eds.), *Péguy au porche de l'Église. Correspondence inédite Jacques Maritain-Dom Louis Baillet*. París: Cerf, 1997. Una buena recensión en castellano sobre el tema puede encontrarse en el «Prólogo» de Sebastián Montiel a CH. PÉGUY, *Verónica, diálogo de la historia y el alma carnal*. Trad. S. Montiel. Granada: Editorial Nuevo Inicio, pp. VII-LXXII.

creación del mundo y del hombre, quiero decir de este mundo, el codo y la rodilla, la articulación de la organización de toda vida, de toda vida humana, de toda vida material, de toda vida de este mundo. Agregamos aquí lo que nos dijeron de *Polyeucte*, que toda santificación que sea groseramente abstraída de la carne es una operación sin *interés*. Y *homo factus est*.³⁶

No hay, pues, para Péguy, verdad última si no está toda ella ya impregnada para siempre también de cuerpo y de historia. Por eso las metafísicas de lo inmóvil serán para él solo una manifestación precaria de la verdad, una forma de la filosofía que apenas alcanzó a atisbar unos meros arañazos sobre la pregunta honda por la verdad del hombre. Quizá lo más importante en este asunto es que Péguy no era realista por ser cristiano. Péguy no utilizaba la fe como el oriente de su vida, sino como la nueva inquietud a la que llegaba una vez que aceptaba las otras inquietudes que su humanidad le presentaba.

La alta y permanente honestidad de Péguy le llevó a la fe, pero después de haber trazado un camino que afirmara primeramente todo lo humano. Por eso Péguy no es realista por ser cristiano, como si una cierta religión lo llevara a una determinada postura filosófica, sino que fue una cierta actitud frente a la realidad la que lo llevó a aceptar el cristianismo para su propia vida. En ese sentido, Mounier afirmaba que «con el cristianismo la idea de novedad es nueva en el mundo. El oficio de Viernes Santo habla del “error de vetustez”. Para el hombre que no reniega de su vocación, el tiempo cristiano es sustancialmente nuevo a cada momento, aun permaneciendo fiel, porque está bañado de eternidad. Péguy ha hecho resaltar notablemente sobre este punto el parentesco cristiano del bergsonismo».³⁷

El cuerpo y la historia se encuentran para hacer con su materia la matriz que lo eterno necesita para develarse y así renovar la historia a cada instante. Por eso, perder el cuerpo es perderse también a uno mismo; la persona no es quien es fuera de su cuerpo:

El cuerpo, amigo mío, el cuerpo carnal, se defiende, el cuerpo se subleva. No quiere saber nada, el cuerpo. Este cuerpo mortal no quiere saber nada de la muerte [...]. Cuando la muerte es de veras, la muerte que ya no está en las literaturas, cuando se trata de perecer, el cuerpo comprende muy bien que ya no hay que bromear. Un instinto profundo le advierte, un secreto instinto orgánico, de que esto es serio, de que se trata de morir incluso. Para eternamente, para temporalmente, y quizá para eternamente eternamente. Entonces se subleva, el cuerpo. Se defiende. No es justo. No es orgánicamente justo. Y el cuerpo del santo no se subleva menos que el cuerpo del pecador. Quizás más, en cierto sentido. El cuerpo carnal del santo no se defiende menos que el cuerpo carnal del pecador. (El cuerpo

³⁶ CH. PÉGUY, *Victor-Marie, comte Hugo*, en: *Œuvres en prose complètes III*. París: Ed. Gallimard, 1992, p. 234.

³⁷ E. MOUNIER, *El pequeño miedo del siglo xx*, en: *Obras completas III*. Trad. C. Díaz, J. C. Vila, J. L. Martin et al. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1990, p. 424.

también, por el contrario, dirá en su defensa: mi cuerpo, mi pobre cuerpo no se defiende menos que un cuerpo de santo).³⁸

El dato del cuerpo es para Péguy un dato irrevocable, definitivo. La diferencia con el temple moral de Sócrates frente a la muerte es así brutal. Para Péguy, negar el hambre de inmortalidad que habita el cuerpo es negar una de las verdades más hondas de lo humano: su anhelo profundo de eternidad; pero no solamente, sino negar también que el cuerpo participa de ese anhelo y que no habría nada por principio que nos hiciera tener que negarle el derecho a ese anhelo. Por ello Balthasar dice que «como para Hamman, y todavía más fundamentalmente, la estética y la ética son para Péguy idénticas en el fondo, y lo son en virtud de la encarnación de Dios en Cristo: lo espiritual debe hacerse carne, lo invisible debe mostrarse en la forma, y tampoco en el plano del mundo puede ser justo lo que ante Dios no es justo ni tiene justificación».³⁹ No es que la carne deba hacerse espíritu, como quizá algunas metafísicas de lo inmóvil proclamarían, o como algunas éticas paganas predicarían, sino que es la exigencia inversa la que mueve a Péguy a vivir política y filosóficamente: es lo eterno lo que *debe* hacerse carne.

Este principio, una especie de imperativo corpóreo o carnal, no solo tiene una realidad en el ámbito de lo religioso o de lo metafísico, sino que, si así funciona en serio la verdad, así deberá ser también para todo orden social y político que pretenda liberar al hombre y no oprimirlo: «Cuando un régimen se muestra convincentemente, cómodamente, victoriosamente, es que ya está vacío, es que ya está enterrado [...] Cuando un régimen es una tesis entre otras (entre muchas otras), está enterrado. Un régimen que está de pie, que se sostiene, que está vivo, no es una tesis».⁴⁰ Que un régimen sea una «tesis» quiere decir que funciona bien en el papel, que es un gran sistema, que es un gran aparato y un gran mecanismo, pero que no tiene anclaje en el corazón de un pueblo que lo viva.

Este error es precisamente lo que llevó a Péguy a condenar al «mundo moderno», que a su juicio se había instaurado definitivamente después del *affaire Dreyfus*, acontecimiento que para él tuvo alcances de verdadera eternidad. Si Francia no pudo juzgar a Dreyfus con justicia, ¿por qué iba a poder dar a los franceses la justicia? ¿No iba a ser esta lucha el gran signo de que Francia estaba fuera del juego del dinero, del racismo, del Estado totalitario y opresor? La pérdida del juicio, o su resolución oscura y corrupta, fue para Péguy el gran fracaso del «mundo moderno», que se había vendido a los intereses del sistema, de la abstracción y del dinero.

³⁸ CH. PÉGUY, *Verónica, diálogo de la historia y el alma carnal*. Trad. S. Montiel. Granada: Editorial Nuevo Inicio, 2008, p. 210.

³⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. op. cit.*, p. 402.

⁴⁰ CH. PÉGUY, *Notre jeunesse*, en: *Œuvres en prose complètes III*. París: Gallimard, 1992, p. 14.

Motivado por el desastre histórico del *affaire Dreyfus*, de alcance verdaderamente metafísico a los ojos de Péguy, escribió *Nuestra juventud*, una obra verdaderamente vibrante y sentida, en la que condenó como nadie la hipocresía del mundo moderno que abandonaba para Francia, y con ella quizá para el mundo entero, la posibilidad de ser un acontecimiento de liberación, y se entregaba al mundo administrado de la burocracia y el dinero:

Nosotros somos los últimos. Casi los post-últimos. Inmediatamente después de nosotros comienza otra era, otro mundo completamente, el mundo de aquellos que no creen en nada, que son gloria y orgullo. Inmediatamente después de nosotros comienza el mundo que hemos llamado y que no dejaremos de llamar «mundo moderno». El mundo que se hace el interesante. El mundo de los inteligentes, de los avanzados, de los que saben, de aquellos a quienes no enseñaremos nada nunca más, de aquellos a quienes no creen más. El mundo de aquellos que no tienen nada que aprender. El mundo de quienes se hacen los interesantes. El mundo de los que no son tontos o imbéciles, como nosotros. *Es decir*: el mundo de los que no creen en nada, ni siquiera en el ateísmo, que no se consagran, que no se sacrifican por nada. *Exactamente*: el mundo de los que no tienen mística. Y que alardean.⁴¹

Y continúa:

El movimiento de *desrepublicanización* de Francia es en lo profundo el mismo movimiento que el movimiento de su *descristianización*. Es al mismo tiempo el mismo, un solo movimiento profundo de *desmistificación*. Es por el mismo profundo movimiento, por un solo movimiento, que este pueblo no cree ya en Dios, que no quiere llevar una vida republicana, y que no quiere llevar una vida cristiana (de la que ha tenido bastante), podríamos casi decir que no quiere ya creer más en los ídolos y que tampoco quiere ya creer en el verdadero Dios. *La misma* incredulidad, *una sola* incredulidad ejecuta a los ídolos y a Dios, ejecuta al mismo tiempo a los falsos dioses y al Dios verdadero, a los dioses antiguos, al Dios nuevo, a los dioses rancios y al Dios de los cristianos. Una misma esterilidad desecha la ciudad y la cristiandad. La ciudad política y la ciudad cristiana. La ciudad de los hombres y la ciudad de Dios. Se trata, propiamente, de la esterilidad moderna.⁴²

El mundo moderno es el mundo que niega la carne y que niega la historia, que ha reafirmado la metafísica de lo inmóvil, pero ahora institucionalizada, ahora desperdiciando la noticia –que el mundo antiguo jamás vislumbró– de que Dios ya se había hecho carne y había entrado en la historia. En el fondo, pues, el «mundo moderno» pecaba de un desprecio de la historia y, así, del desprecio hacia la máxima singularidad de las realidades máximamente singulares: las personas. «Hay mucha impiedad en su ignorancia del siglo (temporal)»,⁴³ habrá dicho en *Verónica*, y más tarde:

⁴¹ *Ibíd.*, p. 10.

⁴² *Ibíd.*, pp. 10-11.

⁴³ CH. PÉGUY, *Verónica, diálogo de la historia y el alma carnal. op. cit.*, p. 78.

Es lo temporal, el envejecimiento, es la historia (yo, la historia, mire usted cómo me crezco) lo que hace que esté (bien) esta (aquella) creación y no ninguna otra [...]. Despreciarme a mí es cometer, es conformar, una herejía, la mayor; tal es la idea que esconden en la cabeza, supuesto que tengan ideas; y está podrida en su mismo corazón, en lo hondo de su plegaria; que Dios habría creado el mundo *en blanco (como una salva)*.⁴⁴

Lo que Péguy llama el mundo moderno tiene una dimensión histórica y política, visibilizada y ejemplificada por los acontecimientos que se vivieron en Francia en torno al *affaire Dreyfus*, pero también tiene una dimensión propiamente interior, propiamente espiritual. El mundo moderno es, también, doble: carnal y espiritual. La falacia que muchos filósofos de la modernidad han cometido es pensar que ella es solo un momento histórico de la humanidad, un sistema que a partir de cierta fecha comenzó a administrar al mundo. Pero la modernidad es también una permanente situación del corazón humano. En su sentido positivo, ella es el anhelo de autenticidad, es la valoración de la vida cotidiana y de la vida de familia, es la independencia de los órdenes secular y regular. Pero en su sentido negativo, es la negación de la carne y de la historia, es la burocratización de los afectos, es el dinero por encima de todas las cosas y es la razón aislada que se olvida de que el ser humano es verdaderamente una persona, una relación, un corazón profundo que estará inquieto hasta que obtenga el infinito. Por eso Péguy presenta en *Verónica* y en *Clío* a una musa de la historia agotada, que no puede ya seguir buscando documentos y que reconoce que ha de entregar la verdad a otras instancias no necesariamente tan documentadas pero que sean mensajeras de las verdades que lo eterno manifiesta en la historia.

6. Conclusión

Péguy fue un filósofo de la mística por la misma razón que fue un filósofo del cuerpo y de la historia. No había para él experiencia de lo eterno fuera de la topología del espacio y del tiempo. No había para él experiencia de lo eterno fuera de la física de los hombres, constituidos por nuestro cuerpo. Si el hombre vive en el tiempo, y por la memoria va al pasado y por la expectativa va al futuro, es por el presente que toca la eternidad: «Dime cómo vives el presente y te diré qué filosofía eres»,⁴⁵ decía, pues quien pierde su presente desespera. Sea por el pasado, sea por el futuro, desespera; quien pierde su cuerpo pierde su presente. Por eso la única manera de vivir de cara a lo eterno, de vivir una metafísica que no renuncie a su propia esencia, es en la atención a la realidad que el presente hace acontecer.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 79-80.

⁴⁵ CH. PÉGUY, *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, en: *Œuvres en prose complètes III*. París: Ed. Gallimard, 1992, p. 1428.

Si bien Platón y Aristóteles contribuyeron a la historia de la filosofía fundándola, inventándola, dotándola de un nombre y un lenguaje, hacía falta un nuevo movimiento que alumbrara otros aspectos centrales del problema humano. Péguy no viene, en ese sentido, de la nada. Como lo hemos señalado, es heredero de una tradición que ha tomado el cuerpo como el lugar central de comunicación de lo eterno con el tiempo. Es desde ahí, desde esa tradición, desde donde pone sobre el banquillo al mundo moderno, que ha sido incapaz de lograr que la justicia se haga carne. Así explica Péguy el fracaso del mundo moderno:

por el juego, por la historia de los acontecimientos, por la bajeza del pecado del hombre, la mística se ha convertido en política o, lo que es más, la acción mística se ha convertido en acción política, o más aún, la acción política ha sustituido a la mística, la política ha devorado a la mística. Por el juego de los acontecimientos, que no se ocupan de nosotros, que piensan en otra cosa, la materia que era materia de mística se ha convertido en materia de política. Es la perpetua historia que siempre vuelve a empezar [...] Es así que se vuelve inocentemente criminal.⁴⁶

Que la mística se haya vuelto política no es otra cosa que el mundo moderno haya optado por enfatizar la burocracia, el dinero y la ley frente al encuentro proporcionado y encarnado con el prójimo. Pero antes de que ese movimiento se ejecutara, se llevara a cabo, hubo una negación de la posibilidad del encuentro, hubo una extracción de lo que el mundo proporcionado, «la ciudad armoniosa», había reconocido: que el cuerpo es capaz de verdad.

La crítica que el propio Péguy hacía a lo que él llamaba sucintamente «el kantismo» —que desde cierta óptica es la representación filosófica y formal de una actitud del hombre frente a la realidad, la de la pretensión de pureza—: «*el kantismo tiene las manos limpias, PERO NO TIENE MANOS*. Nosotros, con nuestras manos callosas, con nuestras manos nudosas, con nuestras manos pecadoras, tenemos alguna vez las manos llenas»⁴⁷; es, pues, esa, la misma crítica con la que el gran Ireneo de Lyon refutaba a los gnósticos, quienes veían al cuerpo y a la historia como un asunto de podredumbres y esclavos. Ireneo afirmaba que el cuerpo no es ningún mal en sí mismo e incluso puede decirse de él que es lugar privilegiado de encuentro con la verdad:

Desprecian el poder de Dios y no contemplan la verdad quienes miran la debilidad de la carne sin contemplar también el poder de aquel que la resucita de entre los muertos (Heb 11, 19). [...] Se descubrirá que la carne es capaz de recibir el poder de Dios, así como al principio acogió su arte. Una parte de esta llegó a ser ojo que ve, otra oído que oye, otra mano que obra y palpa, otros nervios extendidos por todo el cuerpo para dar forma a los

⁴⁶ CH. PÉGUY, *Notre jeunesse*, op. cit., pp. 28-29.

⁴⁷ CH. PÉGUY, *Victor-Marie, comte Hugo*, op. cit., pp. 331-332. Los énfasis son de Péguy.

miembros, otra arterias y venas por las que circulan la sangre y la respiración, otra víscera diversa, otra sangre, dando lugar a la unión del alma con el cuerpo. ¿Qué más decir? No es posible enumerar todos los elementos de los miembros humanos que no provienen de otra fuente sino de la grande sabiduría de Dios (Sal 104/103, 24). Pues todo aquello que participa de la sabiduría de Dios, también tiene parte en su poder.⁴⁸

Por eso para Péguy el cristianismo es un elemento sin el que la filosofía es imposible: no puede haber un movimiento de la razón hacia la realidad si no hay una afirmación de la positividad de esa realidad, que está constituida en primera instancia de cuerpo y de historia. «Así marchan mis bueyes –decía–. Son una demostración de sabiduría. No solo una sabiduría auténtica, sino una sabiduría personal, una sabiduría personificada. Una sabiduría de bueyes»,⁴⁹ pues la razón es para él la fuerza de unos bueyes que pisan y pastan los campos con todo el peso de su masa, sin sobrevolar con pretensiones de eternidad que no anclen en la vida de la sangre de un pueblo.

He ahí en donde radica la crisis del mundo moderno, en que el Estado político-jurídico de la modernidad, elaborado con burocracia secularizada, es un mal remedo de la Iglesia hecha de la carne de los pecadores y de los santos: «Vuestra ciudad eterna es una ciudad, y en muchos sentidos es una *ciudad antigua* (y todo lo que hace falta, es que no se convierta en un Estado moderno, que le es lo más contrario y lo más malsano y lo peor para la salud)»,⁵⁰ está constituido a partir del derecho que cuelga de una metafísica de lo inmóvil. Por eso afirmaba Péguy que:

el cristianismo es profundamente humano; es incluso, absolutamente, todo lo que hay de más humano, de más profundamente humano. Puesto que es el único que ha puesto la humanidad a precio de Dios. El hombre, el último de los hombres, el más miserable de los pecadores, a precio del mismo Dios. Del mismo. Ha entrado así, pues, en el corazón mismo de toda humanidad. Es literalmente el hacha en el corazón del árbol, el hacha en el corazón del roble.⁵¹

Pero no se malinterprete. Péguy no buscó nunca hacer una apología del cristianismo o de la catolicidad, sino aclarar las razones propiamente «realistas» que le llevaron hasta esa realidad en su propia vida. La filosofía para Péguy no consiste en la secularización

⁴⁸IRENEO DE LYON, *Contra los herejes. Exposición y refutación de la falsa gnosis*, V, 3.1. Trad. C. I. González S. J. México: Conferencia del Episcopado Mexicano, 2000, p. 483.

⁴⁹CH. PÉGUY, *Deuxième élégie XXX*, en: Œuvres en prose complètes II. París: Ed. Gallimard, 1988, p. 1012.

⁵⁰CH. PÉGUY, *Verónica, diálogo de la historia y el alma carnal. op. cit.*, p. 64. Cfr. para esta tesis también el extraordinario libro de I. ILLICH y D. CAYLEY, *The Rivers North of the Future. The Testament of Ivan Illich as told to David Cayley*. Toronto: House of Anansi Press, 2005, así como la imponente obra de CH. TAYLOR, *A Secular Age*. Boston: The Belknap Press of The Harvard University Press.

⁵¹CH. PÉGUY, *Verónica, diálogo de la historia y el alma carnal. op. cit.*, p. 142.

de proposiciones teológicas ni mucho menos, sino en el encuentro con la carne y la historia concreta del prójimo y, ahí mismo, amar. Amar esa carne y esa historia y entregarse a ella hasta descubrir lo que de eterno pueda ahí ser revelado.

Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES, *Metafísica*. Trad. V. G. Yebra. Madrid: Gredos.
- H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. III: Estilos laicales*. Trad. J. L. Albizu. Madrid: Ediciones Encuentro, 2000.
- H. BERGSON, *L'Évolution créatrice*, en: *Œuvres*. Tome 1. París: Le livre de poche, 2015.
- BESPALOFF, «The Humanism of Péguy», en: *The Review of Politics* [Cambridge], 9/1, 1947, pp. 92-106.
- M. BLONDEL, *El punto de partida de la investigación filosófica*. Trad. J. Hourton. Madrid: Ediciones Encuentro, 2005.
- A. BLOOM, *The Closing of the American Mind*. Nueva York: Simon & Schuster Paperbacks, 1987.
- J.-L. CHRÉTIEN, *L'arche de la parole*. París: Presses Universitaires de France, 1999.
- A. COMPAGNON, *Los antimodernos*. Trad. M. Arranz. Barcelona: Acantilado, 2007.
- J. DERRIDA, «La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique», en: *Marges de la philosophie*. París: Minuit, 1972, p. 249.
- M. GARCÍA-BARÓ, *El bien perfecto. Invitación a la filosofía platónica*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2008.
- , *La filosofía como sábado*. Madrid: PPC, 2016.
- , *De Homero a Sócrates. Invitación a la filosofía*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004.
- , *Filosofía socrática*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.
- , *Sócrates y herederos*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2009.
- M. GOUTTEFANGEAS, «Péguy mâche-t-il ses mots?». *L'amitié Charles Péguy* [París], 38/150, 2015, pp. 99-109.
- P. HADOT, ¿Qué es la filosofía antigua? Trad. E. Cazenave. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*. Trad. J. E. Rivera. Madrid: Editorial Trotta, 2003.
- E. HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. J. V. Iribarne. Buenos Aires: Prometeo, 2008.
- I. ILLICH; D. CAYLEY, *The Rivers North of the Future. The Testament of Ivan Illich as told to David Cayley*. Toronto: House of Anansi Press, 2005.
- IRENEO DE LYON, *Contra los herejes. Exposición y refutación de la falsa gnosis*. Trad. C. I. González S. J. México: Conferencia del Episcopado Mexicano, 2000.
- W. JAEGER, *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Trad. J. Xirau y W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- P. KÉCHICHIAN, «Ma situation est énorme, exactement comme ma misère». *Revue NUNC* [París], 32, 2014, pp. 44-49.
- R. MOGUEL; R. BURAC (eds.), *Péguy au porche de l'Église. Correspondance inédite Jacques Maritain-Dom Louis Baillet*. París: Cerf, 1997.
- E. MOUNIER, *El pequeño miedo del siglo XX*, en: *Obras completas III*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1990.
- , *La pensée de Charles Péguy. La vision des hommes et du monde*. París: Le Félin, 2015.
- CH. PÉGUY, À nos amis, à nos abonnés, en: *Œuvres en prose complètes II*. París: Gallimard, 1988.
- , *Cahiers de la quinzaine*, en: *Œuvres en prose complètes II*. París: Gallimard, 1988.
- , *De la situation faite à l'histoire dans la philosophie générale du monde moderne (Notes pour une thèse)*, en: *Œuvres en prose complètes II*. París: Gallimard, 1988.
- , *Deuxième élégie XXX*, en: *Œuvres en prose complètes II*. París: Gallimard, 1988.

- , *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, en: *Œuvres en prose complètes III*. París: Gallimard, 1992.
- , *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*, en: *Œuvres en prose complètes III*. París: Gallimard, 1992.
- , *Notre jeunesse*, en: *Œuvres en prose complètes III*. París: Gallimard, 1992.
- , *Œuvres en prose complètes I*. París: Gallimard, 1987, ed. de R. Burac.
- , *Œuvres en prose complètes II*. París: Gallimard, 1988, ed. de R. Burac.
- , *Œuvres en prose complètes III*. París: Gallimard, 1992, ed. de R. Burac.
- , *Œuvres poétiques et dramatiques*. París: Gallimard, 2014, ed. de C. Daudin.
- , *Verónica, diálogo de la historia y el alma carnal*. Trad. S. Montiel. Granada: Nuevo Inicio, 2008.
- , *Victor-Marie, comte Hugo*, en : *Œuvres en prose complètes III*. París: Gallimard, 1992.
- A. E. PILKINGTON, *Bergson and his Influence. A Reassessment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- PLATÓN, *Fedón*. Madrid: Gredos.
- J. RATZINGER, «Conciencia y verdad», en: *Ser cristiano en la era neopagana*. Trad. J. L. Restán. Madrid: Ediciones Encuentro, 29-50.
- L. ROBIN, *La théorie platonicienne de l'amour*. París: Félix Alcan, 1908.
- C. ROMANO, *El acontecimiento y el mundo*. Trad. F. Rampérez. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012.
- J. SOSKIN, «La mémoire du présent. Péguy lecteur de Bergson», en: *Cahiers du GRM* [París], 6, 2014.
- J.-P. SUEUR, «Charles Péguy et l'act poétique». *L'amitié Charles Péguy* [París], 38/149, 2015, pp. 47-60.
- CH. TAYLOR, *A Secular Age*. Boston: The Belknap Press of The Harvard University Press.
- G. VATTIMO, *Fin de la Modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Trad. A. L. Bixio. Barcelona: Gedisa, 1987.

Diego I. ROSALES MEANA

Centro de Investigación Social Avanzada, México

diego.rosales@cisav.org

Article rebut: 3 de març de 2017. Article acceptat: 17 de juliol de 2017