

## Indice

PREFAZIONE del curatore	G. Fidelibus	Dopo Péguy. In presenza di Péguy <i>After Péguy. In the presence of Péguy</i>	7
----------------------------	--------------	--	---

PRESENTAZIONE	+ Michele Seccia	Uomini che resistono alle mode <i>Men who resist fashions</i>	13
---------------	------------------	--	----

	P. Cugini	Perché oggi bisogna rileggere Péguy? <i>Why you have to rediscover Péguy</i>	15
--	-----------	---	----

L'articolo propone una riflessione sull'eredità culturale di Charles Péguy, evidenziando soprattutto i temi che permettono una miglior comprensione del nostro tempo: la capacità di ascoltare e vivere il tempo presente, per aprire possibilità nuove per l'incontro con uomini e donne di culture e religioni diverse. L'autore, di Reggio Emilia, è studioso del personalismo francese.

*This article proposes a reflection about the cultural heritage of Charles Péguy, especially highlighting the themes that allow a better understanding of our time: the ability to listen and live the present time to open new possible meetings with men and women of different cultures and religions. The author is a scholar of French personalism in Reggio Emilia (Italy).*

	P. Colognesi	La fede preferita: la speranza <i>The preferred faith: hope</i>	19
--	--------------	--	----

Le differenti interpretazioni che sono state date del pensiero di Péguy giustificano la domanda sulla coerenza del suo itinerario umano e intellettuale: approfondimento di un'unica linea oppure cambiamenti repentini e a volte contraddittori? L'autore propende decisamente per la prima ipotesi e la giustifica con un termine caro al poeta orleanese: fedeltà. L'autore è il biografo di Péguy in Italia e vive a Milano.

*Different interpretations that have been given the thought of Péguy justify the question about coherence and his human and intellectual itinerary: deepening of a single line or sudden changes and sometime contradictory? Colognesi certainly leans to the first hypothesis which he justifies with a term dear to the poet from Orléans: loyalty. The author is the biographer of Péguy in Italy and lives in Milan.*

	G. Campanini	Un personalismo senza persona? <i>A personalism without person?</i>	25
--	--------------	--	----

Un percorso intorno ad un personalismo implicito nelle opere di Charles Péguy è quello che ci propone il professor Campanini, analizzando i riferimenti più o meno espressi al concetto di "persona" e mettendo in luce come esso sia centrale nell'opera dello scrittore-saggista-poeta francese. L'autore, dell'università di Parma, è studioso di chiara fama del personalismo francese nonché presidente del Comitato scientifico internazionale della nostra rivista.

*Lecturer Campanini offers a way about implied personalism in the works of Charles Péguy analysing connections more or less expressed about the concept of "person" and highlighting how it is central in the works of the French writer-essayist and poet. The author, renowned researcher of French personalism at the University of Parma, is president of the International Scientific Committee of our magazine.*

	F. Felice	Il denaro è più rispettabile del potere <i>Money is more honorable than power</i>	33
--	-----------	--	----

Il ritratto dell'archetipo "borghese" per come esce dalla penna di Charles Péguy, nell'analisi di un suo lavoro, *L'Argent*, che ha lo scopo di analizzare il rapporto dell'uomo di tutti i tempi con il potere e, più in generale, con il mondo. L'autore è docente di Storia delle dottrine economiche presso l'Università del Laterano in Roma e vicedirettore della nostra rivista.

*The portrait of "middle class" archetype, as it gets out of the pen of Charles Péguy. It results from an analysis of one of his works, L'Argent, that has the purpose of analyzing the relationship of man of any time with power and more generally speaking with the world. The author is Professor of History of Economics of the University of the Lateran in Rome and deputy Director of our magazine.*

- N. Bombaci 39  
 Il Péguy di Mounier  
*Mounier's Péguy*
- Il giovane Emmanuel Mounier sente di appartenere a una “generazione senza maestri” e ricerca nei grandi del passato non solo nuclei teorici di cui avvalersi per elaborare un pensiero autonomo, ma anche l'autorevolezza di chi testimonia con la vita la propria opera intellettuale. Charles Péguy appare ai suoi occhi come l'autore che, più di tutti, soddisfa entrambe le esigenze che egli avverte. L'autore è studioso del personalismo europeo, biografo di Mounier e dottorando in filosofia a Macerata.
- The young Emmanuel Mounier feels belonging to a «generation without vocation» and researches in notables of the past not only theoretical cores to use for the development of an independent thinking, but also the authority of those who witness for their intellectual work with their lives. Charles Péguy appears to his eyes as the author who, most of all, satisfies both of his needs. The author is a scholar of European personalism, biographer of Mounier and PhD student at Macerata.*
- G. Fidelibus 45  
 H.U. Von Balthasar: lo “stile laicale” di Péguy  
*H.U. Von Balthasar: Péguy's “lay style”*
- L'autore ci presenta l'interpretazione di Von Balthasar su Charles Péguy, partendo dalla rilettura che il teologo svizzero fa della sua stessa opera, in cui aveva inserito lo scrittore francese tra gli “Stili laicali”. L'autore è docente di Filosofia all'Università di Chieti.
- Writer presents the interpretation of Von Balthasar about Charles Péguy, starting from the rereading that the Swiss theologian makes about his own work, in which he had entered the French writer under “lay Styles”. The author is a researcher of Philosophy at the University of Chieti.*
- M. Borghesi 57  
 Péguy: il laico, il cristiano  
*Péguy: the lay, the christian*
- Esplorare i tre modi in cui Péguy intende l'essere laico-cristiano, analizzando anche il rapporto con il misticismo e il clericalismo, è questo il percorso che l'autore ci propone, mostrando come il pensiero dello scrittore francese risulti quanto mai attuale. L'autore è docente di Filosofia Morale all'università di Perugia.
- Exploring three ways in which Péguy feels to be secular-Christian, exploring also the relationship with mysticism and clericalism. This is the way that the author proposes, showing how the thought of the French writer is so modern. The author is Professor of Moral Philosophy at the University of Perugia.*
- P. Viotto 63  
 Tra mistica e politica  
*Between mystic and politics*
- Il saggio analizza, attraverso le corrispondenze intercorse tra Charles Péguy, Jacques Maritain e Louis Baillet, il dibattito culturale tra religione e politica sorto intorno ai *Cahiers de la Quinzaine* e rileva come la distinzione tra il piano del temporale e il piano dello spirituale abbia portato a promuovere l'impegno temporale del cristiano e originato la nascita della rivista “*Esprit*” di Emmanuel Mounier. L'autore, docente emerito della Cattolica di Milano, è il maggior interprete e studioso del pensiero di Jacques Maritain al mondo.
- Essay analyzes cultural debate between religion and politics built about Cahiers de la Quinzaine through correspondences between Charles Péguy, Jacques Maritain and Luis Baillet and observes how the distinction between temporal and spiritual has led to encourage temporal involvement of Christians and to give birth to the magazine “Esprit” of Emmanuel Mounier. The author, Emeritus at Catholic University of Milan, is Maritain's greatest interpreter.*
- M. Forcina 79  
 Le rivoluzioni di Péguy  
*The revolutions of Péguy*
- L'autrice pone l'accento sull'influsso péguysta sorto all'interno di quella che viene definita l’*“école de Lecce”*, che ella stessa visse dall'interno. Un influsso tanto intellettuale quanto concreto, a tal punto da indurre gli studiosi che ne fecero parte a una perenne rivoluzione contro quanto mina la dignità della persona. L'autrice è docente di storia delle dottrine politiche nell'Università del Salento.
- The author emphasizes the influence of Péguy in what is defined as the “école de Lecce”, that she lived from the inside. An influence both intellectual and concrete, that persuaded the academics, who took part of it, in a perpetual revolution against who undermines the dignity of the person. The author is Professor of History of Political Thought at the University of Salento.*

G. Antonelli 89  
 Il mio incontro con Péguy  
*My meeting with Péguy*

Questo contributo ripercorre le tappe dell'itinerario intellettuale e scientifico dell'autrice, determinato dall'incontro con Péguy e mediato da Angelo Prontera che negli anni Settanta in Italia fu promotore del primo Convegno internazionale "Péguy vivant". L'autrice è docente di sociologia dei processi culturali all'Università di Chieti.

*This essay is a summary of auctress' scientific and intellectual career that have been mainly influenced from the study of Péguy and enhanced from Angelo Prontera that organized the first international Conference "Péguy vivant". The author is a professor of sociology of culture at the University of Chieti.*

C. Esposito 99  
 L'evento: attenzione e realtà  
*The event: attention and reality*

L'importanza dell'avvenimento nell'opera di Charles Péguy è ciò che l'autore intende offrirci in questo articolo, analizzandone i vari aspetti e le figure che hanno contribuito al formarsi della straordinaria modernità e attualità del suo pensiero. L'autore è professore di Storia della Filosofia presso l'Università di Bari "Aldo Moro".

*In his essay the author intends to offer the influence of happening in the work of Charles Péguy, analyzing several aspects and the people contributing to model the extraordinary innovation and modernity of his thinking. The author is Professor of History of Philosophy at the University of Bari "Aldo Moro".*

LIBRI RICEVUTI 108

ERRATA CORRIGE: a p. 1 del n. 89-90 la qualifica dell'autore Fabio Fineschi riportava un dato erroneo, dovuto a un caso di omonimia, concittadinanza e attività professionale attigua: il Professore di ingegneria non ha scritto "Leducatore assoluto", ma il suo autore – professionalmente impegnato nel settore energetico – è psicopedagogista libero professionista e studioso di filosofia.

Gli Autori sono pregati di attenersi alle seguenti *norme redazionali*:

- I testi devono essere inviati per *e-mail* (in un formato *word-processor*, evitare .pdf), corredati dal nome e dall'indirizzo dell'autore, indicati per esteso, e accompagnati dalla qualifica (e dalla città in cui si risiede e/o si esercita la professione).
- La lunghezza complessiva degli articoli non deve superare le 20000 battute (vuoto per pieno) per i contributi da inserire nelle sezioni di *Pensiero e Persona*, *Studi*, *Donna* ecc., e le 6000 per le *Recensioni*. Si prega di limitare l'apparato critico a non più di una quindicina di note (essenzialmente bibliografiche).
- I testi devono essere introdotti da un efficace sunto di 500 battute circa, in italiano e in inglese, e i titoli devono essere muniti di occhiello. La responsabilità ultima di titoli, occhielli e *abstract*, è della Redazione, la quale (senza che gli Autori risultino esonerati dall'obbligo di cui è questione) si riserva di modificarli. Eventuali illustrazioni vengano spedite in allegato all'*e-mail*.
- Agli Autori, come segno di gratitudine per la collaborazione all'opera della Rivista, spettano due copie del numero in cui compare il loro contributo. Se vorranno richiederne delle altre, il corrispettivo verrà loro addebitato con uno sconto del 30% (previa dichiarazione del codice fiscale e dell'indirizzo personale).
- Tutti i materiali (foto e testi) inviati alla Redazione non vengono restituiti. Con l'invio, ciascun autore concede la liberatoria sui diritti d'autore (restando naturalmente il legittimo detentore della proprietà intellettuale del testo).

*La Direzione declina ogni responsabilità derivante dal contenuto dei singoli scritti, di cui ciascun Autore risponde personalmente.*

SOSTENITORI DELLA CULTURA PERSONALISTA

<b>Agusti Colomer Ferrandiz</b> Docente Università di Valencia	<b>Alfieri Francesco ofm</b> Docente Università Lateranense, Roma	<b>Bernardi Giacomo</b> Pres. fond. "Luigi Stefanini", Treviso	<b>Bertani Angelo</b> Giornalista, Roma
<b>Buschi Mura Cristina</b> Operatrice comunicazione Gemelli	<b>Caltagirone Calogero</b> Dipartimento scienze umane LUMSA	<b>Campanini Giorgio</b> Docente di sociologia, Univ. di Parma	<b>Centro studi Marangelli</b> Conversano
<b>Ciccotti Eusebio</b> Docente Università di Roma 3	<b>Comunità di Gesù</b> Missionarie laiche - Firenze	<b>De Dominicis Emilio</b> Docente, Università di Macerata	<b>Di Giuseppe Biagio</b> Docente "Liceo Saffo", Roseto
<b>Di Nicola Fernando</b> Cons. pol. fisc., Dip. Finanze del MEF	<b>Fazio Antonio</b> Già Governatore della Banca d'Italia	<b>Flecha Consuelo</b> Docente, Università di Valencia	<b>Fuscagni Stefania</b> Docente, Università di Firenze
<b>Giambetti Andrea</b> Docente di Filosofia, Cortona	<b>Giorgio Giovanni</b> Docente Università Lateranense, Roma	<b>Petrà Basilio</b> Docente Istituto Teologico, Firenze	<b>Gramigna Anita</b> Docente Università di Ferrara
<b>Greshake Gisbert</b> Teologo, München	<b>Possenti Vittorio</b> Docente di Filosofia Politica, Venezia	<b>Maghenzani Redi Maffino</b> Regista, Loppiano (FI)	<b>Coniugi Preziuso Nieves</b> Ufficio Pastorale Familiare, Lucera
<b>Mezza Edoardo</b> Financial Journalist, Milano	<b>Monti Annamaria</b> Presidente regionale Unicef, Pescara	<b>Pagnotta Fausto</b> Ricercatore Università di Parma	<b>Pagnottella Davide</b> Vicario generale diocesi di Teramo-Atri
<b>Rodinò Nerina</b> "Rassegna di Teologia", Napoli	<b>Sabella Paola</b> Segretaria gen. Cam. di Comm., Chieti	<b>Santucci Sonia</b> CRP, Teramo	<b>+ Seccia Michele</b> Vescovo della diocesi di Teramo-Atri
<b>Soliani Albertina</b> Senatrice, Parma	<b>Scuccimarra Grazia</b> Attrice, Roma	<b>Taddei Ferretti Cloe</b> Ricercatrici del CNR, Teologa, Napoli	<b>Zanetti Boldòn Giuseppe</b> San Donato Milanese

Codici: ISBN: 978-88-498-3978-4  
 ANVUR Cineca E183905  
[http://www.anvur.org/attachments/article/254/area11\\_scientifiche.pdf](http://www.anvur.org/attachments/article/254/area11_scientifiche.pdf)  
[http://www.anvur.org/attachments/article/254/area14\\_scientifiche.pdf](http://www.anvur.org/attachments/article/254/area14_scientifiche.pdf)  
 ISSN: 1126-5191  
 Cnr PT01088839

Da questo numero viene adottato ufficialmente il metodo della revisione paritaria "peer review". Ringraziamo i colleghi docenti universitari ed esperti che hanno accettato di collaborare anonimamente con la nostra rivista. Il capo redattore con i condirettori scelgono di volta in volta gli esperti cui sottoporre gli articoli.

Questo numero è stato stampato anche grazie alla Convenzione con la Fondazione Tercas 2015, al Contributo della CCIAA di Chieti e al contributo del MIBACT per le attività 2015 del Centro Ricerche Personaliste di Teramo, art. 8 legge 534/96, e al contributo dell'Università degli Studi "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara - Dipartimento di Scienze filosofiche, pedagogiche ed economico-quantitative. Tutte le pubblicità di questo numero sono state concesse a titolo gratuito.

PROSPETTIVA PERSONA  
 Rivista trimestrale del  
 Centro Ricerche Personaliste  
 Anno XXIII n. 91  
 Gennaio-Marzo 2015  
 Reg. n. 337 del 3/6/92 Trib. TE  
 Iscr. R.O.C. n. 5615  
[www.prospettivapersona.it](http://www.prospettivapersona.it)  
 Via Torre Bruciata, 17 - 64100  
 Teramo  
 Tel./Fax: 0861/244763  
 e-mail: [danesedinicola@tin.it](mailto:danesedinicola@tin.it)

*Direzione*  
 Attilio Danese (dir. resp.)  
 Giulia Paola Di Nicola  
 Flavio Felice

*Segreteria di redazione*  
 • Giovanni Marcotullio (Dir.)  
[yokanaan@gmail.com](mailto:yokanaan@gmail.com)  
 • Flavia Di Giampaolo  
[flavia.dig@gmail.com](mailto:flavia.dig@gmail.com)  
 • Valentina Angelucci  
[valentina.angelucci91@yahoo.com](mailto:valentina.angelucci91@yahoo.com)

RUBBETTINO EDITORE  
 Viale Rosario Rubbettino, 10  
 88049 Soveria Mannelli  
 Tel. (0968) 6664201  
[www.rubbettino.it](http://www.rubbettino.it)  
[editore@rubbettino.it](mailto:editore@rubbettino.it)  
**Si possono effettuare abbonamenti anche presso la Licosa/Sansoni**  
 Versamenti su c.c. post. n. 343509  
 intestato a: Licosa/Sansoni  
 Pagamento su c/c bancario  
 IBAN : IT88Z0103002869000004160064

*Cura editoriale*  
 Giovanni Marcotullio

NB. Per gli abbonati in regola c'è la possibilità di sfogliare la rivista in internet al sito: <http://www.prospettivapersona.it/index.php/riviste/catalogo>  
 Occorre chiedere il codice relativo alla email:  
[mail@prospettivapersona.it](mailto:mail@prospettivapersona.it)

*RIPRODUZIONE, ANCHE PARZIALE, CONSENTITA SOLO SE AUTORIZZATA DALLA DIREZIONE*

Una copia € 13, 00  
 Numero arretrato € 15, 00

Abbonamenti  
 Annuale € 35, 00  
 Estero \$ 50 - € 45, 00

Modalità di pagamento:  
 versamenti su  
 IBAN :  
 IT83C 0760 1153  
 000000 10759645  
 (Poste impresa)  
 o su  
 Bollettino Postale  
 intestato a "Centro Ricerche Personaliste", Via N. Palma 37, 64100 Teramo. CCP n. 10759645.

**Legge n. 196/2003**  
**Tutela dei dati personali**

*Il Suo indirizzo fa parte del nostro archivio elettronico. Con l'inserimento nella nostra banca dati - nel pieno rispetto di quanto stabilito dalla Legge n. 196/2003 sulla tutela dei dati personali - Lei avrà l'opportunità di ricevere i nostri materiali informativi e di essere informato sulle iniziative della Rivista. I Suoi dati non saranno oggetto di comunicazione o di diffusione a terzi. Per essi, Lei potrà richiedere - in qualsiasi momento - modifiche, aggiornamento, integrazione o cancellazione, scrivendo all'attenzione del Responsabile dei dati presso:  
 REDAZIONE DI  
 PROSPETTIVA PERSONA.*

# PROSPETTIVA PERSONA

DIREZIONE  
Danese Attilio (resp.) e Di Nicola Giulia Paola  
VICEDIREZIONE  
Flavio Felice

REDAZIONE TERAMO  
*Via Torre Bruciata, 17 – 64100 Teramo*  
Marcotullio Giovanni (caporedattore)  
Di Giampaolo Flavia – Angelucci Valentina (segreteria di Redazione)  
Corrieri Giovanni, D'Antonio Sandra, Danese Giacomo,  
Farina Paolo, Nardini Stefania, Toma Silvia, D'Innocenzo Alessia

RETE REDAZIONALE  
DEI CENTRI ASSOCIATI AL CENTRO RICERCHE PERSONALISTE

ACQUAVIVA PICENA  
Centro Ricerche Personaliste "Raissa e Jacques Maritain"  
Via Abbadetta 79 – 63030 Acquaviva Picena  
Perotti Giancarla – coordinatrice  
Barra Antonio, Barra Favorita, Felicioni Lorena

ANCONA  
c/o Polo Teologico Marchigiano della Pontificia Università  
Lateranense,  
Via Monte Dago, 87 – 60131 Ancona  
Galeazzi Giancarlo – coordinatore  
Antonelli Massimo, Barrillà Orazio, Dall'Asta Giuseppe  
Giacchetta Francesco, Pagliacci Donatella, Valentini Natalino

AREZZO  
Univ. di Siena c/o Dip. Scienze Umane e dell'educazione,  
Viale Cittadini, 33 – 52100 Arezzo  
Macchietti Sira Serenella – coordinatrice  
Angori Sergio, D'Aniello Fabrizio, Giambetti Andrea,  
Micheletti Mario, Nepi Paolo, Rossi Bruno,  
Serafini Giuseppe

ANDRIA (BA)  
c/o Centro Personalista "Simone Weil"  
Via Catullo, 18 – 70031 Andria (Bari)  
Zingaro Rosa, coordinatrice  
Marmo Pina, Losappio Giuseppe

BARI  
Dipartimento di Bioetica, Università di Bari Palazzo Ateneo,  
Pza Umberto I – 70121 Bari  
Bellino Francesco – coordinatore  
Corbascio Miranda, Saponaro Benedetta,  
Verdoscia Luisa, Carucci Massimiliano

BRESCIA  
c/o Univ. Cattolica, Via Trieste, 17 – 25121 Brescia  
Pati Luigi – coordinatore  
Amadini Monica, Iori Vanna, Simeoni Domenico

CAMBRIDGE (UNITED KINGDOM)  
Von Hügel Institute  
John Loughlin – direttore

CONGO  
Roger Mpongo – coordinatore  
Maria Masson, Natalina Izela, Crispin Bunyakiri

COTONOU (BENIN)  
Ahoyo Felix – Nestor – coordinatore  
Okounde Maxime, Allofs Ballo Germain,  
Ban Clément, Koudogbo Pamphila Clotilde

CHIETI  
c/o Univ. Chieti Via dei Vestini 31  
66013 Chieti Scalo  
Angela Rossi – coordinatrice  
Michele Cascavilla, Maria Laura Di Loreto,  
Sabella Paola, Sertimio Luciano, Antonello Canzano,  
Andrea Lombardinilo

FIRENZE  
c/o Dipartimento Scienze dell'antichità, Università di Firenze  
Pza Brunelleschi, 4 – 50121 Firenze  
Fuscagni Stefania – coordinatrice  
Baroni Donata, Cannella Giuseppe, Mezzasalma Carmelo,  
Minocchi Leda,  
Muggini Elisabetta, Tanti Lucia

HAITI  
B.P. 567, rue Vala

Cazeau, Port-au-Prince, Haiti (W.I.)  
Castel Germeil – coordinatore  
Marie Marcelle Ferjeste, Martha Seide

LAMEZIA TERME  
Via Carlo Goldoni, 2 – 88048 Lamezia Terme (CZ)  
D'Andrea Filippo – coordinatore  
Cuomo Cosimo, Maccaroni Giuseppe,  
Massimo Domenico Enrico, Scerbo Alberto

L'AQUILA  
Facoltà di Scienze della formazione Università di L'Aquila,  
Via Verdi 28  
Cheli Simonetta, Fazio Alessia, Ridolfi Mariagabriella,  
Rigetti Eligio, Verini Paola

LECCE  
c/o Università degli studi di Lecce, Via Galateo 14 – 73100 Lecce  
Forcina Marisa – coordinatrice  
Castellana Mario, Rizzo Ritalma

LYON  
Università Cattolica di Lione, 25 – Rue du Plat,  
F-69002 – Lyon Cedex 2  
Bély Marie-Etiennette – coordinatrice  
Pierre Benoit, Bouttaaz Antoinette, Gabellieri Emmanuel,  
Gire Pierre, Lacroix Xavier, Paul Moreau

LONDON  
c/o "Rokesle" Rectory Lane GB – Sidcup Kent DA14 5BP  
Barker Annette – coordinatrice  
Barker David

LORENA SP (BRASILE)  
c/o UNISAL, rua dom Bosco, 284  
Centro CEP 12.600/970 – Lorena (SP)  
Lino Rampazzo – coordinatore  
Paulo Cesar da Silva, Maurilio José de Oliveira Camello,  
Luiz Maximiliano Landscheck

LUBLIN  
c/o Istituto di Teologia e di Filosofia  
Univ. Cattolica di Lublino (Polonia)  
ul. Ks. J. Popieuszki 4, Lublin – Poinia  
Guzowski Krzysztof – coordinatore  
Jacko Jan, Niewiadomska Iwona, Novak Marian

MADRID  
Asociación Española de Personalismo  
Plaza Conde de Barajas, 1 – 28005 Madrid  
Jvan Manuel Burgos – coordinatore  
Jose Luis Cañas, Carlos Segade, Eudaldo Forment Charo  
González

MANITOWOC (U.S.A.)  
c/o Department of Anthropology and Sociology – UW/W. –  
Manitowoc  
705, Viebahn Street – Manitowoc – WI 54220  
Leone Catherine – coordinatrice  
Brown Jeffrey C.

MARTINA FRANCA  
Via S. Eligio, 1/D – 74015 – Martina Franca (TA)  
Mirabile Lina – coordinatore  
Leo Annamaria, Liuzzi Giovanni, Semeraro Franco

MESSINA  
c/o Dipartimento Scienze Cognitive  
Università di Messina Via Concezione, 6 – 98100 Messina  
Ricci Sindoni Paola – coordinatrice  
Costanzo Giovanna, Femino Stefania, Guccione Agostino,  
Leopardi Lorenza, Mangiola Daniele,  
Piraino Lucrezia, Micali Antonio

MORELIA (MEXICO)  
c/o Centro Personalista messicano "E. Stein",  
Università di Michoacan a Morelia  
Santos Degollado 330 – MORELIA – Michoacan – Mexico  
Gonzalez Di Pietro Edoardo – coordinatore  
Guerra Lopez Rodrigo, Gibu Shimabukuro Ricardo

NAPOLI  
Via Catullo – 80122 Napoli  
Rodinò Nerina – coordinatrice, Giusti Maria Antonietta,  
Taddei Ferretti Cloe, Trudy Vitolo, Valerio Adriana

NEW YORK (U.S.A.)  
c/o University of New York, Hunter College,  
695 Park Avenue, n. Y. City  
Paynter Maria, coordinatrice  
Scala Carmela

OUAGADOUGOU  
Centro Personalista Africano "Grand Séminaire St. Jean"

01 B.P. 128 Ouagadougou 01 – Burkinafaso  
Nanema Jaques – coordinatore  
Sagadou Jean-Paul,  
Ouedraogo Alfred, Yameogo Adrien

PARIS  
c/o Association des Amis d'E. Mounier  
16 Rue La Place – F-94110 – Arqueil – Francia  
Coq Guy – coordinatore  
Cedrùn Ivàn, Villela Petit Maria, Le Gall Yves, Lurol Gerard,  
Costein Nadine

PARMA  
c/o Dipartimento di Studi Politici e sociali,  
Borgo Carissimi, 10 – 43100 Parma  
Bosi Alessandro – coordinatore  
Antonetti Nicola, Dazzi Letizia, Schiavi Celi Cinzia,  
Tragni Antonella, Ventimiglia Carmine

PERUGIA  
c/o Dipartimento di Filosofia, Università di Perugia,  
Via dell'Aquilone 8  
Gatti Roberto – coordinatore  
Alici Luca, Capecci Angelo, Gnocchini Marco, Marianelli  
Massimiliano, Mastriani Fabiola, Rizzacasa Aurelio, Sorrentino  
Enzo, Vintri Carlo

PUEBLA (MEXICO)  
c/o UPAEP – Progetto "Ish'a"  
21sur1103 Barrio Santiago C.P. 72410  
Rocio Figueras Alvear – coordinatore  
Alicia Orozco Garza, Jorge Medina, Ignacio Ruiz-Velasco Nuño,  
Verónica Toller Serroels, Catalina Robredo Martinez

RAGUSA  
c/o Centro personalista "G. La Pira"  
Via F. Garofalo, 14 – 97100 Ragusa  
Nicastro Luciano – coordinatore  
Barone Laura, Di Pasquale Salvatore, Firrito Maria Grazia,  
Guerrieri Patrizia, Picitto Roberto,  
Saladino Gian Piero, Vicari Paola

RIMINI  
Associazione "In movimento Di Comunità"  
Carlo Pantaleo – coordinatore Progettazione Sociale  
Gabriele Paganelli – Maestro

RIO DE JANEIRO  
Rua Pereira de Silva, 586 Laranjeiras 22221140,  
Rio De Janeiro – Brasile  
Lorenzon Alino – coordinatore  
Bingemer Clara Lucchetti, Bordin Luigi,  
Panizza Livio, Pegoraro Olinto

ROMA  
c/o Dipartimento di Filosofia, Università di Roma 3,  
Via Ostiense, 234 – 00144 Roma  
Iannotta Daniella – coordinatrice  
Abbate Fabrizia, Bello Angela Ales, Brezzi Francesca,  
Briganti Camilla, Cedroni Lorella, Ciccoriti Eusebio,  
Di Marcoberardino Nicola, Durst Margarete,  
Guerrera Manfredo, Noccelli Maria Giovanna

ROMA 2  
c/o Asus, Via Manzoni, 24c – 00185 Roma  
Buschi Cristina – coordinatrice  
Doni Teresa, Mura Gaspare, Vaccari Maria Teresa

S. BENEDETTO DEL TRONTO (AP)  
Via Sigismondo Damiani, 19  
Rossi Osvaldo – coordinatore  
Giuli Antonella, Redaelli Elisa

S. PAULO  
c/o UNESP, Av. dr Alino Arantes, 370/apto 12  
04042/002 S. Paulo (Brasil)  
Carlos Aurélio Mota de Souza – coordinatore  
Costança Marcondes Cesar, Luiz De Paula Ramos Dalton,  
Marcelo Perine

SALERNO  
Cattedra di Filosofia teoretica, Dip. di Filosofia  
Università di Salerno via Ponte Don Melillo 84084 Fisciano  
Lisciani Petri Enrico – coordinatrice  
Calabrò Daniela, D'Antuono Emilia

SANTIAGO (CHILE)  
c/o Centro Personalista Cilenno, La Gloria 131,  
Calle Burgos 240, Apto 71, Las Condes Santiago del Chile  
Mariano Malacchini – coordinatore  
Arellano M. Pedro, Gargiulo Nello

TERMOLI (CB)  
c/o Centro Personalista "B. D'Agostino",

P.za Duomo, 86039 Termoli  
D'Agostino Rosa – coordinatrice  
De Vito Giovannino, Mucciaccio Antonio,  
Paradiso Marcello, Tamilia Gabriele

TERNI

c/o ISTEES – Istituto di Studi Teologici e Storici Sociali –  
Via XI Febbraio, 4 – 05100 Terni  
Parisi Stefania – coordinatrice  
Carlani Paolo, De Angelis Bernardo, De Luca Fabrizio, Marinelli  
Giancarlo, Marras Lorenzo, Molè Maria, Santoro Lino, Serrano  
Monica, Vanhoutr Kristof, Zordan Paolo

TRANI (BT)

c/o ISSR – S. Nicola – Piazza C. Battisti, 16 – 70059 Trani  
Farina Paolo – coordinatore  
Di Gravia Marinetta, Di Tondo Valeria, Ferrucci Antonietta  
Secchia Luigi, Zagaria Gianna

TRENTO

via del Biancospino 16/1 – 38040, Martignano (TN)  
Dorigati Michele – coordinatore  
Berroldi Anita, Nicoletti Michele,  
Zucal Silvano

TREVISO

c/o Fondazione "Luigi Stefanini",  
Via General Guidotti, 1 – 31100 Treviso  
Bernardi Giacomo, coordinatore  
Bruffato Pier Giorgio, Cappello Giori, Cellini Gian Paolo,  
Pagotto Renato, Li Volsi Rocco

VALENCIA

c/o "Centre Pare Tosca", Università Valencia, Plaça de Sant Felip  
Neri, 11  
Baix, E-46021-Valencia (España)  
Bea Emilia – coordinatrice  
Colomer Augusti, Martinez Joan-Alfred, Monzon August

VENEZIA

c/o Dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze,  
Università di Venezia  
Via S. Paolo 1206 – 30125, Venezia  
Goisis Giuseppe – coordinatore  
Basadella Germano, De Falco Marotta Maria,  
Enzo Maria Antonietta,  
Maddalena Monica, Tuono Marco

VERONA

c/o Scienze dell'Educazione, Università di Verona, Via V. Pacco, 7  
Agosti Alberto – coordinatore  
De Beni Michele, Gottardi Donata,  
Grandis Giancarlo



COMITATO SCIENTIFICO (PEER REVIEW)

† Paul Ricœur – Primo Presidente onorario

Alino Lorenzon – Presidente onorario emerito

Giorgio Campanini – Presidente onorario in carica

Abbruzzese S. – Sociologia, Università Trento

Alici L. – Filosofia, Macerata

Andreola A.B. – Pedagogia, Università Porto Alegre

Balzan L. – Filosofia, Verona

Bellino F. – Bioetica, Università Bari

Böhm W. – Pedagogia, Università Würzburg

Brezzi F., Filosofia, Univ. Roma3

Butturini E. – Pedagogia, Università Verona

Cipolla C. – Sociologia, Università Bologna

Cipriani R. – Sociologia, Univ. Roma3

Coda P. – Teologia, Ist. Univ. "Sophia", Loppiano (FI)

Comte B. – Storia, Università Lyon

Coq G. – già presidente Ass. "Amis d'E. Mounier", Parigi

Da Re A. – Filosofia, Padova

De Dominicis E. – Filosofia morale, Macerata

Devaux A. – Filosofia, Università Sorbona, Parigi

Diaz C. – Filosofia sociale, Università Madrid

Donati P.P. – Sociologia, Università Bologna

Fubini E. – Musicologo, Torino

Gaburro G. – Economia politica, Università Verona

Giorgio G. – Teologia, ITAM, Chieti

Gramigna A., Pedagogia, Università Ferrara

Grassi P. – Filosofia morale, Università Urbino

Hainard F. – Sociologia, Università Neuchâtel

Janni P. – Scienze Politiche, C.U.A., Washington

Invitto G. – Filosofia, Università Lecce

Lisciani Petri E., Filosofia, Univ. Salerno

Marotta M. – Sociologia, Università Roma

Miano F., Filosofia morale, Univ. Torvergata, Roma

Milano A. – Teologia, Napoli

Mongin O. – Direttore *Esprit*, Parigi

Mura G. – Ermeneutica, Università Urbaniana, Roma

Nanni C. – Pedagogia, Rettore UPS, Roma

Novak M. – Filosofia dell'economia, A.E.I., Washington

Nuzzo M., Diritto Amministrativo, Luiss, Roma

Occhicuppo N. – Diritto costituzionale, Univ. Parma

Robin M. – Storia della cultura, Università Nanterre

Roche R. – Psicologia, Università Barcellona

Rocchetta C. – Teologia sacramentaria, Perugia

Roemheld L. – Dottrine politiche, Dortmund

Royal R. – Storia delle idee, E.P.P.C., Washington

Scivoletto A. – Sociologia, Parma

Sejfert J. – Filosofia, I.A.P.-P.U.C., Santiago

Toso M. – Dottrina sociale, UPS, Roma

Verstraeten J. – Etica sociale, Lovanio

Viotto P. – Pedagogia, Varese

Wilkanowicz S. – direttore rivista "Znach", Kracow

Zamagni S. – Economia, Bologna



RETE DI COLLEGAMENTO

E COLLABORAZIONE SCIENTIFICA

Abela Antonio, Malta

Ackermann Bruno, Losanna

Anderson Brian, Washington

Balduzzi Renato, Alessandria

Bartolini Elena, amicizia ebr.-cristiana, Milano

Bellèllo Franco, Roma

Bellisario Nicola, Lanciano

Bertacchini Roberto, Roma

Bombaci Nunzio, Messina

Boselli Gabriele, Forlì

Callebaut Bernard, Ist. Univ. "Sophia", Loppiano (FI)

Canciani Domenico, Padova

Casoli Gianni, Roma

Catelli Giampaolo, Bologna

Da Re Antonio, Padova

Di Felice Antonio, Atri

Di Marco Vincenzo, Roseto (TE)

Dupuis Michel, Louvain-La-Neuve

Esquirol Joseph M., Barcellona

Eusebi Luciano, Brescia

Fortunio Carlo, New York

Gambacorta Simone, Teramo

Gaspari Antonio, Roma

Girò Paris Jordi, Barcellona

Gui Benedetto, Padova

Hellman John, Montréal

Kneer Markus, Münster (Deutschland)

Illiceto Michele, Manfredonia

Indelicato Michele, Bari

Lauriola Giovanni, Castellana Grotte

Luyckx Marc, Bruxelles

Margarone Angela, Catania

Marino Adelmo, Teramo

Martelli Rita, Noto

Masini Eleonora, Roma

Mecca Gino, Teramo

Milan Giuseppe, Padova

Minore Renato, Roma

Neubauer Zdenek, Praha

Pantaneli Antonio, Teramo

Papini Roberto, Roma

Poggi Paolo, Lodi

Pozzo Riccardo, Verona

Purcell Brendan, Dublino

Razzotti Bernardo, Pescara

Rivero Numa, Coro (Venezuela)

Roberti Antonio, Teramo

Roy Christian, Montréal

Scansani Sandro, Reggio Emilia

Schoepflin Maurizio, Arezzo

Schulz Sibylle, Würzburg

Spinsanti Sandro, Roma

Trifogli Alfredo, Ancona

Vaccarini Italo, Milano

Vendrame Giorgio, Treviso

Verducci Daniela, Macerata

Vincenzi Adriano, Verona

Vito Maria Antonietta, Padova

## Prefazione

## Dopo Péguy. In presenza di Péguy

Giuseppe Fidelibus

**G**LI spari, le grida inneggianti, le fughe e poi... le manifestazioni con milioni di persone ed autorità presenti: tutti nel segno della "libertà". È la Parigi dei nostri giorni: così diversa e così stranamente identica a quella in cui Péguy ha vissuto gli anni decisivi della sua vita di uomo impegnato col mondo. Un mondo che somiglia, dissomigliando, a quello nostrano di oggi: venti diffusi di guerra e di barbarie, conflitti di potere... macellerie – sociali e non – in cui la vita "liquida" di baumaniana memoria non ha problemi a "liquidare" sé stessa come fosse una lattina da gettar via dopo essere stata (inutilmente!) consumata, con una "durezza" che inturgidisce i cuori e ne debilita le menti: è ancora "l'inutile strage" (!).

Péguy ha vissuto questo mondo – studiandosi di farci i conti a costo della vita – fino alle sue fibre più recondite: coi suoi rapporti, con le sue incomprensioni ed avversità, ma mai utilizzandolo come giustificazione alla deresponsabilizzazione del suo pensare ed operare – sofferto o goduto. I suoi *Cahiers* sono la testimonianza di un uomo vivo, di una vita fino a morire piuttosto che a far morire: la pallottola di Villeroy che lo colpirà mortalmente sancisce solo – in quegli inizi di guerra mondiale – una vita all'altezza di quella libertà che oggi Parigi invoca... e non è detto che la conosca – oggi come allora!

1914-2014: cent'anni dopo quella morte qualcuno ha voluto mettersi sulle sue tracce per ripercorrerne la vita – come vita presente – per riviverne l'opera (come provocazione al presente), per riassaggiarne il pensiero (come gusto e sapore del presente). Ed è per me (immodestamente il più indegno per una tale opera) un onore poter presentare al pubblico il materiale che ci siamo ritrovati a condividere per la

benevolenza laboriosa ed intelligente di tanti studiosi che hanno accettato la "sfida" di Péguy in grazia della sua inveterata "compagnia": a cent'anni dalla sua morte – appunto – dopo Péguy, in compagnia di Péguy. Sì, proprio qui – a Teramo, in questo angolo di vita provinciale dove però abbiamo potuto sperimentare insieme (ciascuno con suo irriducibile accento) la portata vivificante e provocatoria del di volta in volta "rivoluzionario", "contadino", "cattolico"... "peccatore", "pellegrino" Charles Péguy. Unitamente alla benemerita mostra "*Storia di un'anima carnale. A cento anni dalla morte di Charles Péguy*", il convegno che si è tenuto nello scorso 7 novembre 2014 (dal balthasariano titolo: "Non si era mai parlato così cristiano") costituisce una fonte di materiale di prima mano per verificare una tale vitalità nell'attuale panorama del pensiero in ambito italiano. Intendo così la considerevole preziosità che il frutto di un tale lavoro assume (con lodevole merito per gli operatori ed organizzatori che ne hanno voluto e perseguito – rendendola possibile – la realizzazione!) al cospetto del nostro tempo e nel critico contesto culturale nel quale si trova a vivere il suo lettore più prossimo. La preziosità di questo materiale non può andar perduto al cospetto del pensiero e dei posteri che ne vorranno trarre motivo di vantaggio: ed eccoci alla pubblicazione di questi "Atti".

Mi permetterei solo di sottolinearne – a sommo titolo personale che, pure, vorrebbe dar voce a coloro che vi hanno portato il loro peculiare contributo – tre aspetti che ne connotano l'impostazione di fondo.

Il primo è un connotato, per così dire, "in-negativo" poiché riguarda ciò che queste pagine non-sono. Esse (in ciò fedeli al carattere stesso di Péguy) rifuggono, cioè, dalla logica dell'an-



niversario celebrativo: «Péguy – ha scritto il suo più recente biografo italiano, Pigi Colognesi – non è fatto per celebrazioni e cerimonie». Nulla di celebrativo o cerimonioso si troverà in questi Atti poiché chi vi scrive lo fa (a diverso e legittimo titolo) lasciandosi mettere-in-crisi dalla proposta vivente dell’opera dello scrittore di Orléans. Una ragione “critica” (nel senso proprio di: messa propiziamente “in-crisi”) lavora ed opera dentro questi scritti; essa vi esprime la forma negativa della sua talentuosità: il non trovare, cioè, motivo di obiezione – per esempio – nelle distanze di tempo (un secolo), nel discusso e complesso rapporto di Péguy col suo (e nostro) mondo, nel reiterato ostracismo subito dalla sua opera, dai pareri fortemente coloriti (calorosamente osannanti gli uni, acidamente polemici gli altri) espressi nel tempo sulla sua opera o su parte di essa. Péguy sembra crescere in queste relazioni ed il singolo relatore – per così dire – “diminuire”, concrescendo con e per la verità autentica del Péguy trattato. Questa “talentuosità negativa” di fondo permetterà al lettore di apprezzare davvero la tessitura propria dell’opera, della vita e del pensiero di Péguy cent’anni dopo la sua morte.

Il secondo aspetto – direttamente ed esplicitamente connesso al primo – di questi Atti è che i contributi che ospitano nascono da esperienza di frequentazione e convivenza personale con l’opera di Péguy. Questa viene affrontata su problematiche percepite come decisamente incidenti sull’esperienza della propria vita, del proprio personale – o sociale, storico – agire e pensare. Così Péguy ci appare ogni volta come una letterale scoperta presente: trovarsi a leggere o scrivere di lui risulta frequentemente foriero di scoperte nelle quali è proprio lui stesso la vera scoperta, senza la quale le altre sfioriscono. Péguy – sembrano dire queste pagine – lo si scopre, non ci si può limitare a “studiarlo”; ecco perché nulla dell’affettato ed usurato stereotipo accademico si troverà in queste pagine ma un’autentica avventura di ricerca, personale e comunitaria: egli è scoperto ogni volta compagno d’avventura tanto lo si può sorprendere nell’atto di vivere e soffrire le stesse domande,

di spendersi anticipatamente su questioni sulle quali ci si trova terribilmente in ritardo cent’anni dopo (strana compagnia, per gli ambienti accademico-scientifici, quella del genio profetico; non ci riesce sentirlo indifferente né ci riesce facile sottrarci al fascino del vero che da essa promana!). Nessuna apologia può giungere a tanto: anzi, anche le forme più pirotecniche di essa finiscono per ripugnarci, tra queste pagine... fino alla ferita del vero. Come la schiavitù di tutte le sottomissioni del mondo per Péguy, così le apologie per chi scrive in questi Atti: “non ci dicono più nulla”...

Ecco perché – ed è il terzo aspetto – il contenuto di questi testi ci si presenta come un corpo vivente, non vivisezionabile. Come non si riesce a separare – per schematizzazione categoriale – la vita, l’opera ed il pensiero di Péguy così queste pagine si possono leggere con frutto soltanto trattandole, appunto, come un “corpo vivente”. Ci si trova a non poter utilizzare i canoni della “competenza” per apprezzare la cosiddetta “valenza scientifica” di ciascun contributo: uno strano senso di “appartenenza” corre tra queste pur variegata relazioni, studi come anche al cospetto – perfino! – di così diversificati modi di scrivere. Qui la “diversità” è davvero una risorsa più che un’obiezione; collabora proficuamente ad una comune “identità”, come irriducibile apporto ad una non omologante appartenenza. Péguy accomuna qui senza omologare né appiattare; al contempo l’intera sua opera ci si dispiega come indivisibile nella sua vivida interezza:

Noi abbiamo costantemente seguito... tenuto la stessa via dritta, ed è questa stessa via dritta che ci ha condotto dove siamo adesso. Non è affatto un’evoluzione, è un approfondimento. Noi – ci urge ancora Péguy sull’interezza indivisibile del suo percorso – teniamo da vent’anni la stessa via dritta, la stessa via d’approfondimento [...] Essa ci ha condotto lontano. Grazie al cielo [...] Non l’abbiamo trovata (parla della via della cristianità) ritornando. Noi l’abbiamo trovata alla fine [...] è per questo che noi non rinnegheremo mai un atomo del nostro passato.



Péguy presente, indivisibile, intero...per l'appunto.

Di questa interezza d'opera – incorporata ed esistenzialmente radicata nel mondo – vorrei soltanto, ora, cogliere un qualche accento... come si può cogliere un fiore dalla sovrabbondante bellezza di un ridente campo fiorito, in mezzo al giardino del mondo. Lo faccio – volutamente alla prima persona plurale “noi” – raccogliendone ed attingendo alle sue stesse inimitabili parole dopo aver ripercorso i testi di questi Atti.

Un noto quotidiano italiano pubblicava – proprio nel vivo della crisi economica che ancor oggi perdura, investendo il mondo globale dei sistemi economici odierni – un'espressione del grande protagonista americano dell'industria informatica mondiale, Bill Gates:

Oggi – egli sentenziava riandando alle radici culturali della crisi – il nostro dibattito non è guidato dai fatti ma dall'ideologia...ci manca qualcosa di grosso.

Oserei individuare, proprio in compagnia di Péguy, il contenuto precipuo di questo – non ben identificato – “qualcosa di grosso” di cui si darebbe mancanza nell'odierno dibattito non “guidato dai fatti ma dall'ideologia”. Proviamo a riandare, insieme, a tre espressioni di Ch. Péguy per “tornare” alla guida autorevole dei fatti anziché da quella falsificante dell'ideologia; proviamo a considerarle senza farne astratta esegesi ma accettandone il suggerimento orientativo che contengono, a beneficio di un lavoro di ripensamento del nostro tempo e non per uno sforzo sublimante in nome del noioso ed usurato intento di “rendere attuale” Péguy.

Innanzitutto: «La disperazione è il peccato più grave, perché è il rifiuto a trarre profitto dalle fecondità dell'insuccesso». L'espressione è caramente echeggiata da un altro grande tra i francesi del tempo, E. Mounier. Già, «trarre profitto dalle fecondità dell'insuccesso». In un'epoca proclive a giudicarsi secondo una riduzione del “profitto” ai canoni del “successo” quel grande fustigatore del “denaro” che è Ch. Péguy ci invita a rivedere le mappe quanto al significato da dare al termine “profitto”. Eviden-

temente, non tutto il terreno di questo termine può essere occupato dalle vie del successo: le “fecondità dell'insuccesso” connotano con tinte forti l'esperienza umana dello scrittore di Orléans, fino a profilarne la tessitura interna del suo vivere. Esse costituiscono parte integrante delle ragioni stesse del profitto, laddove il suo senso si trova meglio espresso e rappresentato nel fenomeno tipico della “carità” (termine a cui egli dedica, in tempi e contesti mutati della sua vita, due delle sue opere magistrali). Il vero e pieno profitto viene a coincidere col senso vissuto della gratuità che connota l'esercizio storico di questa “virtù teologale”: essa non solo non si riduce al “non-profitto” bensì stabilisce il senso e abilita l'esercizio compiuto del profitto in pienezza. Una società, un uomo ed un mondo animati da “carità” è un mondo, una società ed un uomo che esperiscono – temporalmente eppure a piene mani – il senso più autentico del profitto: in rapporti, opere, valori... pensiero, umanamente credibili (sì, apportatori di credito, dunque degni di “fede”), affidabili proprio in quanto passati al vaglio delle “fecondità dell'insuccesso”. Come dire che “il centro della miseria” può costituire luogo più profittevole che non il successo più mediaticamente conclamato. Niente “rottamazioni” e non appena “riciclaggio”. Scoprire, dunque, con Péguy l'apporto creativo di questo nuovo orizzonte di senso conferito dal/nel termine profitto è, oggi, scoperta tutta da fare; perciò la sua una e duplice Giovanna d'Arco è figura preziosamente profetica del nostro tempo anche nell'ordine della concezione “economica” del mondo odierno. Trarre profitto dalle fecondità dell'insuccesso è, per Péguy, l'arte stessa della carità; la disperazione è identificata infatti con l'atto di sottrarsi (con dolo peccaminoso inerente) a quest'arte. È certo, qui, che “ci manca qualcosa di grosso”, ovvero: gratuità, carità, grazia e – propriamente – profitto. La nostra, a ben vedere e orientati da Péguy, non è la società del profitto bensì quella della sua penuria mancante: disperazione indigente. In questo senso “carità” postula, con necessità pertinente, la sua “sorellina” teologale “più piccola”: la speranza – la prediletta di Dio



in Péguy. Anche qui e con sempre più urgente profondità: dopo Péguy, in compagnia di Péguy...

Una sua seconda espressione può ulteriormente declinare questa prima:

Un lavoro come il mio non è l'opera di un singolo; lo alimentano, spesso senza saperlo, con il meglio della loro vita tutti quelli che gli appartengono. Nell'opera si ripercuote l'eco della vita, spesso in onde senza fine.

Il "lavoro" di cui Péguy fa questione in questo suo dire non è quello che ha un sapere previo come sua condizione aprioristica: la sua norma conveniente è invece il rapporto stesso, l'altro, gli "altri", partners. Non è il "lavoro" a generare il rapporto bensì è questo a "produrre" lavoro: anzi ne costituisce la profittevole legittimazione normativa. Esso è diretta filiazione societaria di quell'appartenenza vitale: «Non si lavora che per i figli», a motivo di essi: in senso causale, originario e non in senso puramente teleologico-intenzionale. «Nell'opera si ripercuote l'eco della vita» perché questa è intrinsecamente "appartenenza" nella quale è generata: si lavora solo "in quanto" (crisi o non crisi) figli, generati "da" ed "in" un'appartenenza che ne stabilisce la paternità. Qui il profitto precede il lavoro e non ne è il prodotto: il suo incremento ne costituisce l'opera di fondazione più propria e il rapporto con l'altro ne stabilisce la legge e l'origine propizia. L'assetto nel quale Péguy ci invita a rivedere l'argomento lavoro è, in termini interrogativi, la seguente: da dove si spera e s'attende il profitto, il vantaggio? Ancora una volta, a ben vedere (e con accresciute ragioni rispetto al passaggio precedente), nei nostri tempi di crisi "ci manca qualcosa di grosso". In Péguy il tema della speranza s'appunta proprio nel cuore della questione "lavoro"; il "lavoro fatto bene" è solo quello di un bene sperabile. In un tempo in cui i rapporti risultano tali solo se disposti in senso funzionale, strumentale alle leggi del mercato, Péguy ci sconvolge proprio con la "sua", "piccola" speranza: «La Speranza è una bambina da nulla [...] non altrimenti tutti lavorano per la

piccola speranza». Mirabile rivoluzione – sociale, economica e laicamente "politica" – da questa "bambina da nulla"! Non c'è il "mercato" della speranza poiché essa, molto semplicemente, non è un mercato bensì un rapporto: *civitas*, di agostiniana memoria. Egli parla – non a caso e ad oggi possiamo rendergli la prova migliore – di speranza come "creazione all'incontrario" visto che

Dio che è tutto, ha avuto qualcosa da sperare, da lui, da quel peccatore. Da quel nulla. Da noi. Bisogna che aspetti che il signor peccatore abbia la compiacenza di pensare un poco alla sua salvezza. Rivolgimento della creazione [...] il Creatore adesso dipende dalla sua creatura.

Se è vero che "il nostro dibattito non è guidato dai fatti ma dall'ideologia" è solo per segnalare l'urgenza presente di un tale "rivolgimento"; sappiamo solo che questo non sarà il frutto di dibattiti massmediatici professionalmente programmati. La "piccola speranza" di Péguy si sottrae, libera, alla logica delle strategie e predilige solo quella della filiazione. Egli ci accompagna nel riandare alla legittima paternità su questa – veramente "laica" (poiché normativamente sottratta alle sofisticate logiche delle curie) – "bambina da nulla". Siamo così al paradosso odierno: mancando essa, è certo che ci manca qualcosa di "grosso" poiché "tutti lavorano per la piccola speranza". L'alternativa lavoro-disoccupazione si svela come direttamente proporzionale a quella tra speranza e disperazione. Ci risiamo: dopo Péguy, in presenza di Péguy.

E siamo alla terza delle espressioni scelte.

E c'erano i mali dei tempi anche sotto i Romani. Ma Gesù non si sottrasse affatto. Non diede *forfait*. Non si rifugiò affatto dietro i mali dei tempi. Gesù doveva fare tre anni. Fece i suoi tre anni. Ma non perse i suoi tre anni, non li usò per frignare e per invocare i mali dei tempi. Eppure c'erano i mali dei tempi, del suo tempo. E lui ci tagliò (corto). Oh, in modo molto semplice. Facendo il cristianesimo. Non incriminò, non accusò nessuno. Salvò. Non incriminò il mondo. Salvò il mondo.

Anche i mali dei nostri tempi potrebbero suonare come giustificazione di lamentela ed evasione, magari in forme moralmente nobili o religiosamente consacrate. Ciò, tuttavia, servirebbe solo – ed ancora una volta – a reiterare ossessivamente il nostro dibattito lasciando che esso non sia “guidato dai fatti ma dall’ideologia”. Péguy, “l’anima carnale”, parla di Cristo come Dio incarnato proprio in quanto si è laicamente attenuto ai fatti anziché “frignare” sul mondo in-nome-di-Dio: non si è “sottratto” né si è “rifugiato” rispetto ai mali dei tempi ma si è esposto. In Lui dunque convergono, temporalmente, le precedenti coppie profitto-carità e lavoro-speranza; in Lui la coincidenza tra “fare il cristianesimo” e “salvare il mondo” non è di pertinenza ministeriale ad una qualche curia culturale, politica o religiosa bensì alla presenza nel tempo della storia (*Clio*) – in-carne, mondanamente e temporalmente – di un Dio identificantesi “esattamente” (*exact*, termine caro a Péguy) con un/quell’uomo, di un Dio che «si è scomodato» umanamente. I “mali dei tempi” non sono, perciò, pretesto per “abbassare” il mondo, sono bensì “interessi” che Dio stesso fa suoi nel “figlio del falegname”: non per “incriminare” moralisticamente (quanti risvolti attualizzanti potremmo individuare in questa parola oggi: incriminare!?) il mondo né per sublimarlo ideologicamente ma per “salvare”... il mondo come mondo. Un’operazione questa ben più preminente ed originaria dell’incriminare:

Non era precisamente un modo per ritirarsi dal mondo. Era forse piuttosto invece un modo infinito di entrarci, in pieno, di esserci, di *incorporarsi*, incarnandovisi.

Péguy, in piena – odierna – cristianizzazione, parla diffusamente in termini autobiografici di quest’esperienza come irriducibile ad una qualche accademica “teologia”. Nella sua vita la sorpresa della coincidenza degli interessi di-Dio con quelli del-mondo suona come un annuncio che si dà con gli occhi pieni di lacrime: «Non ti ho ancora detto tutto... ho ritrovato la fede, so-

no cattolico». Il socialista rivoluzionario, il peccatore e contadino, il figlio dell’impagliatrice di sedie ed il gerente dei *Cahiers* si ricompaginano senza soluzione di continuità in questo annuncio dell’avvenuto ritrovamento della “fede”. In lui questa parola suona con un potenziale di laicità che solo una vita – ben più che i discorsi in suo nome – sa rendere. La laica “anima carnale” Ch. Péguy, in un’epoca in cui la scristianizzazione si realizza spesso a causa dei “cristianizzati”, ripropone il grazioso annuncio della fede in Cristo come la “esattezza” gratuita e puntuale di un incontro; proprio ciò che – magari anche “in suo nome” – si va tutt’oggi dimenticando. Il suo accadere segna il radicamento – umile e grato al contempo – di un uomo nuovo nel mondo e nei suoi “affari”. La fede di Péguy coincide con l’esperienza di un tale “radicamento” umano di un Dio nel mondo, radicamento per il quale esso si vede gratuitamente sottratto all’inganno di non essere “guidato dai fatti ma dall’ideologia”. Essa s’insedia, infatti, nel mondo solo a causa di “Quel” Fatto ed in forza del suo imprevedibile riaccadere. È questo il senso della mai sopita critica di Péguy al “mondo moderno” ed ai suoi intellettuali fondatori: quanto al profitto ad al vantaggio, in questa vita e per la vita, non v’è accesso per via di un sapere preventivo, aprioristico. La conoscenza ed il “sapere” che la fede inaugura non consistono in una costruzione previa all’accadere di fatti e rapporti; proprio “fatti” e “rapporti”, in quanto irrompono nell’esperienza col loro accadere (avvenimento), sono la condizione della sua stessa possibilità: una conoscenza che s’instaura in posizione, per così dire, di secondarietà rispetto all’accadere (di fatti, incontri, rapporti) e ad esso si dispone a rispondere, grato anziché risentito. La dinamica di una tale conoscenza esige la presenza della persona come suo fattore sorgivo e vitale; la fede “sa” in ragione della credibilità ed affidabilità del testimone e della sua “parola” che le veicola. Le odierne agenzie di rating come il mercato dell’odierna finanza reclamano (da singoli come dai soggetti aziendali o societari) un’affidabilità ed una credibilità che la cultura a cui attingono denigra e nega – con grave stra-





bismo di fondo – come fattori di conoscenza e, dunque, d’investimento. Nell’ottica della fede di cui Péguy ci è testimone, credibilità ed affidabilità sono invece fattori essenziali all’esperienza ed alla verifica della verità riconosciuta. Progetti e strategie possono ritrovare, in quest’ordine di pensiero, una loro dimensione vantaggiosamente perseguibile poiché non ricattabile dall’eventuale assenza della forma di esito atteso. Il Péguy cattolico coincide, infatti, con colui che scopre l’umile fecondità della secondarietà che connota la conoscenza della fede: l’umile e fedele conoscitore del catechismo soppianta in lui (proprio in termini di penetrazione ragionevole della realtà) la presuntuosa e pretestuosa sistematicità del professore “sorboniano”. Una critica a qualsiasi forma di sapere preventivo: è questo l’*animus* di ogni mossa di Péguy – sulla scorta autorevole del suo maestro Bergson – nei riguardi degli intellettuali. Anche per le odierne strategie di marketing un simile monito potrebbe giungere come “riformatore” – anche in termini di riscontri profittevoli. Ciò potrebbe ancora rilevare che «ci manca qualcosa di grosso», tanto più “grosso” quanto più presuntuosamente accantonato o misconosciuto. Ciò che proprio Péguy annuncia di aver “ritrovato”:

La Fede semplice del catechismo che vale di più delle disquisizioni dei dotti, la Carità che è l’inveramento della solidarietà umana, la Speranza che accoglie in sé le piccole speranze quotidiane, la Grazia – ben diversa dalla morale – che sa trovare “strade incredibili” per impossessarsi anche del più impenitente peccatore (P. Colognesi).

In questo senso (Cristo-Fede) strettamente esperienziale si può reintendere il pronunciamento di Von Balthasar sullo scrittore di Orléans: ...non si era mai parlato – e scritto – così laicamente cristiano. L’avvenuto ritrovamento della fede dai bassifondi della scristianizzazione moderna viene sancito da Charles Péguy nelle vesti inedite della figura più “medievale” e meno “moderna” che potesse assumere: quella del pellegrino, per il quale la questione si fa radicale, tra vita e morte. La fede è profitto grazioso del

pellegrino Ch. Péguy, essendo ciò che ne anima il cammino, ne sostiene il passo, ne dà il senso della destinazione. In questa veste la cattedrale di Chartres lo vede entrare, mendicante in preghiera per il destino che l’attende (partirà per la guerra) e per i problemi – non sono familiari – da cui è investito. Dopo essersi “giocato anche la camicia” per i suoi *Cahiers* (guidati, sì, più dai fatti che dall’ideologia...), si gioca la vita stessa fino a... morirne tra le braccia della Vergine Maria, colei che ha fatto spazio in lei per il verificarsi di Quel Fatto di “incarnamento” unico. È lui stesso a vergare indelebilmente e con le sue ultime parole la sospensione del tempo di un’intera vita a quel che accade nel grembo-tempio di una tale “Signora”: «...E in un tempio calmo e lontano dalla piatta angoscia / L’attesa di una morte più viva della vita». La pallottola di Villeroy ci si rivela oggi come un luttuoso ed increscioso passaggio perché questa «attesa di una morte più viva della vita» giungesse – più viva che mai – fino a noi: col nome del tenente (metamorfofi bellica in lui del “gerente” dei *Cahiers*) Charles Péguy. Analogamente, il tempo che è passato può oggi giocare favorevolmente (alle energie del pensiero) nel riecheggiare metaforicamente quello storico appello: “Tenente Charles Péguy?” – “Presente!”

Il tempo sembra non finire (più che non passare) mai per questa “morte più viva della vita” e noi le auguriamo – a nostro ed altrui salutare beneficio – da questo pur titubante presente, una lunga e feconda vita: di salvifica opera e profittevole pensiero.

In piena coscienza (credo, con ciò, di dar voce a ciascuno che abbia scritto in questo volume), questi Atti vogliono essere anche un umile segno di gratitudine e di amichevole omaggio ad un uomo che sa ancora rendere, negli stentati passi di questo tempo, una compagnia umanamente autorevole al nostro cuore in ricerca: all’amico Charles Péguy.

Un sincero e cordiale *grazie* a quanti – a titolo ed in modi diversi e propri – hanno reso possibile quest’opera.

Presentazione

## Uomini che resistono alle mode

+ Michele Seccia

**L**A positiva ed arricchente esperienza vissuta nel Convegno dedicato a Paul Ricoeur alcuni anni fa, mi ha spinto ad aderire subito alla proposta di non far passare sotto silenzio il centenario della morte di Charles Péguy. Desidero esprimere la mia gratitudine sia a Giulia Paola Di Nicola e ad Attilio Danese che, come direttori dell'Ufficio cultura della Diocesi, hanno curato con competenza la regia dell'evento, sia a tutti i dirigenti del CSVTE e del centro culturale "Gente gente", per aver sostenuto, insieme alla Diocesi, tutte le spese.

Il senso di gratitudine va naturalmente e doverosamente esteso anche a quanti hanno collaborato per l'insieme delle iniziative che onorano la città e la diocesi di Teramo-Atri, e con intelletto d'amore hanno introdotto sapientemente alla conoscenza della poliedrica personalità di Charles Péguy, rendendo la celebrazione del centenario della morte una degna e preziosa occasione per conoscerne la vita e il pensiero, che hanno ancora non poco da dire alla cultura contemporanea. Infatti Péguy dopo essere stato un appassionato socialista si convertì al cattolicesimo e divulgò la propria fede senza alcun rispetto umano, prima di morire in battaglia a soli quarantuno anni durante la prima guerra mondiale. È stato filosofo, politico, poeta, sempre testimone della ricerca appassionata di una Verità che libera la persona da ogni condizionamento politico e ideologico per giungere alla testimonianza del valore della Libertà interiore maturata a caro prezzo, sino alla capacità di respirare nella poetica dell'ascesi spirituale.

Se un grande teologo del secolo passato, come Hans Urs Von Balthasar (1905-1988) è arrivato a dire "Non si era mai parlato così cri-

stiano" riferendosi a Péguy, non credo che tale affermazione possa essere riferita unicamente alla svolta del 1907, indicato come anno della conversione alla fede cristiana, bensì a tutto l'itinerario di una vita intera (per quanto non lunga di anni) protesa alla ricerca della Verità nella Libertà.

Apprezzo quanto si è voluto mettere in risalto della personalità di una tale autore e cioè:

- il suo amore per la Vergine e per Giovanna D'Arco
- la sua indipendenza dalla cultura intellettuale, accademica e dominante di cui è critico, polemista
- la sua avversione al cristianesimo abitudinario, tiepido (è noto che sulle prime non è stato ben accolto come cattolico "doc") e al contempo la lotta contro la scristianizzazione, la superficialità, la conformità alle mode
- la sua laicità e al contempo l'estrema fiducia nella salvezza operata dalla Grazia
- la sua fedeltà incondizionata alla retta coscienza, di cui è testimonianza la fedeltà a Charlotte, la moglie sposata civilmente, nonostante l'esplosione dell'amore per Blanche.

L'espressione che gli organizzatori hanno voluto adottare, "Storia di un'anima carnale" presenta un apparente ossimoro, in realtà mirato a spiegare le numerose polarità della biografia di Péguy: la povera gioventù orleanese e l'attiva maturità nel cuore della cittadella culturale parigina, il mai rinnegato socialismo e la lotta contro l'ideologia partitica, il dreyfusismo e il patriottismo, la fedeltà alla condizione di sposo e padre senza negare i sentimenti che l'hanno messa alla prova, la passione per l'amicizia e la netta rottura con chi non ne condi-

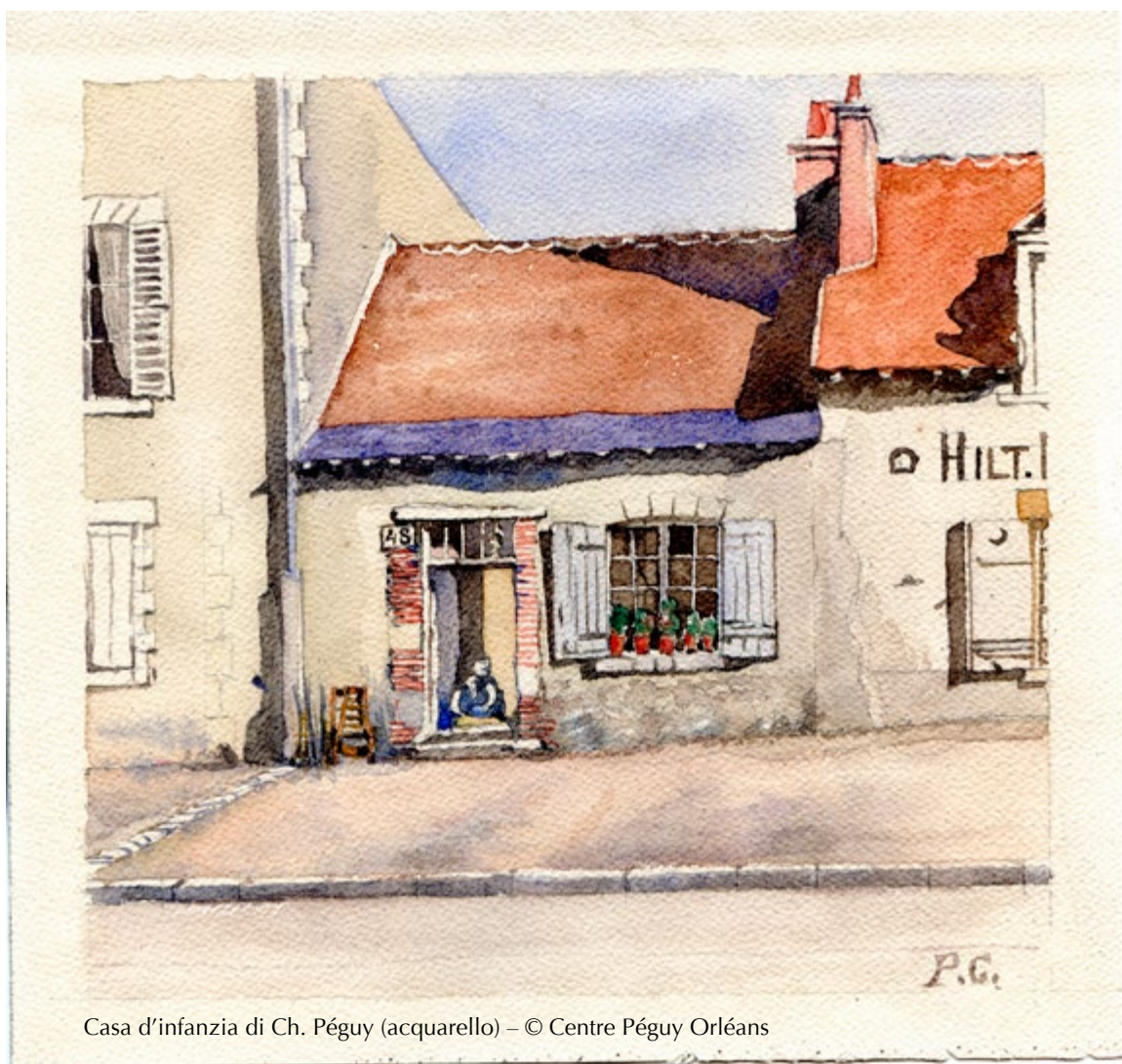


videva più il motivo ideale, il pungente vigore di polemista e l'afflato poetico. E' proprio tale ossimoro a porsi come filo conduttore di tutti gli scritti di Péguy: l'assoluto rispetto del reale concreto – carnale appunto – così come si pone, nell'inesausta ricerca della sua "anima", e la conseguente polemica contro ogni stortura ideologica (politica, giornalistica o letteraria, pedagogica o sociologica) che caratterizza il mondo moderno.

Il suo è il cammino di ogni persona in ricerca: pur affascinato da ideali politici, sociali, filosofici, filantropici, non si è lasciato ingabbiare da alcuno di questi anche a costo di essere un continuo "perdente" in termine di amicizie, interessi economici, successo. Quale provocatoria testimonianza offre ancora oggi a noi!

In un tempo in cui si constata con amarezza e delusione, in molti ambiti della cultura, della politica, del potere, la corsa per salire sul "carro del vincitore", saremo capaci di andare oltre la conoscenza delle sue opere per lasciarci interrogare dalla sua radicale coerenza sempre in divenire?

Nel presentare gli Atti delle riflessioni e iniziative proposte dall'Ufficio Cultura della Diocesi, grazie al prezioso strumento "Prospettiva Persona", è questo l'augurio che mi permetto di formulare a quanti hanno preso parte agli eventi e a chiunque avrà oggi la fortuna di fare conoscenza con una *persona*, un intellettuale scomodo eppur capace di segnare il nostro tempo, perché «uomini del genere non passano mai di moda».



Casa d'infanzia di Ch. Péguy (acquarello) – © Centre Péguy Orléans

## A cent'anni dalla morte del polemico filosofo francese Perché oggi bisogna rileggere Péguy

Paolo Cugini

**I**N un clima culturale di transizione, com'è quello nel quale stiamo vivendo, si tende a rovistare nel passato per trovare quei barlumi di luce che possono contribuire a portare un po' di chiarezza. La postmodernità, sia intesa come momento conclusivo del moderno sia come dissoluzione interna dei valori della modernità, chiama sul banco degli imputati il moderno.

Non è allora un caso se, a partire da questo sfondo, vengono alla ribalta nel dibattito culturale odierno, autori che offrono spunti critici nei confronti della modernità. Péguy<sup>1</sup> è certamente

<sup>1</sup> Charles Péguy (1873-1914). Libero pensatore e scrittore prolifico. Fonda una libreria e una rivista – *Les cahiers de la quinzaine* – sono Quaderni d'informazione e *dossiers* relativi ai problemi e ai fatti del momento. Tra questi si possono segnalare i Congressi socialisti, l'*Affaire Dreyfus*, separazione Chiesa-Stato. Nell'ottobre del 1901 Péguy installa un piccolo negozio dei *Cahiers* con l'aiuto di pochi amici (Tharaud e Jules Isaac). Se il primo gruppo dei *Cahiers* (1900-1905) può considerarsi come relativo al periodo della creazione, dell'organizzazione dell'impresa e della presa di coscienza dei problemi teorici e politici essenziali, il secondo (1905-1909) segna un periodo di approfondimento e di maturazione che condurrà alla tacita riscoperta della fede. In quest'atmosfera Péguy sente e riscopre il senso degli Eroi, dei santi, della Patria francese. Nel 1907 Charles Péguy si converte al cattolicesimo. Oltre al famoso *Mistero di Giovanna d'Arco* scrive altri due "misteri": *Il Portico del mistero della seconda virtù*, datato 22 ottobre 1911, e *Il mistero dei Santi Innocenti*, del 24 marzo 1912. I libri non si vendono, gli abbonati della rivista calano e il fondatore dei *Cahiers*, si trova in difficoltà. Inviso ai socialisti per la sua conversione, non fa breccia nemmeno nel cuore dei cattolici, i quali gli rimproverano alcune scelte di vita sospette, come quella di non aver battezzato i figli per venire incontro ai voleri della moglie. Nel 1912 il figlio minore Pierre si ammala gravemente. Il padre fa il voto di andare in pellegrinaggio a Chartres, in caso di guarigione. Questa arriva e Péguy compie un cammino di 144 chilometri in tre giorni, fino alla cattedrale di Chartres, in piena estate. È la sua più grande dimostrazione di fede. Nel dicembre del 1913, ormai scrittore cattolico, scrive un poema enorme, che sconcerta pubblico e critica. Si intitola "Eve", ed è composto da 7644 versi. Quasi contemporaneamente

un autore che si presta ad una tale operazione critica. A cent'anni dalla morte – avvenuta il 5 di settembre del 1914 sul campo di battaglia della Prima guerra mondiale appena iniziata – è importante riscoprire un autore come Péguy, dimostratosi sempre molto attento agli intrecci tra modernità e cultura, tra religione e società. La sua opera è contrassegnata da una puntuale disanima nei confronti di ogni simbolo del mondo moderno. Sfogliando le pagine soprattutto della sua opera filosofica<sup>2</sup>, si ritrovano anticipate le critiche alla modernità che hanno caratterizzato il dibattito filosofico sulla postmodernità degli ultimi decenni. La critica al metodo moderno<sup>3</sup>, alla possibilità di controllare la realtà e di dirigerla dove si vuole, oltre ad essere l'espressione dell'arroganza culturale tipica di quell'Occidente che ha preteso di ordinare il mondo, è anche allo stesso tempo il segno di una perdita di senso, di contatto con la realtà. Il contatto con altri mondi, con altre culture e altri popoli – che anche chi non è abituato a viaggiare è costretto a vivere a causa della fortissima spinta migratoria in atto, che vede coinvolti milioni di persone in tutti i continenti – ci permette di verificare quotidianamente la fragilità delle presunzioni moderne. La pluralità delle visioni, dei modi di dire e di narrare la realtà, è spesso stata identificata come apertura alle derive relativiste e, di conseguenza, un ostacolo per la comprensione della verità.

amente uno dei suoi saggi più polemici e brillanti vede la luce: *Il denaro*. Nel 1914 scoppia la Prima Guerra Mondiale e Péguy si arruola volontario, ma il 5 settembre 1914, il primo giorno della famosa e sanguinosa battaglia della Marna, muore colpito alla fronte.

<sup>2</sup> In particolare cf. Ch. Péguy, *Cartesio e la filosofia cartesiana*, in *Studium*, Roma 2014.

<sup>3</sup> Cf. A. Prontera, *Ipotesi e proposte esistenziali. Introduzione a Péguy*, Lecce 1980.



Abituati da millenni a leggere la realtà con gli schemi della logica aristotelica, del principio di non contraddizione, facciamo ancora oggi molta fatica a vedere nella posizione differente dalla nostra, nel punto di vista altro, non un limite, una limitazione, una contraddizione, ma un valore, un aspetto di verità da porre a lato del nostro, senza voler a tutti i costi fare una sintesi. Questo discorso non vale solamente per quella che potremmo definire la cultura laica, ma anche per la teologia, per la religione. Infatti, il modo di vedere la realtà elaborato nei secoli dalla cultura occidentale, ha lentamente assorbito anche il modo di confrontarsi con il divino. La verità dell'essere, da Parmenide in poi, è sempre percepita in contraddizione al non essere. Anche se il mistero dell'Incarnazione sconvolge tutte le logiche di questo mondo, riusciamo, comunque sempre, come direbbe Péguy, a narcotizzarlo, a escogitare un modo d'interpretarlo che non sfugga dalle logiche della razionalità moderna. L'intento di Péguy consiste nell'indicare all'uomo del suo tempo, l'uomo moderno, talmente preso dai propri meccanismi di conoscenza scientifica da non permettere alcuna eccezione al sistema, la via giusta da seguire per scoprire il senso della realtà. È una via poco rumorosa, ma silenziosa che costantemente e fedelmente segue i sentieri tortuosi dell'uomo. L'Incarnazione del Verbo, agli occhi di Péguy, ritiene di comunicare l'intimità stretta di Dio con l'uomo:

L'incredibile legame, il solo reale, dell'uomo e di Dio, dell'infinito e del finito, dell'eterno e del temporale, dell'eternità e del tempo, dell'eternità e della temporalità; e anche dello spirito e della materia, dello spirito e del corpo, dell'anima e della carne; questo incredibile legame dell'anima carnale; con Dio in Dio, con l'uomo, nell'uomo. Questo incredibile, il solo reale legame, del Creatore e della creatura<sup>4</sup>.

È in questa affermazione che occorre riscoprire il senso e allo stesso tempo il dramma del cammino spirituale di Péguy. Deluso da una cristianità che, a suo avviso, consumava la pro-

pria appartenenza al progetto divino nelle mere elucubrazioni del mondo moderno, ha fatto l'esperienza del rifiuto e dell'abbandono. Per una sorta, però, di quel divino mistero dell'amore di Dio, che nell'Incarnazione del verbo trova la sua completa realizzazione, lo stesso Péguy in costante atteggiamento di ricerca e di attesa, ritrova il senso della propria natura creaturale. A questo punto del cammino Péguy non può fare altro che mostrare all'umanità i tranelli che più o meno consapevolmente la natura umana pone come ostacoli alla realizzazione del piano di Dio. La foga che Péguy mette nelle dense righe della propria prosa, è tutta protesa a mostrare che Dio non si è allontanato dall'uomo morendo sulla croce, ma che proprio in virtù di questo gesto supremo si è legato a lui indissolubilmente dall'eternità. Percorrendo la strada del figliol prodigo Péguy ha sperimentato l'immensa paternità dell'amore di Dio. La sua opera è la testimonianza di questo lungo viaggio.

La storia degli ultimi decenni ha spazzato via tutte le certezze pensate dalle metanarrazioni moderne. E così, ciò che sembrava ineluttabile, come ad esempio la lettura marxista della realtà o la possibilità di calcolare il progresso economico e di debellare la fame nel mondo, si è rivelato con il tempo piuttosto relativo. I mutamenti climatici, i disastri ambientali, stanno dimostrando giorno dopo giorno che non è possibile ingabbiare la natura tra stretti procedimenti matematici. La realtà esige di essere ascoltata. Non si possono fare i conti senza l'oste. Quello che è sotto gli occhi di tutti è un mondo che, più che essere ascoltato, è stato interpretato. Si è voluto che il mondo, la realtà, la natura prendesse quella direzione pensata a tavolino. Si è voluto a tutti i costi che la realtà obbedisse alle operazioni dei sistemi occidentali, alle logiche delle metanarrazioni.

La volontà di potenza occidentale si è scontrata con la realtà della natura. Senza dubbio, questo modo di affacciarsi alla realtà è frutto anche di un antropocentrismo malato di protagonismo, slegato cioè dal contesto nel quale l'uomo e la donna sono inseriti, vale a dire la natura. La storia di questi ultimi decenni ci sta insegnando che non possiamo pensare di prevedere il futu-

<sup>4</sup> Ch. Péguy, *Cartesio e la filosofia cartesiana*, 187.



ro dell'umanità escludendo dai nostri calcoli la realtà, la vita. Soprattutto però, questa triste e drammatica esperienza che stiamo vivendo c' insegna che la vita, la natura, la realtà sfuggono al tentativo di essere ingabbiate e interpretate da una semplice serie di logiche. C'è tutta un'imprevedibilità che la vita porta con sé che, più che interpretata dev'essere ascoltata, accompagnata. Cercare un pensiero che ha percorso questo cammino, che si è messo in ascolto della realtà, che ha considerato la pluralità dei punti di vista come una ricchezza più che un limite, che in definitiva si è messo a servizio della vita e della natura più che servirsi di essa: è questo, forse uno dei grandi compiti della cultura Occidentale.

Se ancora oggi sfogliamo le pagine di Péguy è proprio per questi motivi. Nella sua opera infatti, oltre ad una critica serrata al metodo moderno, troviamo soprattutto interessanti indicazioni di metodo per ascoltare la realtà, per valorizzare la pluralità<sup>5</sup>. Assieme all'analisi puntuale dei danni provocati dalla mentalità moderna soprattutto all'interno della cultura francese – bellissime sono le pagine sulla vita contadina nelle campagne francesi –, troviamo in Péguy una lucidità intellettuale capace di mostrare con precisione le cause delle faglie del metodo moderno. Conosciamo il grande debito filosofico che Péguy ha con Henry Bergson<sup>6</sup>. È a partire, infatti, dal bagaglio teoretico offerto dalla filosofia di Bergson che Péguy sarà in grado di offrire ai suoi lettori le chiavi ermeneutiche necessarie per interpretare il suo tempo. In ogni modo, sarà a partire da questo fecondo incontro culturale che Péguy riuscirà a trovare o, meglio, per dirla con Bergson, a intuire il cammino da percorrere per capire e mostrare le faglie del metodo moderno e di tutta la sua produzione. Significativo a questo punto notare che il particolare percorso esistenziale di Péguy, lo conduce a spostare la sua riflessione e la sua profonda analisi della realtà dal piano politi-

co a quello religioso. Gli anni successivi alla sua conversione religiosa imprimeranno una profondità spirituale che lo condurrà a rileggere la Sacra Scrittura con occhi nuovi, gli occhi appunto del metodo intuitivo appreso da Bergson e messo a punto negli anni delle sue battaglie polemiche a tutti i livelli con gli uomini di cultura del suo tempo. Affascinanti sono le pagine che Péguy dedica alla riflessione sui vangeli<sup>7</sup>. Come nelle pagine di poesia e di prosa, anche in queste più specificamente spirituali o, per alcuni, mistiche, Péguy riesce a scoprire novità di significati e di contenuti, analizzando testi ascoltati da sempre e che in apparenza non avrebbero la possibilità di dire nulla di nuovo. Se è vero che è importante ascoltare la realtà, senza volerla anticipare con angusti sistemi di pensiero che rischiano costantemente di reprimerla, lo stesso vale nel rapporto con la Sacra Scrittura. Troppe volte, secondo Péguy, si è trattata la Scrittura come se fosse un pezzo di materia freddo e distaccato, anticipandone il senso attraverso una griglia concettuale. Ascoltare la Scrittura significa per Péguy anzitutto liberarla dagli schemi freddi del metodo moderno, per seguirla pazientemente dove lei vuole condurre il lettore, e cioè alla conversione nel cuore. Questa relazione stretta tra filosofia e religione, tra metodo intuitivo e poesia, ci sembra una delle caratteristiche specifiche dell'opera di Péguy.

Il problema che a questo punto si pone a livello ermeneutico consiste nel cogliere il modo con il quale s'intende leggere e capire l'opera di Péguy. Non è possibile, infatti, avvicinare un'opera così profonda e allo stesso tempo così poliedrica, come è quella del nostro autore, esclusivamente per sottolineare eventuali simpatie o affinità di vedute. Simili operazioni culturali rischiano non solo di decurtare l'integralità di un messaggio, quanto soprattutto di distorcerne il senso autentico. Del resto, Péguy sembra abituato a simili strumentalizzazioni. Se, infatti, si sfogliano le pagine dei suoi biografati, lo si trova tratteggiato con le sfumature più disparate: anarchico, socialista,

<sup>5</sup> Su questo aspetto della filosofia di Péguy cf. A. Prontera, *La filosofia come metodo. Libertà e pluralità in Péguy*, Lecce 1988.

<sup>6</sup> Cf. A. Devaux, *Le rencontre entre Péguy et Bergson* in AA. VV., *Péguy vivant*, Lecce 1978; A. Henry, *Bergson maître de Péguy*, Paris 1948.

<sup>7</sup> Cf. Ch. Péguy, *I Misteri*, Milano 2003; Id., *Véronique. Dialogo della storia e dell'anima carnale*, Milano 2013.



comunista, rivoluzionario, reazionario, cattolico, mistico. Dinnanzi ad una tale varietà di opinioni viene spontaneo chiedersi chi sia realmente Péguy e quale sia in sostanza il suo messaggio. Oltre a ciò è importante chiarire in che senso Péguy è in sintonia con il pensiero postmoderno.

Se, infatti, è vero che Péguy è critico della modernità, va subito precisato che lo è in modo radicalmente diverso dal nostro modo di intendere e valutare la stessa. Oggi si guarda al mondo moderno come la fine di un'epoca: a nostra disposizione abbiamo dati, cifre, documenti. Valutiamo il mondo moderno come lo farebbe uno storico, un sociologo. Péguy avrebbe certamente da criticare il nostro metodo di analisi che, a dire il vero, assomiglia molto a quello utilizzato dai moderni tanto da lui osteggiati. Siamo talmente imbevuti, direbbe, di mentalità scientifica, che guardiamo tutto come se la realtà fosse un oggetto passato, analizzabile, come se la realtà in definitiva fosse morta. Péguy direbbe che la nostra post-modernità è "post" nel senso stretto del termine, nel senso cioè che viene dopo qualcosa e niente di più. Siamo post-moderni: dei moderni giunti al culmine della modernità, all'estremo.

Péguy non ha mai criticato il mondo moderno per il semplice gusto della critica. Non ha sferrato i colpi delle sue invettive contro gli intellettuali della Sorbona, i borghesi, i preti per un puro vezzo stilistico. Péguy non era adirato contro coloro che ai suoi tempi facevano fortuna. La sua polemica, che spesso raggiunge toni aspri, come nel caso de *L'Argent*<sup>8</sup>, si muove in tutt'altra direzione.

Consapevole di essere vissuto in un periodo di trapasso culturale, che vide la Francia perdere nel lasso di pochi anni la propria genuinità, la propria semplicità di vita, di un'esistenza amante della terra e dei suoi frutti, legata alla vita come la cosa più grande che Dio potesse donare all'uomo, non ha fatto altro che indicare ai contemporanei l'errore che stavano inavvedutamente compiendo. L'intento che lo ha guidato nelle polemiche contro il mondo moderno e le sue manifestazio-

ni era il recupero di un'autenticità dell'esistenza che si stava progressivamente smarrendo.

L'appello che percorre come un fremito tutta l'opera di Péguy – di rimanere legati al presente quale unico punto in cui sia possibile cogliere la realtà – va cercato in questa direzione. In un periodo in cui tutto sembrava tramutarsi in menzogna, Péguy ha gridato contro di essa. In questo senso il Nostro ha ben poco a che fare con i filosofi del pensiero debole del nostro tempo. Se infatti da una parte Péguy avrebbe gioito della fine delle ideologie massificanti e di un certo atteggiamento scientifico, che vedeva nel progresso l'unica direzione della storia, non avrebbe di certo deformato questo prezioso momento inneggiando all'irrazionalismo e al relativismo. Forse avrebbe proposto di tacere per ascoltare finalmente il presente nella speranza che a qualcun altro, oltre a lui, capitasse di percepire il senso dell'Incarnazione.

Più si legge Péguy più si rimane meravigliati dal suo percorso culturale, che allo stesso tempo è esistenziale e spirituale. Amante della vita, ha guidato per mano – una mano spesso ruvida – la propria generazione tra le selve oscure del mondo moderno per riuscire a cogliere quei barlumi di verità che esso lasciava trapelare. Immerso nel presente gli è venuto incontro l'Autore del tempo. Dal momento in cui Péguy si è sentito avvolto dall'amore del Padre, non ha più smesso di guardarlo. Le sue ultime opere possono essere lette come un inno estatico d'amore. La scoperta inattesa di vivere nel presente fianco a fianco con il Figlio di Dio fatto uomo lo ha sconvolto a tal punto da non abbandonare mai la riflessione su questo mistero insondabile. Egli che ha cercato affannosamente e tra mille difficoltà e incomprensioni la Verità è stato scoperto e trovato dalla stessa.

<sup>8</sup> Cf. Id., *Il denaro*, Roma 1990.

## Profilo bio-bibliografico di Charles Péguy

# La fede preferita: la speranza

Pierluigi Colognesi



NELLA più recente biografia di Charles Péguy che io conosca, Géraldi Leroy ha messo in evidenza la «sfortuna» critica toccata allo scrittore orleanese, di volta in volta unilateralmente definito: socialista, proto-nazista, cattolico nelle varianti pietistica o “profetica”, anarchico, nazionalista. Leroy sostiene che la causa di tanto divergenti interpretazioni sia l’assunzione di una delle facce della poliedrica opera di Péguy e il suo utilizzo – senza adeguata attenzione allo sviluppo cronologico – come criterio di lettura del tutto, forzando così in un continuum omogeneo un pensiero che invece implicherebbe «una sensibilissima evoluzione dove le contraddizioni non sono rare»<sup>1</sup>.

In Péguy il fenomeno della «evoluzione» mi sembra indiscutibile e non potrebbe essere altrimenti, visto che stiamo parlando di un uomo che ha bergsonianamente eretto a proprio vessillo il «*se faisant*» di contro al «bell’è fatto». Non userei, invece, il termine «contraddizioni». Non sostengo che la vita e il pensiero di Péguy<sup>2</sup> siano stati privi di ripensamenti, di svolte, di cambiamenti anche profondi; lo ha rivendicato con orgoglio lui stesso:

Infelice chi non ha almeno una volta, per un amore o per un’amicizia, per una carità, per una solida-

rietà, rimesso tutto in discussione, messo alla prova i fondamenti stessi<sup>3</sup>.

Tantomeno intendo dire che quella di Péguy sia stata una vita e un’opera priva di errori o – per usare un termine cristiano – di peccati; anche in questo caso dichiarazioni formali del nostro autore ci sbarrano la strada:

Se il signor Laudet vuole annunciare che io sono un peccatore, non mi insegna sfortunatamente niente (di nuovo) e non insegna niente (di nuovo) a nessuno<sup>4</sup>.

Voglio semplicemente affermare che i cambiamenti si possono leggere all’interno di un itinerario di approfondimento unitario. Lo spiega il nostro autore:

Noi abbiamo costantemente seguito, noi abbiamo costantemente tenuto la stessa via dritta, ed è questa stessa via dritta che ci ha condotti dove siamo. [...] Noi teniamo da vent’anni, dalla *nostra giovinezza* la stessa via dritta, la stessa via d’approfondimento. Essa ci ha condotto lontano. Grazie al cielo. [...] È per questo che *noi non rinnegheremo mai un atomo del nostro passato*<sup>5</sup>.

Credo che la fatica a comprendere tale continuità nell’approfondimento sia dovuta al vizio fondamentale di quello che Péguy chiamava «mondo moderno» e cioè allo «spirito di sistema» per il quale il pensiero deve funzionare come un meccanismo perfettamente conse-

<sup>1</sup> G. Leroy, *Charles Péguy*, Armand Colin, Paris 2014, 8. Si veda anche il capitolo «Péguy après Péguy» (297-324) nel quale Leroy, prioritariamente interessato all’evoluzione delle idee politiche dello scrittore, ne analizza la recezione in Francia dalla morte alla fine della Seconda Guerra Mondiale.

<sup>2</sup> Le sue opere sono qui citate dai tre volumi delle *Oeuvres en prose complètes*, Paris 1987, 1988, 1992, rispettivamente indicati come I, II e III; tutti i corsivi sono nell’originale.

<sup>3</sup> *Casse-cou, cahier* del 2 marzo 1901; I, 716.

<sup>4</sup> *Un nouveau théologien, M. Fernand Laudet, cahier* del 24 settembre 1911; III, 571.

<sup>5</sup> *Un nouveau théologien* III, 549-550.

quenziale e pertanto prevedibile. Ma questo è un procedimento mortuario, inaccettabile per chi vive «il rispetto religioso della realtà sovrana e padrona, assoluta, del reale, come ci è dato dall'avvenimento, come viene»<sup>6</sup>; per chi ironicamente dichiara:

Felici i sistematici; essi stessi hanno preso la buona decisione di disprezzare la realtà. [...] Quando [il sistematico] ha ragione, è lui che ha ragione; e quando ha torto, ha ragione di aver torto; ed è la realtà, che avendo ragione contro di lui, ha torto di avere questa ragione<sup>7</sup>.

Credo, dunque, che sia non solo legittimo ma doveroso parlare per Péguy di continuità nel cambiamento e, cioè, di fedeltà.

Cercherò ora – per assolvere, pur in modo ampiamente incompleto, all'impegnativo compito datomi dal titolo della mia relazione – di schizzare alcuni tratti della sua biografia accennando a qualche forma di tale fedeltà.

### L'infanzia

L'infanzia – e, più precisamente, l'innocenza che la caratterizza – è un tema ricorrente nell'opera di Péguy: dai ricordi abbozzati in *Pierre*<sup>8</sup>, al “mistero” che ne parla fin dal titolo<sup>9</sup>, fino al monumentale poema *Eva*<sup>10</sup>, che medita sulla storia umana proprio dal punto di vista della perdita dell'originale innocenza, delle sue conseguenze e del ritorno ad essa attraverso l'Incarnazione.

L'infanzia è cruciale perché in essa c'è una purezza non ancora contaminata da sovrastrutture ideologiche, da appesantimenti culturali, da preoccupazioni che schiavizzano. Ad

essa Péguy si richiamerà per motivare – come vedremo meglio – il suo ritorno alla fede cattolica; ad essa farà pure riferimento per documentare la possibilità di un mondo non dominato dal dio denaro<sup>11</sup>. Scrive in un testo del 1905:

Gli insegnamenti che noi riceviamo [...] nell'età adulta non sono mai altro che dei mobili che mettiamo come possiamo nei nostri appartamenti mentali; ma una grazia divina fa la virtù degli insegnamenti che entrano con il pane nella memoria di un corpo adolescente; [...] essi non hanno atteso affatto che la casa fosse costruita e terminata, per procedere al loro interiore installarsi; essi hanno fatto la casa stessa<sup>12</sup>,

vale a dire una struttura originale dell'io da ritrovare.

### L'appetito metafisico

Nel nono fascicolo della prima serie dei *Cahiers de la quinzaine* (l'opera di tutta la sua vita), Péguy immagina un amico – evidente *alter ego* – che lo va a trovare in redazione e gli dice:

Non occuparsi più delle grandi questioni [quelle che riguardano i significati ultimi, di cui aveva parlato nei tre scritti suscitati dalla recente influenza<sup>13</sup>] è come fumare la pipa, un'abitudine che si prende quando l'età s'impossessa di voi, quando si crede di diventare uomini mentre invece si è diventati vecchi. Beato chi ha conservato la giovinezza del suo appetito metafisico<sup>14</sup>.

<sup>6</sup> Brunetière (postumo 1908), II, 604; trad. it. *Lo spirito di sistema*, Lecce 1988, 228.

<sup>7</sup> *Heureux les systématiques* (postumo 1905), II, 224; trad. it. *Lo spirito*, 55.

<sup>8</sup> Opera postuma del 1899.

<sup>9</sup> *Il mistero dei santi Innocenti*, *cabier* del 24 marzo 1912.

<sup>10</sup> *Cabier* del 28 dicembre 1913.

<sup>11</sup> Cf. *L'argent*, *cabier* del 16 gennaio 1913.

<sup>12</sup> *Par ce demi-clair matin...* (postumo 1905), II, 139-140; trad. it. *Grazie a un semicharo mattino...*, Lecce 2005, 78.

<sup>13</sup> *De la grippe, Encore de la grippe e Toujours de la grippe*, pubblicati rispettivamente nei *cabiers* del 26 febbraio, 20 marzo e 5 aprile 1900.

<sup>14</sup> *Entre deux trains*, *cabier* del 5 maggio 1900; I, 524.

Péguy dimostra di averla conservata fino all'ultimo; in un testo del 1914 parla di sé – «Il nostro uomo di quaranta anni» – in terza persona:

Egli sa che la Sorbona, e l'École Normale, ed i partiti politici hanno potuto togliere a lui la sua giovinezza, ma che non sono riusciti a rubargli il suo cuore [cioè, biblicamente, il luogo dell'appetito metafisico]. E che essi hanno potuto divorargli la sua gioventù, ma che non sono riusciti a divorargli il suo cuore<sup>15</sup>.

## Il socialismo

Anche per documentare la sostanziale fedeltà di Péguy al suo specialissimo socialismo – concreto e mai ideologico – mi limito a due citazioni.

La prima è dal *cabier* del 21 dicembre 1900.

Per spiegare la sua posizione anomala rispetto al socialismo organizzato e le motivazioni per cui ha iniziato una rivista autonoma, Péguy ricorda i tempi del liceo, quando con alcuni amici progettava di fondare un "giornale vero". Quei ragazzi erano guidati da una "idea semplice e vivace":

Che noi dobbiamo cominciare la rivoluzione del mondo dalla rivoluzione di noi stessi, che tutte le teorie e tutte le frasi non valgono un atto socialista,

<sup>15</sup> *Clio. Dialogue de l'histoire et de l'âme paienne* (postumo 1913), III, 1135; trad. it. *Clio*, Lecce 1994, 144.



Marcel, Germanie e Pierre Péguy  
© Centre Péguy Orléans

che ciascuno deve cominciare col rendere socialista la propria vita<sup>16</sup>.

E questo in quanto «la rivoluzione sociale o sarà morale o non sarà»<sup>17</sup>.

La seconda citazione è di 10 anni dopo. Péguy sta dicendo che la Chiesa nel mondo moderno ormai non è altro che «la religione formale dei ricchi». E aggiunge:

<sup>16</sup> *Pour ma maison, cahier* del 21 dicembre 1900; I, 640-641.

<sup>17</sup> Cf. *cabier* del 4 aprile 1901; I, 729.

PROSPETTIVA  
PERSONA  
91 (2015/1), 19-24



Charles Péguy  
© Centre Péguy Orléans

A essa non si riapriranno le porte della fabbrica, non si riaprirà il popolo se non pagherà essa pure, essa come tutti, se non *pagherà le spese* di una rivoluzione economica, di una rivoluzione sociale, di una rivoluzione industriale, per dirla in una parola di una rivoluzione *temporale* per la salvezza *eterna*<sup>18</sup>.

Commenta Jean Bastaire:

Péguy ripete qui ai cristiani esattamente – invertendo i termini del binomio, ma mantenendo legate le due esigenze – ciò che aveva detto ai socialisti anni addietro. All'affermazione secondo la quale “la rivoluzione sociale o sarà morale o non sarà”, risponde puntualmente l'affermazione secondo la quale non c'è nessuna “salvezza eterna” senza “rivoluzione temporale”. [...] Péguy cristiano non è dunque diventato per nulla conservatore<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> *Notre jeunesse, cahier* del 17 luglio 1910, III, 101; trad. it. *La nostra giovinezza*, Roma 1993, 99.

<sup>19</sup> J. Bastaire, *Péguy il noncristiano*, Milano 1994, 54-55.

## Il mondo degli affetti

Tutti i biografi evidenziano il supremo valore attribuito da Péguy all'amicizia. Parlando del gruppo di persone raccolto attorno ai *Cahiers* egli descrive il loro legame come «letteralmente ciò di cui non c'è mai stato nulla di più bello al mondo: una *amicizia*»<sup>20</sup>. Nel contempo, bisogna ammettere che la biografia di Péguy è piena di amicizie interrotte. È perciò commovente ricordare che lo scrittore ha trascorso i suoi ultimi due giorni a Parigi prima di andare in guerra nel tentativo di riconciliarsi con tutti gli amici con cui aveva litigato. Tanto che dal fronte scriverà ad André Bourgeois, il fedele amministratore dei *Cahiers*:

Vivo nell'estasi di aver lasciato Parigi con le mani pure. Vent'anni di schiuma e di scarabocchi sono stati istantaneamente lavati<sup>21</sup>.

La vicenda matrimoniale di Péguy è un altro esempio di fedeltà. Egli aveva sposato civilmente il 28 ottobre 1897 Charlotte Baudouin, sorella del suo amico Marcel da poco scomparso, e impiegato la consistente dote ricevuta per aprire una libreria socialista, presto fallita. I *Cahiers* hanno sempre faticato a mantenere la famiglia, composta oltre che da moglie e tre figli (un quarto nascerà dopo la sua morte), dalla suocera e dal cognato. Il clima in casa Péguy è diventato ancora più pesante a causa del ritorno alla fede del capofamiglia, non compreso né condiviso da consorte e suocera. Per di più i nuovi conoscenti cattolici premevano perché Péguy facesse valere la sua patria postestas e costringesse Charlotte a far battezzare i bambini. Lui però non ha mai voluto violare la libertà della moglie, né ha assecondato la forte passione insortagli per Blanche Raphaël: è rimasto fedele, da cristiano, alla famiglia che aveva costituito da ateo. Charlotte, si conver-

<sup>20</sup> *À nos amis, à nos abonnés, cahier* del 20 giugno 1909; II, 1276.

<sup>21</sup> Lettera del 17 agosto 1914, citata in Robert Burac, *Péguy. La révolution et la grâce*, Paris 1994, 306.

tirà e farà battezzare i figli dopo la morte del marito.

### Letture e scrittura

Due accenni anche alla fedeltà di Péguy in ambito squisitamente letterario.

Il primo riguarda la permanenza in tutto l'arco della sua produzione di pochi autori di riferimento, sui quali egli ritorna con insistenza e ripetutamente commenta. Si tratta soprattutto dei classici greci, di Hugo e di Corneille. Anche in questo ambito Péguy si deve considerare un *mécontemporaine*, secondo la definizione di Alain Finkielkraut<sup>22</sup>; egli infatti nel suo ingente lavoro di critica letteraria non ha rincorso le novità (che non mancavano certo nella Parigi dei suoi anni) e tantomeno ha seguito la logica della critica positivista nel tentativo di definire esaustivamente l'opera del genio letterario. La sua lettura degli amati classici era di tipo decisamente più esistenziale:

È un destino meraviglioso, quasi formidabile, che tante grandi opere [...] possano ricevere ancora un compimento, una conclusione, un coronamento da parte nostra, dalla nostra lettura<sup>23</sup>.

Perché «La più grande opera del genio è rimessa nelle nostre deboli mani»<sup>24</sup>.

Péguy esercita una strana fedeltà anche nel suo modo di scrivere. Fedeltà non ad uno schema definito a priori; i suoi scritti si presentano come un continuum ininterrotto, pieno di cambiamenti di tema, di ritorni, di repentini passaggi da considerazioni universali a polemiche spicciole. Il tutto per rispondere alle sollecitazioni che gli si presentano giorno per giorno. Péguy ne ha tratto una curiosa conseguenza: non cancellava quasi mai, piuttosto

aggiungeva in continuazione, variando magari di poco quanto appena scritto.

Esempio macroscopico di questo metodo di scrittura è *Il mistero della carità di Giovanna d'Arco*<sup>25</sup>. Una lunghissima opera teatrale che ha per protagonista la Pulzella d'Orléans era stata pubblicata, a proprie spese, dal Péguy ateo e socialista nel 1897 col semplice titolo di *Jeanne d'Arc*. Il corposo volume aveva delle caratteristiche editoriali strane: intere pagine bianche ed altre con solo uno o due versi; come se l'autore si aspettasse di dover in futuro completare l'opera. Accadde nell'autunno 1909. Ora Péguy è cattolico, ma quasi nessuno lo sa; riprende fisicamente in mano il vecchio volume e inizia a completare i primi atti facendo delle aggiunte in quegli spazi bianchi, senza eliminare nulla. Il *Mistero*, dunque, non è altro che la rigogliosa fioritura su un ramo preesistente:

La prima *Jeanne d'Arc* – ha detto Péguy in un'intervista – è come un albero senza foglie, senza fiori, un albero tutto spoglio; il *Mistero* è l'albero con tutti i rami, i ramoscelli, le foglie e i fiori<sup>26</sup>.

Péguy aveva progettato di riscrivere per intero la vecchia *Jeanne d'Arc*, ma poi – ancora una volta per fedeltà agli avvenimenti interiori ed esterni – la sua creatività si volse in altre direzioni: due *Misteri* del tutto nuovi, le *Tappezzerie* e l'immenso poema *Eva*.

### Il cristianesimo

Non mi resta che parlare di un'ultima fedeltà di Péguy: quella al cristianesimo «di quando eravamo piccoli»<sup>27</sup>; non è casuale questo riferimento all'infanzia, ribadito nell'intervista appena citata: «Il *Mistero* l'ho scritto col catechismo della parrocchia dove ho passato la mia

<sup>22</sup> A. Finkielkraut, *Le mécontemporain*, Parigi, 1991; trad. it. *L'incontemporaneo*, Torino 2012.

<sup>23</sup> *Clio, dialogue de l'histoire et de l'âme paienne*, III, 1008; trad. it., 29.

<sup>24</sup> *Ivi*, III, 1020; trad. it., 40.

<sup>25</sup> *Cahier* del 16 gennaio 1910.

<sup>26</sup> Georges Valois, *Après une conversation avec M. Charles Péguy*, in *L'action Française*, 19 giugno 1910.

<sup>27</sup> *Un nouveau théologien*, III, 395.



infanzia». È dunque quel seme che ha fruttificato, attraversando il periodo dell'incredulità.

L'ateismo giovanile di Péguy è infatti indubitabile e le esplicite dichiarazioni in tal senso numerose:

I tredici o quattordici secoli di cristianesimo ereditato dai miei antenati, gli undici o dodici anni di istruzione e talvolta anche di educazione cattolica sinceramente e fedelmente ricevuta sono passati su di me senza lasciare tracce. Tutti i compagni che avevo alla scuola elementare [...] si sono comunque sbarazzati quanto me del loro cattolicesimo<sup>28</sup>.

Eppure proprio nell'ultima opera egli si glorierà esattamente di appartenere all'anonima schiera degli antenati dei secoli cristiani che l'hanno preceduto:

Perché non dirlo, egli [sta ancora una volta parlando di sé in terza persona] sprofonda con orgoglio in questo anonimato. [...] Quanto più la razza è comune, tanto più egli prova gioia segreta e, bisogna dirlo, un segreto orgoglio a essere un uomo di questa razza. [...] Così il nostro uomo non vuole essere che un albero nell'immensa foresta, una spiga comune nell'immensa messe<sup>29</sup>.

Péguy ha potuto vivere tutti gli anni della sua vita adulta di credente appoggiandosi solo sulla preghiera – «Sono di quei cattolici che darebbero tutto san Tommaso [d'Aquino] per lo *Stabat*, il *Magnificat*, l'*Ave Maria* e la *Salve regina*»<sup>30</sup> – e sul catechismo imparati da piccolo. Non va dimenticato infatti che Péguy era escluso, per la sua situazione matrimoniale, dalla partecipazione ai sacramenti e non ha mai trovato una compagnia di credenti cui appoggiarsi; anzi molti cattolici a lui prossimi gli sono stati occasione di scandalo.

<sup>28</sup> *Toujours de la grippe, cahier* del 5 aprile 1900, I, 453; trad. it. *Sull'influenza*, Roma 1997, 62.

<sup>29</sup> *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne* (postumo 1914), III, 1299; trad. it. *Cartesio e Bergson*, Lecce 1997, 73.

<sup>30</sup> Ch. Péguy, *Lettres et entretiens*, Paris 1954, 120

Il fatto è che

Quando la grazia non viene direttamente, è che viene di traverso. [...] Quando vuole avere una creatura, essa l'ha. Essa non prende le nostre stesse strade. E non prende mai due volte lo stesso itinerario<sup>31</sup>.

A questa grazia, sorprendente, imprevedibile, dai percorsi non facilmente identificabili, Péguy è stato fedele. E questa grazia ha profeticamente testimoniato dal "portico"<sup>32</sup> della Chiesa.

Per questo ha potuto vergare gli ultimi fogli scritti nella sua vita terrena con parole che sono un inno alla fedeltà propria dei semplici di cuore:

Il cattolico è un ragazzo che arriva sulla strada e che trova ottimo per sé il paletto segnaletico che c'è per tutti. E non solo questo, ma i paletti segnaletici che sono per tutti, non li consulta neanche per sapere la strada. La conosce bene, la strada, la sa, la vede, fa come tutti, segue come tutti. Consulta i paletti segnaletici per provare una certa gioia che è una gioia rituale della strada. [...] Una gioia d'inutilità, di gratuità, di superfluità. La sola gioia. E le altre sono soltanto della pratiche<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> *Clio*, III, 1128; trad. it., 140

<sup>32</sup> Cf. *Il portico del mistero della seconda virtù, Cahier* del 22 ottobre 1911.

<sup>33</sup> *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne* OIII, 1477; trad. It., 286-287.



## Differenti e talora contrapposte interpretazioni Un personalismo senza persona?

Giorgio Campanini



**P**OCHE personalità dell'Europa fra Ottocento e Novecento sono state oggetto di differenti e talora contrapposte interpretazioni come Charles Péguy, oltre tutto egli stesso scrittore dai due volti: saggista e polemista da una parte, appassionato poeta dall'altra. Trovare un punto di sintesi fra i "diversi" Péguy è impresa non facile, alla quale tuttavia le riflessioni di questo saggio intendono contribuire attraverso la messa in luce di una categoria apparentemente assente (come si avrà modo di mettere in evidenza) ma in realtà centrale nella sua opera, quella di *persona*. Un "personalismo" – per altro più implicito che esplicito – che sorregge l'intera sua produzione poetica (per altro non specifico oggetto di queste note) ma anche la sua produzione saggistica, alla quale si farà seguito riferimento<sup>1</sup>. Proprio per la mancanza (almeno apparente) di unitarietà e di organicità dei suoi scritti – del resto quasi tutti redatti sotto gli impulsi dell'attualità, trattandosi, come noto, di testi originariamente prodotti per i *Cahiers de la quinzaine*, la rivista diretta, e quasi tutta redatta, dallo stesso Péguy – essi si sono in effetti prestati ad una grande varietà di interpretazioni.

<sup>1</sup> Vastissima la bibliografia, anche italiana, su Péguy, anche se gli scritti su di lui si sono fortemente rarefatti tra la fine del XX e gli inizi del XXI secolo. Resta pertanto ancora fondamentale la corposa ricerca bibliografica di P.I. Vergine, *Studi su Charles Péguy – Bibliografia critica e analitica (1893-1978)*, 2 vol., Lecce, 1982. Ulteriori indicazioni nell'eruditissima nota critica di A. Prontera, *Lecture di Péguy*, in *Note* (rivista del poi cessato "Centro Péguy" dell'Università di Lecce), 1986, n. 11-12, 50-85. Un lucido profilo di insieme del pensiero di Péguy, con aggiornata bibliografia, in Cugini, *Introduzione al pensiero di Charles Péguy*, Reggio Emilia 2014.

Di qui il cantore di Giovanna d'Arco, esaltatore delle grandi tradizioni della Francia medievale, di lì il convinto pacifista che scorge nel conflitto iniziato nel 1914 e nella cui prima battaglia lo stesso poeta cadde vittima nel settembre del 1914 la "ultima guerra", preludio ad un' indefinita epoca di pace; di qui l'esaltatore della vecchia Francia, di lì il tribuno socialista annunciatore di un mondo nuovo; di qui l'"uomo della soglia", sempre in procinto di entrare nella Chiesa senza mai pienamente appartenervi, di lì il grande apologeta della bellezza e delle grandezze del cattolicesimo... e gli esempi potrebbero continuare (senza dimenticare il suo appassionato, ed un poco utopistico, "socialismo" e nello stesso tempo le dure e talora spietate polemiche contro il socialismo francese del suo tempo).

Senza entrare in questa sorta di labirinto che dovrebbe portare alla scoperta dell'"autentico Péguy", in queste note si intende porre l'accento su uno specifico tema, che rappresenta del resto una delle più valide ipotesi di lettura del pensiero di Péguy, e cioè il suo particolare, e per certi aspetti paradossale "personalismo"; un "personalismo senza la persona", come si avrà modo di rilevare (ed augurabilmente di dimostrare) nelle riflessioni che seguiranno; appartenenza alla "famiglia personalista" legittimata anche dalla più recente bibliografia<sup>2</sup> e del resto lega-

<sup>2</sup> Cf. G. Goisis, *Charles Péguy*, in *Enciclopedia della persona nel XX secolo*, a cura di A. Pavan, Napoli, 2008, 812-816. Un sostanziale avallo di una lettura in senso personalista di Péguy proviene ad quella che può essere considerata la più ampia opera critica collettiva apparsa in Italia, e tuttora valida, e cioè il volume AA. VV., *Péguy vivant*, Lecce 1978, con contributi di pressoché tutti i massimi studiosi del pensatore francese, da J. Viard a I. Mancini, da S. Fraisse a A. Comune. Cf., inoltre, G. Mosci, Ch. Péguy, *Il seme della speranza*, in Id., *Letteratura e società*, Urbino 1989, 11-40.

tra strettamente alla lettura che del direttore dei *Cahiers de la quinzaine* ha fatto il personalismo comunitario francese, soprattutto in un autore come Emmanuel Mounier in cui evidente appare, sin dai primi scritti, il peso dell'eredità di Péguy<sup>3</sup>. Come si avrà modo di osservare più oltre, non solo la categoria di "persona" non viene mai espressamente tematizzata da Péguy, ma lo stesso termine è pressoché assente dal suo lessico (ed anche la frequente ricorrenza del termine "personale" non ha quasi mai un'esplicita valenza filosofica). Eppure, come si cercherà di mettere in evidenza, il nesso stabilito da Mounier fra Péguy e personalismo si fonda su solide basi e dunque non illegittima è l'inclusione del pensatore francese in quello che lo stesso Mounier ha chiamato l'"albero personalista"<sup>4</sup>. Nonostante questo aspetto del pensiero di Péguy non sia stato ancora adeguatamente esplorato, anzi proprio per questo, è parso opportuno mettere a fuoco il tema, proprio a partire dagli scritti in prosa di Péguy<sup>5</sup>.

Tracce, se non proprio del "personalismo", certo di un forte e convinto umanesimo sono reperibili anche nelle opere poetiche<sup>6</sup>, ma si

tratta di un tema che in questa sede non può essere esplorato: tenendo presente, tuttavia, che proprio i suggestivi poemi di Péguy sono il "manifesto" più intenso e profondo della sua "passione per l'uomo" che è poi l'anima profonda dello stesso personalismo filosofico. Sotto questo profilo un legame sotterraneo intercorre fra le opere poetiche e gli scritti in prosa: quasi due facce della stessa medaglia.

### Un viaggio intorno alla persona

Il "personalismo" di Péguy – del quale saranno più oltre specificatamente esplorati alcuni aspetti – può essere definito una sorta di viaggio attorno alla persona; un "viaggio" per certi aspetti paradossale, perché né il percorso né la meta sono chiaramente individuabili, né di questo termine, come già si è rivelato, è possibile rintracciare la presenza nella sua opera. Si tratta dunque di un "personalismo implicito", piuttosto che esplicito, al quale non corrispondono né uno specifico lessico né un organico apparato concettuale.

Si impone, al riguardo, il confronto fra Péguy ed il maestro che maggiormente ha influenzato il suo percorso filosofico, e cioè Henri Bergson; non ancora l'ultimo Bergson (quello conclusivo delle *Deux sources de la morale et de la religion*, che Péguy non poté conoscere) ma quello che, a partire da *L'Évolution créatrice* già lasciava intravedere la sua "svolta spiritualista" e si incontrava dunque con la "passione per l'uomo", e per l'umano, dello stesso Péguy<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> L'affinità elettiva tra Mounier e Péguy è messa in evidenza da pressoché tutta la letteratura sul fondatore di "Esprit": basterà al riguardo citare alcuni scritti recenti, cui si potrà attingere per un approfondimento di questo nesso, e cioè G. Campanini, *Mounier – Eredità e prospettive*, Roma 2012, ed al precedente studio dell'autore che dedica ampio spazio al rapporto Péguy-Mounier, e cioè *Il pensiero politico di Mounier*, Brescia 1983, 27 ss.; A. Danese, *Il problema antropologico – Il personalismo di E. Mounier*, Borgomanero 2012; N. Bombaci, *Una vita, una testimonianza – Emmanuel Mounier*, Messina 1999.

<sup>4</sup> Cf. E. Mounier, *Gli esistenzialismi* (titolo originario *Introduction aux existentialismes*, 1947), a cura di A. Lamachia, Bari 1981, ove viene disegnato l'"albero esistenzialista": tra i rami principali, accanto a M. Blondel, M. Scheler ed altri pensatori, viene indicato, appunto, Péguy.

<sup>5</sup> Pur tenendo presente il testo francese della *Oeuvres en prose*, vol. III delle *Oeuvres complètes*, Paris 1992, faremo più oltre riferimento, ove disponibili, alle traduzioni italiane di volta in volta citate.

<sup>6</sup> Si vedano in particolare, fra le *Oeuvres poétiques*, ediz., vol. I e II Eve, *Le mystère de la Charité de Jeanne d'Arc, Le porche du mystère de la deuxième vertu*. Per la vastissima letteratura sull'opera poetica di Péguy rinviamo alla citata ricerca bibliografica di P.I. Vergine.

<sup>7</sup> Si vede l'importante scritto di Péguy, uno degli ultimi suoi testi e quasi il suo testamento spirituale, *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne* (1914), tr. it. a cura di C. Lardo, *Bergson e la filosofia bergsoniana*, Roma 2012. Una fine interpretazione del rapporto Bergson-Péguy è presente in un saggio pubblicato in un volume collettivo a cura di A. Beguin e Thevenez, *Henri Bergson – Essais et témoignages*, Neuchâtel 1941, non compreso nelle *Oeuvres* di Mounier ma ripreso con il titolo "*Péguy médiateur de Bergson*", in "*Bullettin des amis d'E. Mounier*", 1963, n. 20, 3-11, ove Mounier osserva tra l'altro che «un allievo non comincia a contare...se non dal giorno in cui introduce una risonanza nuova nel pensiero del suo maestro: solo allora percorre la

A partire dalla centralità che l'uomo e l'umano assumono, progressivamente, in Bergson – e che segnano il distacco dall'autore delle *Deux sources* del positivismo – Bergson sviluppa una sorta di analisi fenomenologica della persona, incentrata non tanto sul suo astratto “essere”, ma sul suo “essere nella storia” (quella storia che negli scritti in prosa, ma soprattutto in quelli poetici, ha nel saggista di Orléans un ruolo centrale).

Quale posto abbia l'uomo nella riflessione di Péguy emerge nitidamente da uno degli ultimi suoi scritti, la già citata *Nota su Bergson*, ove si legge fra l'altro che «per conoscere la società umana... ci vuole certo conoscenza del passato e della società, ma innanzitutto quella dell'uomo»: poco contano le “idee belle e fatte”, i sistemi filosofici “chiusi”, le astratte teorie, se non si pone al centro l'uomo. Togliere le pastoie che ostacolano il cammino dell'uomo è dunque la prima responsabilità del pensiero<sup>8</sup>.

Non si tratta, qui, di un esercizio puramente razionale, bensì di una sorta di delicato lavoro di cesello, in vista dell'esigenza di liberare l'uomo dalla “schiavitù del ‘bell'e fatto’”: occorre abbandonare ogni rigidità, per sua natura incapace di cogliere il senso profondo dell'uomo, in nome della flessibilità; “è la sinuosità che è fedele”; e dunque la stessa morale non può mai essere rigida ma deve essere duttile, perché soltanto così ha un “cuore perpetuamente tenuto in luce”.

## I luoghi della persona

A partire da questa premessa – appunto dalla denuncia del “pensiero bell'e fatto” e della

strada vitale della filiazione e non la via scolastica del rapporto allievo-maestro» (*Ivi*, 6, nostra traduzione). Cenni al rapporto Péguy-Bergson anche in G. Goisis, *Henri Bergson*, in *Enciclopedia della persona*, o, 111-115 (ivi frequenti riferimenti al nesso Bergson-Péguy-Mounier).

<sup>8</sup> *Bergson e la filosofia bergsoniana*, 41, 45, 67.

<sup>9</sup> Péguy mostra qui di anticipare il futuro Bergson, quello delle *Deux sources* e della contrapposizione tra “morale aperta”, l'unica autentica, e la “morale chiusa”. Nella medesima linea il Péguy del 1914 non esita ad affermare che «una grande filosofia non è quella che dà una regola alle domande, una volta per tutte, ma è quella che le pone» (*Ivi*, 6).

“morale chiusa” – è possibile identificare in Péguy non tanto una “filosofia della persona” ma piuttosto i *luoghi* della persona. Al poeta di Orléans non interessa tanto analizzare l'essenza dell'uomo ma coglierne vitalmente gli ambiti e gli spazi, le dinamiche e le stesse possibili involuzioni. È attraverso questi luoghi che, in modo tutt'altro che organico e lineare (ma Péguy è appunto un severissimo critico di tutto ciò che è organico e lineare) è possibile ricostruire il cammino della persona.

Quattro sono, a nostro avviso, i “luoghi” fondamentali di questo possibile “viaggio” alla ricerca della persona. Innanzitutto la critica del “pensiero già fatto”, delle cartesiane “idee chiare e distinte”, in nome di una visione dinamica, aldilà di estratte teorizzazioni concettuali, della persona umana.

In secondo luogo il rifiuto del primato del denaro, dell'idolatria del “libretto di risparmio” (per riprendere l'aspra denuncia Péguyista dello “spirito borghese”), di una sorta di ossessione per l'acquisizione dei beni materiali che contamina e manipola l'uomo.

In terzo luogo la denuncia della progressiva perdita di senso del lavoro umano e quindi del suo significato umanizzante: nella società industriale il lavoro diventa fattore di spersonalizzazione e non di crescita umana.

Infine la dura critica della “politica dei politicanti”, dimentica degli uomini e delle donne concreti, costruttrice di una società prigioniera dei suoi schemi concettuali e disattenta alle persone, cui Péguy contrappone la sua “città armoniosa”, personalista e pluralista.

In sintesi, l'orizzonte all'interno del quale si muove Péguy è quello della dura critica dei processi di disumanizzazione che la nuova società industriale porta avanti e che, per effetto dell'idolatria del danaro, finiscono per far smarrire il senso autentico di ciò che è umano.

Ciascuno dei temi sopra indicati meriterebbe ampia trattazione – appunto perché si tratta di temi centralissimi in Péguy – ma per ognuno di essi sarà necessario, in un'esposizione di sintesi come la presente, limitarsi ad indicare alcuni testi fondamentali.



Charles nel 1894 (disegno a matita di Léon Deshairs)  
© Centre Péguy Orléans

PROSPETTIVA  
PERSONA  
91 (2015/1), 25-32



La critica della sclerotizzazione del pensiero si concentra sull'istituzione allora divenuta simbolo dell'alta cultura e che invece appare a Péguy – che del resto era stato ricambiato dalla sua avversione con l'esclusione da ogni possibile carriera universitaria – una sorta di tempio dell'anti-cultura, di una cultura fine a sé stessa e dunque negatrice dell'uomo. Dall'*Ecole normale* alla prestigiosa Sorbona, nessuna istituzione scolastica dell'epoca – salvo quella elementare verso la quale lo scrittore esprime sempre grande riconoscenza per il suo carattere formativo – si salva dagli strali di Péguy, severo critico di una cultura fine a sé stessa, affetta da una forma di narcisismo, non disponibile al confronto ed al dialogo<sup>10</sup>.

Péguy ironizza ripetutamente, e talora pesantemente, sulla boria intellettuale dei “sorbionisti”, sulla loro pretesa di essere “i tutori degli interessi intellettuali” della Francia<sup>11</sup>. Le istituzioni accademiche sono dunque il luogo di quel “pensiero bell'e fatto” la cui denuncia è una costante del suo pensiero. Accanto al rifiuto di una cultura avulsa dalla vita, ed ancora una volta in nome della difesa dell'uomo, si pone la critica del mondo borghese, della società fondata sul denaro e sull'ideologia del “libretto di risparmio”. Al fondo di questa critica sta la denuncia dell'anonimato del denaro (in questo senso il danaro è contro l'uomo) all'interno di una società – quella francese della fine dell'Ottocento e del primo Novecento – che ha posto l'arricchimento ai vertici delle sue atese. La speranza teologa – quella che Péguy canterà nel poemetto *Le porche du mystère de la deuxième vertu* – è diventata speranza esclusivamente mondana: ciò che appare a Péguy un

vero e proprio tradimento della grande tradizione umanistica della Francia. La stessa classe operaia è assoggettata a questa tentazione, alla quale indulge la sua stessa classe dirigente, formata dai quadri del Partito socialista (esso pure oggetto di durissimi attacchi)<sup>12</sup>.

Ma il luogo in cui più forte ed appassionata è la rivendicazione del valore della persona è quello, esso pure ricorrente in Péguy, in cui i suoi strali si rivolgono contro il lavoro a catena, anonimo e spersonalizzante, tipico dell'allora incipiente, in Francia, società industriale<sup>13</sup>. Vi è una indubbia componente di nostalgia in questa denuncia, in ricordo della madre, utile impagliatrice di sedie, e dei suoi compagni di fatica amanti del “lavoro ben fatto”, anche nella cura di oggetti semplici e di uso quotidiano. Nella società borghese, a giudizio di Péguy, il lavoro è diventato disumano. Un tempo si lavorava “non per il padrone, né per gli esperti, né per il bene del padrone”; ma con l'avvento della borghesia – dalla quale, secondo Péguy, sono derivati “tutti i mali” – il “mondo delle cose” e la logica dell'utilità hanno preso il sopravvento: l'uomo è stato scisso dal suo lavoro e si è così affermata una “società della disegualianza” mai conosciuta nella storia. E dunque per recuperare il senso autentico, e personalizzante, del lavoro si deve tornare – se non all'antico mondo del “lavoro ben fatto” – ad una società nella quale non più il denaro ma

<sup>12</sup> *La nostra giovinezza – Il denaro*, tr. in particolare alle 446 ss.: «Il socialismo, che era il sistema economico della sana e giusta organizzazione del lavoro sociale, è diventato, sotto il nome di jauréssismo e sotto il nome identico e congiunto di sabotaggio, il sistema di disorganizzazione del lavoro sociale e inoltre, e per questa ragione, una eccitazione degli istinti borghesi nel mondo operaio, un allenamento degli operai fa diventare a loro volta “sporchi borghesi”» (*Ivi*, 446-447).

<sup>13</sup> Sotto molti aspetti la denuncia di Péguy precorre quella che vent'anni più tardi sarà ripresa da Simone Weil nella sua *La condition ouvrière* (1934), ediz. postuma Paris 1951 (tr. it. *La condizione operaia*, Milano 1952). Sulla filosofia francese cf. G.P. Di Nicola, *Simone Weil* in *Enciclopedia della persona*, 1095-1001. Non è stato, riteniamo, ancora adeguatamente esplorato il rapporto tra la denuncia di Péguy e quella della Weil.

<sup>10</sup> Il tema è ricorrente in Péguy (anche, in verità, per il risentimento che egli provava verso una cultura accademica che lo aveva esplicitamente rifiutato). Cf. in particolare *L'argent suite*, tr. it. in *La nostra giovinezza – Il denaro*, a cura di D. Bienaimé Rigo, Utet, Torino, 1972, 343 e *passim*. Egualmente aspre le critiche in un altro saggio, Brunetière, pubblicato postumo e poi incluso in *Oeuvres*, vol. II. Sul tema del denaro cf., in relazione ai numerosi testi che trattano questo tema, Cugini, *La critica del denaro in Ch. Péguy*, in *Rivista di teologia morale* 105 (1998), 97-108.

<sup>11</sup> Cf. *L'argent suite*, tr. it., 383 e *passim*.



il lavoro sia posto al centro e recuperi la sua dimensione personalizzante<sup>14</sup>.

Proprio da un rinnovato “umanesimo del lavoro” nasce il quarto “luogo” della personalizzazione, e cioè un nuovo modello di società, quella che Péguy chiama la “città armoniosa”. È una “società socialista” – nel senso originario – fondata sulla libertà di tutti e sulla comunione dei beni, e dunque assai lontana da quello che Péguy considera un cedimento alla cultura borghese da parte dei socialisti francesi del suo tempo. Quella vagheggiata da Péguy è una società aperta e solidale, nella quale nessuno sarà più emarginato: non una “città perfetta”, astratta ed utopistica, ma una città “la meno imperfetta possibile delle città umane possibili”, perché al suo centro non sarà il primato delle cose bensì il primato dell’uomo; sarà una “città armoniosa” in quanto da essa sarà rimossa ogni disuguaglianza ed ogni discriminazione.

Il rifiuto dell’illimitata accumulazione del denaro e il parallelo ridimensionamento dei bisogni (Péguy fu severo critico dell’allora appena emergente “società dei consumi”), dovrebbe consentire a tutti, nella “città armoniosa”, una vita semplice e sobria ma ragionevolmente felice. La limitazione dei tempi di lavoro allo stretto necessario – contro ogni tentazione di lusso e di spreco – consentirà a tutti “un lungo tempo libero”, grazie al quale ciascuno sarà dato spazio alla “vita interiore” in vista della realizzazione di sé<sup>15</sup>.

Nella “città armoniosa” grande spazio sarà riservato alla cura della vita interiore, alla coltivazione dei sentimenti che costruiscono

la città, dalla giustizia all’amore: che cosa potrebbero avere inventato i cittadini della “città armoniosa” – si domanda Péguy – «di migliore o di più doloroso del semplice amore?» (nella consapevolezza acuta, dunque, che “amore” e “dolore” procedono insieme. Ed ancora, afferma Péguy, in uno dei rari passi in cui compare un indiretto riferimento alla persona, «nella città armoniosa ogni anima realizza al meglio la sua bellezza personale», appunto perché vi è una “bellezza personale” propria di ciascuna anima. Ed ancora, con un’espressione alquanto enigmatica, aggiunge che «nella città armoniosa le anime individuali sono personali»: personali – sembra di potere interpretare – in quanto, come nota successivamente lo scrittore, gli individui non sono isolati ma «uniscono più o meno la loro vita, formano anime collettive: tali sono le anime familiari, tali sono le anime amicali, tali sono le anime nazionali, tale è l’anima della città». Sembra qui – anche se manca un’esplicitazione del tema – profilarsi il nucleo fondativo del personalismo, e cioè l’affermazione del carattere “strutturalmente relazionale” dell’uomo: nella città armoniosa, non a caso, anche le “anime collettive” sono, per Péguy, “anime personali”<sup>16</sup>.

Péguy non ignora che il suo progetto di “città armoniosa” incontrerà resistenze da ogni parte: da una borghesia arroccata nella difesa dei suoi interessi ad un socialismo ufficiale ritenuto ormai lontano dall’autentico sentire delle classi lavoratrici, ad uno stesso cattolicesimo orientato nel senso della conservazione sociale; né ciò lo stupisce oltre misura, dato che – osserva – i cittadini che “parlano al popolo di lavoro e di azione, di una rivoluzione

<sup>14</sup> *La nostra giovinezza – Il denaro* 253 ss.: «La gamba di una sedia doveva essere ben fatta... Ma non bisognava che fosse ben fatta per la paga... o per il bene del padrone. Doveva essere ben fatta in sé e per sé... Perché così voleva la storia, l’assoluto, l’onore» (*ivi*, 253-254).

<sup>15</sup> Cf. *La città armoniosa*, a cura di D. Lapuma, Lecce 1984, in particolare alle pp. 42, 43, 50-51. L’opera, come noto, comprende due distinti testi, l’uno più breve, *La città socialista*, l’altro, più ampio *Marcel – Primo dialogo della città armoniosa*, redatti rispettivamente nel 1897 e nel 1898, e dunque prima della (discussa e controversa) “conversione” al cattolicesimo.

<sup>16</sup> *La città armoniosa*, 63 e 67-78. Il tema della radicale riforma della società è stato affrontato in più luoghi da Péguy: cf. in particolare *Péguy pluralista*, a cura di A. Prontera, Paris-Lecce 1991, che comprende *Casse-Cou* (tradotto col titolo “*Sul pluralismo politico-filosofico*”) ed estratti dei *Cahiers de la quinzaine* editi con il titolo “*Metafisiche, filosofie, religioni e... ‘progresso’ moderno*”. Qui Péguy rivendica a sé stesso la qualifica di “socialista rivoluzionario” (*Casse-Cou*, 41).

sociale di giustizia...ottenuta per mezzo del lavoro... sono sgraditi e impopolari”<sup>17</sup>.

Ha tuttavia egualmente fiducia nelle forze rinnovatrici che potranno scaturire da una “nuova sorgente”, quella della migliore tradizione dell’antica Francia (idealizzata nella sua “Giovanna d’Arco”) che, nonostante tutto, a suo giudizio, non è andata del tutto smarrita. Solo a questa condizione – per la sua capacità, cioè, di coniugare progresso e tradizione – l’auspicata rivoluzione sociale (che, come ricorderà vent’anni più tardi il giovane Mounier, “sarà morale o non sarà”<sup>18</sup>. “potrà avere successo”. Per questo occorre che questa rivoluzione “sia più piena, che si sia riempita più di umanità” (riemerge, ancora una volta, la persona) “che sia discesa nelle regioni umane interiori...che abbia scoperto, ad una maggiore profondità, delle regioni umane sconosciute”. Come non evocare, al riguardo, il progetto mounieriano di “rivoluzione personalista e comunitaria”?

### La lezione di Péguy

Se si considera nel suo complesso l’opera di Péguy riletta a cento anni di distanza dalla sua morte (e prescindendo, in questa sede, da una valutazione di insieme della sua opera poetica), particolarmente attuali risultano – sia pure in un ben diverso contesto storico – due fondamentali “poli” attorno ai quali si orienta pressoché tutta la sua produzione saggistica, e cioè la denuncia delle possibili degenerazioni della politica e la sua polemica – molto spesso la sua invettiva – contro il primato del denaro, quasi cancro roditore della coscienza dell’Occidente.

A proposito del primo aspetto, forte e dura è la denuncia dello scadimento della politica (soltanto del suo tempo?) come realtà autosuf-

ficiente ed autoreferenziale; di una politica che ha dunque eclissato e posto in soffitta quella che il cantore di Giovanna d’Arco chiama ricorrentemente la “mistica”, ossia il mondo dei valori. La (cattiva) “politica” “tradisce la mistica”, così da smarrire il senso della persona e della vita personale. Tentazione ricorrente della politica – ieri, ma anche oggi – è quella di smarrire i valori. “Ogni partito vive della propria mistica” – afferma Péguy, ma in questo modo – mancando un riferimento a valori oggettivi ed universali – “muore della propria politica”, trasformando il mezzo in fine. In altre parole, ancora con Péguy si può affermare che la “politica” assorbe e divora la “mistica”<sup>19</sup>.

Quanto al rifiuto del “primato del denaro” – sul contesto di una persistente nostalgia per la “vecchia Francia” contadina ed artigianale della sua giovinezza e della sua patria Orléans – manca indubbiamente a Péguy la percezione della novità rappresentata dalla società industriale e delle sue potenzialità di riscatto delle masse popolari da una lunghissima stagione di oppressione ma nello stesso tempo è in lui assai lucida la consapevolezza dei limiti di un sistema produttivo che inevitabilmente – attraverso l’anonimato del lavoro tipico della società industriale – riduce gli spazi della persona. Le dure pagine di *L’argent*, pur segnate da qualche nostalgia ruralista, rappresentano ancora oggi un monito per una cultura, come quella dell’Occidente, che molto spesso ha barattato la crescita dei salari, e dei consumi, con la rinuncia a porre al centro del progresso produttivo il lavoro e la persona del lavoratore. Non è un caso che a Péguy, nell’avanzato Novecento, si siano richiamati la Simone Weil de *La condition ouvrière*, il Mounier delle *Notes scandinaves*, l’Adriano Olivetti di “Comunità”<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Il tema è ricorrente in gran parte dell’opera saggistica di Péguy, ma è particolarmente sviluppato in *Notre jeunesse* (di qui, nella citata tr. it. *La nostra gioventù – Il denaro*, in particolare alle 86, 91, 101, sono tratte le citazioni presenti nel testo).

<sup>20</sup> Per i relativi riferimenti cf. S. Weil, *La condition ouvrière* (1934); E. Mounier, *Notes scandinaves*.

<sup>17</sup> Cf. Péguy, *Tradizione e rivoluzione*, a cura e con intr. di A. Prontera e F. Fiorentino, Iusea, Paris-Lecce, 1992 (Cf. pp. 43 e 61).

<sup>18</sup> Come noto, il motto di Péguy rappresentò l’esergo della rivista “*Esprit*”, fondata da Mounier nel 1932.



I due temi ai quali si è fatto dianzi riferimento – la denuncia della cattiva politica e del primato del denaro – possono essere considerati il miglior legato che Péguy ha consegnato al nostro tempo: ciò che fa di lui un pensatore, per molti aspetti, ancora vivo<sup>21</sup>, nonostante che su molte sue pagine si sia depositata la polvere del tempo. Non dimenticando, tuttavia, che la pallottola che cento anni fa – il 5 settembre 1914 – colpiva in fronte il poeta-soldato, e privava l'Europa e il mondo intellettuale di grande statura, ha impedito a Péguy di portare a compiuta maturazione il suo pensiero: morte precoce che avrebbe accumulato a Monier altre importanti figure, tutte spentesi alla vigilia della piena maturità, da Simone Weil (1909-1943) ad Emmanuel Mounier (1905-1950) a Paul-Luis Landsberg (1901-1944). Personalista eccentrico ed anomalo, Charles Péguy appartiene comunque, a pieno titolo, a questa tradizione di pensiero<sup>22</sup> e con le sue polemiche, le sue aspre invettive, le sue denunce, mette in guardia l'Occidente contro il pericolo dello smarrimento della sua migliore

<sup>21</sup> Non a caso era questo, *Péguy vivant*, il titolo del più importante convegno che l'Italia abbia dedicato alla figura dello scrittore poeta: Cf. *supra*, n. 2.

<sup>22</sup> Non è un caso che, insieme a Péguy, tutti i pensatori in precedenza citati siano inclusi nell'*Enciclopedia della Persona*.

tradizione. Può partire anche di qui – dalla rilettura di Péguy – il risveglio critico di un Occidente che rischia di dilapidare la sua ricca eredità umanistica. Proprio riprendendo il pensiero di Péguy, oggetto della sua prima monografia<sup>23</sup>, Emanuel Mounier – a conclusione di un viaggio in Svezia, nel paese che, non coinvolto dalla seconda Guerra Mondiale, era il primo banco di prova della nuova “società affluente” – si domandava: «L'uomo è fatto per il “benessere” e può, nel benessere, conservare la passione di Prometeo» e cioè correre il rischio dell'avventura che è «l'essenza profonda dell'uomo?»<sup>24</sup>. Il “benessere” coincide con la piena fioritura della persona, con l'autentica felicità, con ciò che è pienamente umano? È la stessa domanda che, cinquant'anni prima, si poneva Charles Péguy.

<sup>23</sup> E. Mounier, *La pensée de Charles Péguy*, in *Oeuvres*, vol. I, Paris 1961, 13-124; tr. it., a cura e con introduzione di M. Campiti, *Il pensiero di Charles Péguy*, Bari 1987.

<sup>24</sup> E. Mounier, *Notes scandinaves*, in *Oeuvres* 281. Il testo è tutto giocato sull'ambivalenza del termine francese (da noi tradotto, nel testo citato, come “benessere”, ma che può essere reso, nella lingua francese, anche come “felicità”; ma nel pensiero di Mounier – in questo fedele a Péguy – la “felicità”, come piena realizzazione della persona, è altra cosa rispetto al benessere. Avere illusoriamente cercato di identificare benessere e felicità è stato, tanto per Péguy quanto per Mounier, una sorta di cancro roditore dell'Occidente.





## L'idolatria che identifica economia e potere

# Il denaro è più rispettabile del potere

Flavio Felice



NEL 1913 Charles Péguy, per introdurre il saggio del suo benefattore: Theodore Naudy, direttore della Scuola Normale, pubblicato sulla rivista da lui diretta: “*Cahiers de la quinzaine*”, scrisse un piccolo pamphlet, intitolato “*L'argent*”<sup>1</sup>.

È opportuno rilevare che il contenuto di questo saggio non ha per oggetto il denaro, né tanto meno l'autore si perde in una condanna quasi mistica dei beni materiali. Il denaro per il Nostro non è lo sterco del demonio, bensì cosa “sommamente rispettabile” e, non potendo vivere senza, è, di conseguenza, «più rispettabile del potere». Oltretutto, non potrà essere disonorevole «quando rappresenta il salario», dal momento che compensa un impegno: «Ma il denaro è altamente onorabile, non lo si dirà mai abbastanza. Quando è il prezzo e il denaro del pane quotidiano. Il denaro è più onorabile del governo, perché non si può vivere senza denaro, e si può vivere molto bene senza esercitare un governo»<sup>2</sup>.

Dunque, se oggetto del saggio non è il “denaro”, dove dovremmo cercare il significato di questo importante lavoro? Crediamo che Péguy voglia mettere in luce una malattia dell'umano che non era un'esclusiva dei suoi tempi o di un determinato sistema economico, ma che riguarda l'uomo in quanto tale e il suo vivere con gli altri: il suo rapporto con il mondo e con il potere. Péguy osservava il suo tempo e lo interpretava come il “tempo del denaro”, dell'odiata “borghesia” e del “capitalismo”; dove per borghesia possiamo intendere i percettori di

rendite e per capitalismo il sistema nel quale l'archetipo borghese, per l'appunto il cacciatore di rendite, si ritrova e si compiace del suo avere.

Nella breve riflessione che segue, identificheremo il problema di Péguy nella rappresentazione di un archetipo “borghese” che conserva tutta la sua attualità negli attuali sistemi istituzionali estrattivi e non inclusivi<sup>3</sup>. Il che è vero se consideriamo la tendenza dei processi economici, in assenza di un quadro normativo, ad escludere i concorrenti e la propensione degli operatori economici di servirsi delle istituzioni politiche per ridurre la forza innovativa ed inclusiva del principio di concorrenza in un circolo vizioso dove si perpetuano le oligarchie ovvero, al massimo della mobilità sociale, si ammette il passaggio da una vecchia oligarchia ad una nuova.

In questo contesto problematico, partendo dalla invettiva di Péguy contro la “grande borghesia”, tenteremo di mostrare come sia possibile condividere la critica del nostro autore, senza per questo rinunciare ad un ideale alto di “mercato”, di “scienza economica” e di istituzioni sociali inclusive che difendano e promuovano la dignità della persona; elemento ultimo ed imprescindibile per giudicare la qualità delle istituzioni politiche, economiche e culturali<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Cf. D. Acemoglu – J.A. Robinson, *Perché le nazioni falliscono. Alle origini di prosperità, potenza e povertà*, Milano 2013.

<sup>4</sup> A tal proposito facciamo riferimento al filone di pensiero che va sotto il nome di “liberalismo delle regole” della tradizione ordoliberal tedesca e del popolarismo sturziano; cf. F. Forte – F. Felice (Eds.), *Il liberalismo delle regole. Genesi ed eredità dell'economia sociale di mercato*, Soveria Mannelli, 2010.

<sup>1</sup> Ch. Péguy, *Il denaro*, Rimini 2010.

<sup>2</sup> *Ivi*, 84.

## Quale “borghesia”?

PROSPETTIVA  
PERSONA  
91 (2015/1), 33-38

A tal proposito, emblematico il passo che segue, dove l'autore denuncia la scomparsa del “popolo” e l'emergere di una classe senza anima, indistinta, massificata: la borghesia: «Non esiste più il popolo. Tutti sono borghesi. Poiché tutti leggono il proprio giornale. Quel poco che restava dell'antica o meglio delle antiche aristocrazie è diventato bassa borghesia. L'antica aristocrazia è diventata come le altre una borghesia di denaro. L'antica borghesia è diventata una bassa borghesia, una borghesia del denaro. Quanto agli operai hanno ormai solo un'idea: diventare dei borghesi. È anche quello che chiamano diventare socialisti. Solo i contadini sono rimasti davvero contadini»<sup>5</sup>. A dimostrazione del fatto che Péguy sollevi una questione in primo luogo di ordine antropologico ed esistenziale, piuttosto che economico e sistemico, nelle pagine che seguono, il Nostro, contrappone questa forma di borghesia, che egli identifica con la “borghesia capitalista”, alla piccola borghesia, che egli identifica con quella lavoratrice:

La borghesia lavoratrice, al contrario, la piccola borghesia è diventata la classe più sfortunata di tutte le classi sociali, la sola che oggi lavori realmente, la sola che in seguito abbia conservato intatte le virtù operaie, e per ricompensa, la sola infine che viva realmente la miseria. Lei sola ha retto, ci si chiede per quale miracolo; lei sola che tiene ancora duro e, se mai ci fosse qualche riscatto, non ci sarà che lei ad avere conservato la propria natura<sup>6</sup>.

La riflessione di Péguy sulla scomparsa del “popolo”, a vantaggio della “massa”, e questa importante distinzione tra “grande borghesia” e “piccola borghesia” ci consentono di introdurre una serie di questioni che fanno capo all'analisi economica, ma che rivestono una rilevanza tutt'altro che secondaria anche sul fronte politico e, più in generale, culturale. Si

<sup>5</sup> Ch. Péguy, *Il denaro* 22.

<sup>6</sup> *Ivi*, 34-35.

tratta di interrogarsi sui fondamenti economici ed istituzionali, oltre che morali dell'economia di mercato, ossia di quella forma sistemica di produzione di beni e servizi che vede nella borghesia la protagonista assoluta.

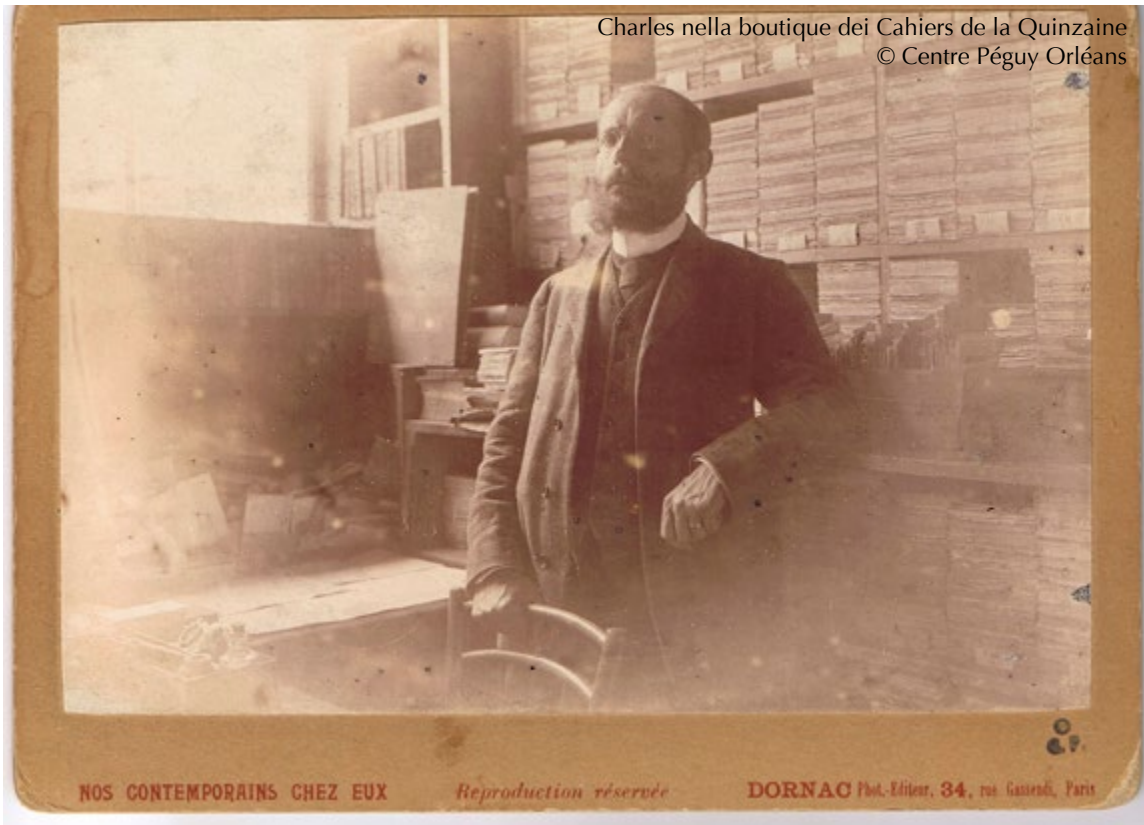
Se assumiamo la prospettiva antropologica della Dottrina sociale della Chiesa che incontra la tradizione del liberalismo ordinamentale e dell'economia sociale di mercato<sup>7</sup>, entrambe di marca tedesca, ma poi diffuse in tutta Europa, ci troviamo di fronte all'impossibilità di concepire l'economia libera al di fuori della realtà imprenditoriale, ossia da un contesto istituzionale e culturale che escluda la figura centrale che popola il mercato: il libero imprenditore, il libero commerciante; e che prescindano dallo strumento principale che consente l'efficace calcolo economico: liberi prezzi e liberi mercati.

Non saremmo mai nelle condizioni di difendere seriamente la libera economia di mercato dagli attacchi e dalle tendenze collettiviste e massificatrici, se non avremo il coraggio di difendere questi due pilastri dell'economia libera dall'ondata di diffidenza culturale e di risentimento politico: il libero imprenditore e il libero sistema dei prezzi.

Tuttavia, la condizione affinché si possa sottrarre la libera economia di mercato dal pubblico discredito è che, *in primis*, gli imprenditori capiscano l'importanza di difendere il principio di concorrenza. Un principio che non li pone al di sopra del mercato, quanto piuttosto li rende “servitori del mercato”, condizionando il loro successo alle prestazioni che saranno in grado di offrire alla collettività che agisce nel mercato.

Qualora si comportassero diversamente, ossia, qualora pretendessero di porsi al di sopra del mercato, agirebbero come dei traditori della libertà e dello stesso mercato; in pratica, starebbero pugnalandosi alle spalle il sistema che li difende e dal quale traggono quotidianamente profitto.

<sup>7</sup> Cf. F. Felice, *L'economia sociale di mercato*, Soveria Mannelli 2008; Cf. F. Felice – F. Forte, *Il liberalismo delle regole*.



In definitiva, una tale riflessione ci mette in guardia di fronte a certi approfittatori del mercato, a coloro che dietro l'impropria ed abusata qualifica di imprenditori, non fanno altro che comportarsi da percettori di rendita politica, neo-feudatari che utilizzano il mercato come luogo estrattivo e cava perenne di extra profitti di monopolio. «In altri termini – Scrive Wilhelm Röpke –, al successo si deve poter giungere solo attraverso l'angusta porta della prestazione migliore, al servizio del consumatore, e non attraverso tutte quelle porticine nascoste che sono fin troppo note agli uomini d'affari»<sup>8</sup>.

È questa la grande sfida che attende tutti i sistemi di libera economia di mercato, su questo piano si misurerà la loro capacità di essere all'altezza del mandato spirituale del quale sono portatori, garantire la libertà nella dignità, aprendo i sistemi economici e politici alla più ampia partecipazione ed edificando istituzioni inclusive che impediscano le tentazioni estrattive, corporativistiche e neo-feudali che, come lo

stesso Adam Smith ci ha insegnato, inevitabilmente interessano gli operatori economici.

L'impossibilità di difendere un sistema falsamente imprenditoriale, ma di fatto neo-feudale, preda di affaristi, monopolisti e percettori di rendite, agevolerebbe l'aggressiva invasione delle spinte interventiste, mediante l'occupazione del mercato da parte di quelle che Luigi Sturzo chiamava le "tre male bestie della democrazia": "statalismo, partitocrazia e spreco del denaro pubblico"<sup>9</sup>.

In buona sostanza, la nostra personalissima opinione sull'invettiva del Péguy si può sintetizzare (non ridurre) nell'affermazione, ricca di implicazioni economiche, etiche, politiche, oltre che epistemologiche, che l'economia di mercato è un sistema economico che "presuppone una determinata concezione della vita e l'esistenza di un mondo etico-sociale", che il Nostro identifica con l'attributo di "piccolo borghese" che contrappone

<sup>8</sup> W. Röpke, *Al di là dell'offerta e della domanda*, nuova edizione a cura di F. Felice, Soveria Mannelli 2015, 38.

<sup>9</sup> L. Sturzo, "Tre" bestie nemiche della democrazia, in "Orizzonti", 21 giugno 1959, oggi in Id., *Politica di questi anni*, vol. XIV, a cura di Concetta Argiolas, Roma 1998, 468 ss.

PROSPETTIVA  
PERSONA  
91 (2015/1), 33-38

BP

alla “grande borghesia capitalista” e che potremmo definire “*crony capitalism*”, un capitalismo clientelare, di monopolio, figlio di una cultura del privilegio e di stampo neo-feudale.

A tal proposito, ecco che cosa scrive Röpke per liberare l'attributo “borghese” dal discredito nel quale è finito nel corso dei secoli: «L'attributo più idoneo è “borghese”, benché l'opinione pubblica – e soprattutto gli intellettuali – abbiano orrore, dopo un secolo di propaganda marxista, di questa parola e la irridano apertamente»<sup>10</sup>. Secondo Röpke si tratta di riconoscere che il sistema complesso e talvolta difficile da comprendere che noi chiamiamo economia di mercato presenterebbe un carattere “borghese” che ne starebbe alla base.

Qualsiasi economia di mercato, ci dice Röpke, può emergere nella storia e prosperare a condizione che siano presenti e vitali alcuni principi fondamentali, gli stessi che darebbero forza e sostanza alla trama e all'ordito dei rapporti sociali, politici ed economici: «l'iniziativa individuale, il senso di responsabilità, l'indipen-

denza ancorata alla proprietà, l'equilibrio e l'audacia, il calcolo e il risparmio, l'organizzazione individuale della vita, l'inserimento nella comunità, il sentimento della famiglia, della tradizione e della continuità storica e, in più, menti aperte alla realtà presente e all'avvenire, un'equilibrata tensione tra l'individuo e la comunità, dei solidi legami morali, il rispetto dell'intangibilità della moneta, il coraggio di affrontare virilmente i rischi della vita, il senso dell'ordine naturale delle cose ed una solida gerarchia dei valori»<sup>11</sup>.

### Quale scienza economica?

Quanto appena detto in ordine alle virtù borghesi, ci introduce ad un'ulteriore considerazione. La scienza economica studia i “quanti” economici, ma nello stesso è tenuta a riconoscere che essi non si realizzano e non si danno in un qualsiasi sistema istituzionale, morale e valoriale e, tanto meno, in un vuoto morale.

<sup>10</sup> W. Röpke, *Al di là dell'offerta e della domanda*, 115.

<sup>11</sup> *Ivi*, 115.

Nel 1949 sul «Journal of Political Economy» il premio Nobel Milton Friedman pubblica un saggio dal titolo *The Marshallian Demand Curve*, dove afferma che la teoria economica avrebbe due compiti tra loro interconnessi. Da un lato, fornire “metodi di ragionamento sistematici ed organizzati” su problemi economici e, dall’altro, fornire un corpo di ipotesi concrete, che si basino su alcune evidenze fattuali. In entrambi i casi, la prova della teoria consiste nella sua capacità di spiegare i fatti, ossia, di prevedere le conseguenze di certi cambiamenti nel campo dell’economia.

Nel 1952 Friedman pubblica un secondo importante scritto epistemologico: *The Methodology of Positive Economics*. In questo lavoro egli assume la distinzione, operata anni prima da John N. Keynes (padre di John M. Keynes), tra *scienza positiva* e *scienza normativa* o *regolativa*. Con la prima intendiamo un corpo di conoscenza sistematizzata che concerne ciò che è; con la seconda, invece, un corpo attraverso il quale si discutono i criteri di ciò che dovrebbe essere; in pratica, un’*arte*.

Sfortunatamente, in molti confondono la dimensione positiva con quella normativa e rincorrono nozioni quali la “felicità”, da addomesticare con quattro formule matematiche. L’economia positiva – da non confondere con la “politica economica” – è per principio “indipendente” da ogni particolare prospettiva etica e da qualsiasi giudizio normativo: essa ha a che fare con “ciò che è” e non con “ciò che dovrebbe essere”. Il compito della scienza economica positiva è di fornire un sistema di ipotesi che possa essere usato per fare predizioni corrette sulle conseguenze di eventuali cambiamenti delle circostanze. Ciò significa che il successo stesso della teoria economica dipende dalla precisione, dalla portata e dalla conformità delle predizioni, rispetto alle conseguenze che si danno. In breve, l’economia può essere una scienza “oggettiva” così come lo è qualsiasi altra scienza fisica.

Purtroppo, non possiamo non registrare come le centrali accademiche nelle quali si elabora la scienza economica, magari dietro la retorica

di un bene comune meccanicistico e di un’idea di felicità standardizzata, tendono a formare aspiranti e risibili apprendisti stregoni che pretendono di modellare e di indirizzare il mondo, usando le teorie economiche come se fossero leve di comando di un carro amato e non semplici schemi euristici mediante i quali descrivere i fenomeni.

Dunque, la scienza economica, al pari di qualsiasi altra scienza, si identifica con un sistema teorico, sempre criticabile e in perenne assedio sotto il fuoco dei tentativi di falsificazione; nonché, utilizzabile per fare del bene ovvero del male. La scienza economica, in quanto sistema teorico, per definizione, ha un profilo descrittivo, ci offre una grammatica e una sintassi per rispondere alla domanda sul come e sul perché di un fenomeno; non ha, ovvero non dovrebbe avanzare, alcuna pretesa normativa, tanto meno proporre un’idea di felicità e di benessere sociale. In breve, dovrebbe aiutarci a descrivere e a spiegare i processi con i quali la realtà economica si manifesta e non, risibilmente e tragicamente, a prescriverla, a plasmarla, come se fosse un ideale verso cui tendere e non, più modestamente, uno strumento che la misura.

Le variabili quantitative della scienza economica e le realtà tipiche di una qualsiasi economia di mercato sono funzioni di un sistema culturale, politico e istituzionale che finiscono per condizionare le prime in modo decisivo.

In pratica, considererei l’ipotesi che l’economista, nel momento in cui analizza i fenomeni economici, non solo non possa prescindere dalla dimensione etico-culturale e politico-istituzionale, ma che neppure esista e che sia pensabile una dimensione economica, a prescindere dai fattori culturali e istituzionali.

I caratteri e i “quanti” dell’economia di mercato sono tali per cui, soltanto un determinato sostrato etico, valoriale e politico-istituzionale hanno potuto e potranno contribuire a determinarli e nutrirli.

In definitiva, i pilastri stessi dell’economia di mercato evidenzerebbero questa realtà che impegna lo scienziato economico ad “andare oltre la domanda e l’offerta”.



## Conclusioni

PROSPETTIVA  
PERSONA  
91 (2015/1), 33-38

Vorrei concludere leggendo la pagina del libro di Péguy che mi ha maggiormente colpito: «Essere liberali è precisamente il contrario di essere modernisti ed è per un incredibile abuso del linguaggio che ordinariamente si accostano questi due termini e quello che designano [...]. Ed ecco un'incredibile confusione. E io non odio niente quanto il modernismo. E non amo niente quanto la libertà [...].

Il modernismo è, il modernismo consiste nel non credere in quello che si crede. La libertà consiste nel credere in quello che si crede e nell'ammettere (in fondo esigere) che anche il vicino creda in quello che crede [...].

Il modernismo consiste nel non credere in se stessi per non ledere l'avversario che non crede a sua volta. È un sistema di reciproca declinazione. La libertà consiste [...] nel credere (in sé stesso). E nell'ammettere, nel credere che l'avversario creda (in sé stesso) [...].

Il modernismo è un sistema di buone maniere. La libertà è un sistema di rispetto [...].

Il modernismo è un sistema di viltà. La libertà è un sistema di coraggio. Il modernismo è la virtù delle persone del mondo. La libertà è la virtù del povero»<sup>12</sup>.

In definitiva, la lettura dell'opera di Péguy crediamo ci possa aiutare a comprendere meglio anche la prospettiva della moderna Dottrina sociale della Chiesa. Secondo tale prospettiva, che dovrebbe animare anche l'azione dei cattolici nella sfera della politica e dell'economia, le situazioni di ingiustizia e di malessere sociali dipendono, non necessariamente per via intenzionale, da personalissimi peccati di chi genera condizioni di iniquità, ma anche da chi più modestamente la favorisce, fino a comprendere coloro che se ne servono, sfruttandola, per il raggiungimento dei loro personalissimi obiettivi

Tutto ciò basterebbe a qualificare il modo di essere dei cattolici nella vita civile in maniera tutt'altro che "moderata", eppure credo che

si possa andare ben oltre e, tra i personalissimi atti che contribuiscono all'edificazione di tali strutture, andrebbero comprese anche le azioni di chi, pur potendo fare qualcosa per evitare, eliminare ovvero limitare situazioni di iniquità sociale, non lo fa per pigrizia, magari per paura, una paura che può giungere fino all'omertà. Un peccato di omissione che è spesso giustificato a partire da una cultura dell'indifferenza e della complicità con il potere, un'indifferenza e una complicità che fiaccano le nostre energie e ci fanno desistere dalla fatica della partecipazione, accampando scuse quali l'impossibilità di cambiare il mondo ovvero le immancabili ragioni di forza maggiore: "ragion di stato", di "partito", di "nazione", di "razza" e via dicendo.

Nella prospettiva dalla quale ci siamo mossi e che immagino abbia mosso anche Péguy, con tutta l'umiltà e anche i distinguo storici, ideali, politici, esistenziali, credo sia l'identificazione del denaro e del potere come idoli ad essere condannata, idoli ai quali inchinarsi e in nome dei quali sacrificare le nostre scelte. Idoli che si presentano con le vesti ordinarie e quotidiane del successo professionale, del *mors tua vita mea*, di chi pretende di raccogliere senza aver seminato e di chi semina la morte per il proprio tornaconto.

Sono gli idoli accattivanti e generalmente tollerati perché un po' tutti ci rappresentano, nei confronti dei quali si è solitamente più indulgenti e auto assolutori. In breve, è un atteggiamento, una predisposizione, un comportamento che diventano costume, l'aria stessa che respiriamo che giunge a intossicare le nostre coscienze e a corrompere le istituzioni della democrazia e del mercato.

È l'insana pretesa di essere assolti anche quando "ad ogni costo" e "a qualsiasi prezzo" anteponiamo il nostro interesse immediato a quello di chi ci vive accanto, fosse anche qualcuno che deve ancora nascere o che vive dall'altra parte del mondo.

<sup>12</sup> Ch. Péguy, *Il denaro*, 78-79.

## Destini paralleli

# Il Péguy di Mounier

Nunzio Bombaci

*Allora è intervenuto Péguy. Fu durante le vacanze del Natale 1928-1929. Ricordo bene che lavoravo sodo intorno alla sua opera in prosa. Ho compreso allora perché esitavo tanto ai margini di quelle vie obbligate che conducono direttamente dall'École Normale all'insegnamento superiore. Egli rappresentava tutta la parte extra-universitaria della mia vita, e in più dava impulso a quella universitaria<sup>1</sup>.*

Il libro su Charles Péguy, *Una cura d'amicizia*

NELL'autunno del 1927, il giovane Emmanuel Mounier lascia la nativa Grenoble e "sale" a Parigi per iscriversi all'École normale supérieure. Nell'ultimo scorcio degli anni Venti egli acquisisce conoscenze e instaura amicizie che si rivelano della massima importanza nell'indurlo alle scelte più importanti della sua vita.

Per due volte, il giovane partecipa a un concorso per una borsa di studio triennale, indetto dalla fondazione Thiers. A tale fine, deve presentare un progetto di tesi. Dopo un lungo periodo di esitazione, sceglie quale argomento di questa il pensiero di Juan de los Ángeles, mistico spagnolo del sedicesimo secolo, che egli considera «metafisico dell'amore»<sup>2</sup>.

Sebbene provi un vivo interesse per la mistica, Emmanuel non porterà mai a compimen-

to il suo progetto di tesi. Lo distolgono dalla ricerca l'esigenza di tenere dei corsi di filosofia per guadagnarsi da vivere, la collaborazione ad alcune riviste nonché una consapevolezza sempre più lucida dell'incompatibilità della sua vocazione con la carriera universitaria.

Anche l'interesse per la figura e l'opera di Charles Péguy contribuisce a distogliere il giovane Emmanuel dalla ricerca universitaria. Sul finire del 1928, egli è immerso proprio nella lettura di questo autore. Va detto che Mounier ed altri intellettuali coevi sentono di appartenere a una «generazione senza maestri»: molti francesi della generazione precedente, che avrebbero potuto costituire proprio i loro maestri, sono morti nella Prima Guerra Mondiale. Il giovane ricerca nei grandi del passato non solo dei nuclei teorici di cui avvalersi per elaborare un pensiero autonomo ma anche l'autorevolezza propria di coloro che testimoniano con la vita il proprio pensiero. Charles Péguy appare ai suoi occhi come l'autore che, più di tutti, può soddisfare entrambe le sue esigenze. Péguy lo aiuta anche a superare lo stato di prostrazione in cui versa in seguito alla morte dell'amico Georges Barthélemy<sup>3</sup> e gli appare come il testimone più credibile dello stile di vita povero che egli stesso sceglierà.

Nel gennaio del 1930, il giovane rende visita alla madre dell'autore. A ottantaquattro anni ella continua a lavorare come impagliatrice di sedie e conserva religiosamente i ricordi del figlio. Parla di Charles con estrema semplicità («un bravo ragazzo, onesto, senza falsità»<sup>4</sup>), ed

<sup>1</sup> Dalla lettera dell'1 aprile 1941 a Jérôme Martinaggi, corrispondente di *Esprit* da Casablanca, in E. Mounier, *Lettere e diari*, Città Armoniosa, Reggio Emilia 1981, 67 (ed. originale: *Mounier et sa génération (correspondance-entretiens)*, Paris 1954, ora in E. Mounier, *Oeuvres*, du Seuil, Paris 1961-1963, vol. IV.

<sup>2</sup> L'espressione si rinviene negli Appunti dal titolo *Mystiques espagnoles* nel dossier MNR2. D5-02. 06 dei *Fonds Mounier*, consultati dallo scrivente presso l'IMEC (*Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine*) di Parigi.

<sup>3</sup> Vedi le lettere scritte tra il 2 gennaio e il 2 aprile 1928, in E. Mounier, *Lettere e diari*, 40-43.

<sup>4</sup> Id., *Conversazioni II*, 28 gennaio 1928, *Ivi*, 74. Id., *Mon Garçon, visite à la mère de Péguy*, firmato con lo pseudonimo



esorta il giovane visitatore a rimanere vicino al popolo, come suo figlio.

Va aggiunto che nel 1929 Emmanuel risiede presso la Maison de la Jeunesse<sup>5</sup>, diretta dall'amico Jean Daniélou. Alla Maison, questi promuove un gruppo di cultori del poeta morto nella battaglia della Marna. Proprio in questo periodo si ravviva l'interesse del futuro fondatore di "Esprit" per Charles Péguy<sup>6</sup>.

Péguy aiuta il giovane Mounier a discernere la propria vocazione di intellettuale militante, estraneo all'ambiente accademico. Nelle vicende biografiche dei due autori si rinvergono peraltro alcune analogie, cosicché Michele Campiti vi ha potuto ravvisare dei «destini paralleli»<sup>7</sup>. In effetti, come osserva lo studioso, entrambi perdono il loro migliore amico a ventitré anni, abbandonano l'ambiente universitario, fondano una rivista a ventisette anni e muoiono prematuramente.

Al tempo in cui risiede alla Maison de la Jeunesse, Mounier, insieme all'amico Georges Izard, e Marcel Péguy (figlio del poeta), progetta un libro sul pensiero di Charles Péguy. Essi scrivono rispettivamente i saggi *La vision des hommes et du monde*, *La pensée religieuse* e *La pensée politique et sociale*, compresi nel volume *La pensée de Charles Péguy*. Il libro uscirà

di Jean Sylvestre, in "Aux Davidées", aprile 1930.

<sup>5</sup> La Maison era stata fondata dalla *Compagnie de Saint Paul*. Questa costituiva il ramo francese della *Compagnia di San Paolo*, comunità formata da sacerdoti e laici, fondata a Milano nel 1920 da don Giovanni Rossi, su impulso dell'arcivescovo, il beato Andrea Carlo Ferrari.

<sup>6</sup> Tra gli articoli su Péguy pubblicati da Mounier prima della fondazione di "Esprit", segnalo: *Charles Péguy et le problème de l'enseignement*, in *Après ma classe*, 1930-1931; *La pensée de Ch. Péguy*, in *Les Alpes littéraires*, aprile 1931; *Péguy chez les Pitoëff*, in *Les Nouvelles littéraires*, 20 giugno 1931.

<sup>7</sup> Vedi M. Campiti, *La presenza di Ch. Péguy nel pensiero di E. Mounier*, Introduzione a E. Mounier, *Il pensiero di Charles Péguy*, Bari 1987 (edizione italiana, a cura dello stesso studioso, di *La pensée de Charles Péguy*, ora in *Oeuvres*, I). Il rapporto tra Péguy e Mounier è visto come «relazione seminale» da A. Comune in *Péguy-Mounier: une relation seminale*, in AAVV, *Péguy vivant*, Lecce, 1978, Atti dell'omonimo Convegno Internazionale presso l'Università di Lecce, 27-30 aprile 1977.

nel 1931, presso l'editore parigino nella collana *Le Roseau d'Or* diretta da Jacques Maritain. Nella Prefazione al volume, Mounier osserva che, per lui come per i coautori, esso costituisce «una cura d'amicizia»<sup>8</sup> nei confronti del Maestro.

Maritain aveva frequentato Péguy e lo aveva stimato, sebbene la sua concezione del cristianesimo fosse distante da quella professata dall'autore, il quale attribuiva poca importanza all'adesione a verità di fede espresse in forma dogmatica. Per lui, il cristianesimo era soprattutto vita vissuta con il popolo, preghiera fervente, fermento ispiratore della battaglia contro le idolatrie egemoni. La conversione al cristianesimo ne aveva corroborato l'opzione fondamentale per i poveri. La "bottega" nella quale scriveva era per lui la specola dalla quale poteva osservare proprio la vita del popolo.

Maritain segue con attenzione le progressive stesure del saggio di Mounier e gli propone peraltro gli opportuni approfondimenti sulla concezione del rapporto tra spirituale e temporale propria di Charles Péguy. Il giovane farà tesoro di tali suggerimenti, e proprio il rapporto tra lo spirituale e il temporale costituirà uno dei punti chiave della sua riflessione successiva. Secondo Maritain, Péguy – prendendo avvio da una "mistica" socialista – ha sottolineato un aspetto di tale rapporto, ovvero l'incarnazione dello spirituale, tralasciandone altri. A suo giudizio, «Péguy ha colto con grande forza un aspetto del problema temporale-spirituale: quello dell'incarnazione dello spirituale; ma si è limitato a vedere esclusivamente questo aspetto. Indubbiamente perché il suo pensiero era in continua ricerca»<sup>9</sup>. Nelle parole dello stesso Péguy, «lo spirituale è disteso nel lettino da campo del campo del temporale».

Il filosofo di Meudon richiama pure l'attenzione di Mounier sulla rilevanza che assumo-

<sup>8</sup> La Prefazione al volume è riportata alle 37-42 di E. Mounier, *Il pensiero di Charles Péguy*; l'espressione qui riportata si legge a 42.

<sup>9</sup> Espressione di Maritain riferita in E. Mounier, *Conversazioni II*, 2 febbraio 1930, in Id., *Lettere e diari*, 74-75.



no alcune parole nel linguaggio dell'autore. Inoltre, come osserva ancora Maritain, negli scritti di Péguy le persone significative per lui assurgono ad ipostasi di determinate attività o attitudini umane. Ad esempio, il socialista Jean Jaurès incarna la politica, Henri Bergson rappresenta lo spirito<sup>10</sup>. Mounier si avvale puntualmente delle osservazioni di Maritain e, con riguardo a Péguy, nel saggio scriverà:

La sua filosofia viveva attorno a lui in un sistema di amicizie e inimicizie in cui i concetti mascheravano uomini, entusiasmi e discordie: la causa dello spirito, era Bergson; la degradazione della mistica in politica, Jaurès...<sup>11</sup>

Il libro su Péguy consegue un buon successo editoriale e il saggio di Mounier ottiene per lo più lusinghiere valutazioni da parte dei critici, e soprattutto da Bergson. Sembra che il giovane Emmanuel abbia compreso Péguy *per connaturalità*. Il pregio stilistico dell'opera è ragguardevole: si ha talora l'impressione che il talento letterario dell'autore sia pari a quello filosofico.

### Il pensiero di Péguy, “metafisico” e poeta

Al giovane Mounier – che è alla ricerca di maestri e, soprattutto, di testimoni – Péguy appare come un uomo che «pensava la sua vita e viveva il suo pensiero, che si incrociavano l'una sull'altro come due mani giunte per una stessa preghiera»<sup>12</sup>. Egli è stato più un poeta che un filosofo, non ha costruito sistemi eppure, secondo il giovane autore, non gli si può negare la statura di un metafisico. Péguy è stato un discepolo intelligente di Bergson, poiché ha conferito alla filosofia di questi una risonanza nuova, riconoscendola quale *organon* delle sue

battaglie contro il «mondo moderno» sordo ai valori dello spirito.

Nel presentare il pensiero di Péguy, Mounier prende avvio dando ragione del suo *metodo*, per approssimarsi poi ai suoi nuclei tematici essenziali. Per il fondatore dei *Cahiers*, il metodo è:

[...] meno una tattica intellettuale che un raddrizzamento morale; volontà di pulizia interiore e di ringiovanimento spirituale, una tecnica della probità. La probità è infatti ai suoi occhi uno strumento di accesso alla verità più sicuro di ogni altro, al punto che, nel metodo, la preferisce alla perfezione delle ricerche<sup>13</sup>.

Sembra che tale metodo costituisca soprattutto una *disciplina*. E tale sarà fondamentalmente la metodica d'azione che lo stesso Mounier proporrà in seguito, nella «tecnica dei mezzi spirituali» propria della «rivoluzione personalista e comunitaria». Anche per il fondatore di “Esprit” non si diventa rivoluzionari senza «un raddrizzamento morale», una «volontà di pulizia», un'opera di purificazione che riguarda innanzitutto se stessi. Mounier ama citare la nota espressione di Péguy: «La rivoluzione sarà morale o non sarà».

Il sottoporsi a tale disciplina rende credibile la denuncia dei mali del proprio tempo. Tra questi mali, Péguy aveva stigmatizzato soprattutto l'intellettualismo. Egli non aveva negato le ragioni dell'intelligenza, ma si era battuto, contribuendo al rinnovamento arrecato da Bergson, per i diritti di un “intelligenza flessibile” – *souple* – contro quelli di una “intelligenza rigida”<sup>14</sup>, che non può seguire fedelmente il reale nelle sue innumerevoli articolazioni.

Péguy avversava il pensiero *tout fait*, che si irrigidisce in formule vuote e in sistemi lontani

<sup>13</sup> *Ivi*, 60.

<sup>14</sup> Vedi al riguardo il contributo di Mounier, dal titolo *Péguy, mediateur de Bergson*, al volume collettaneo *Henri Bergson, essais et témoignages réunis par A. Beguin et Thevenaz*, Neuchâtel, 1941, 319-328. Lo scritto è riportato nel *Bulletin des Amis d'Emmanuel Mounier*, n. 20, luglio 1963, 3-11 (qui, alle 4-5, la «ragione rigida» viene contrapposta alla «ragione flessibile», più fedele al reale).

<sup>10</sup> «...la politica era Jaurès...»: Maritain a Mounier, 2 febbraio 1930, *Conversazioni II*, in *Lettere e diari*, 74; «Bergson rappresentava lo spirito»: *Ivi*, 76.

<sup>11</sup> *Id.*, *Il pensiero di Charles Péguy*, 49.

<sup>12</sup> *Ivi*, 46.



PROSPETTIVA  
PERSONA  
91 (2015/1), 39-44

dalla vita, ed è il peggiore complice della pigrizia mentale. Se la tendenza al “bell’è fatto” è la continua tentazione del pensiero, di converso un pensiero vivo è sempre *se faisant*. Il pensiero *tout fait* è proprio di coloro che Péguy denomina “intellettuali”, i quali fanno della cultura un mestiere («spiriti invecchiati anzitempo, che detestano i loro allievi, e la gioventù, perché

dicotomia istituita da Péguy tra memoria e storia è posta opportunamente in rilievo da Mounier:

Un po’ di vita quotidiana è sufficiente a svegliare un’inquietudine senza riposo: il domani sconvolge ciò che è stato il giorno prima e ci chiede un cuore disponibile. Lasciarsi così attraversare in piena corrente dagli avvenimenti, è, nel linguaggio semi-bergsoniano di Péguy, vivere secondo la *memoria* che è una specie di presenza immediata in noi del nostro passato, e, per suo tramite, di tutto ciò che al passaggio abbiamo raccolto di umanità. Ritirarsi sulla riva è acconsentire, anziché all’esperienza del mondo, ad una visione schematica, esteriore e ingannevole di cui Péguy, indubbiamente per un rancore diretto, va a cogliere il tipo e il nome nella *storia*<sup>16</sup>.

Oltre che sull’opposizione tra *memoria* e *storia*, nel saggio Mounier si sofferma sulla dialettica tra *pubblico* e *privato* in Péguy. Il privato è sovrapponibile alla dimensione dell’universo personale che altrove Mounier denomina *mondo interiore*, *interiorità* o *intimità*. Egli pone in luce che per Péguy il privato è dato dalle

geologie in cui si annodano i destini, in cui gli individui si ritrovano, comunicano le loro sofferenze, i loro meriti e le loro memorie; sono le vite oscure della gente modesta, le vite ancora meno esposte dei bambini, nostri modelli; è anche l’intenzione che si lascia capire, la ricerca che sa attendere, tutto un atteggiamento d’intimità discreta di fronte al mondo. Quell’incanto che nasce dal silenzio dovunque l’umiltà accetta il silenzio<sup>17</sup>.

Il pubblico, di converso, è l’ambito dell’impersonale e, al lettore odierno, richiama alla memoria il mondo del *man* di Heidegger:

Pubblicazione, pubblicità: tutto si irrigidisce, mente o si altera. L’avvenimento diventa storia e vi perde il suo colore, il popolo si fa pubblico e vi perde la sua anima: «Una tale, la donna tal dei tali, nata tal dei tali, della parrocchia di Domrémy» è



è candida»<sup>15</sup>). Negli strali polemici che pure Mounier indirizza al mondo accademico si colgono gli echi del sarcasmo proprio del Maestro.

Per entrambi gli autori, la vita accademica offre ad alcuni intellettuali un riparo dalle inquietudini del quotidiano. Essi non vivono secondo la *memoria*, ma nella dimensione della *storia*. La

<sup>15</sup> E. Mounier, *Il pensiero di Charles Péguy*, 102.

<sup>16</sup> *Ivi*, 103.

<sup>17</sup> *Ivi*, 110.

ormai solo un documento. Il pensiero si vende agli sguardi, il genio si compromette con la gloria. Il pubblico è un mondo di camerati, il privato un mondo di amici: là troviamo delle classi arbitrarie, dei ruoli, dell'esibizionismo romantico; qui degli uomini nudi sotto il proprio sguardo e tra loro dei legami spontaneamente accettati. La città armoniosa è una città d'intimità. Qui le virtù pubbliche sono una fioritura delle virtù private... È una delle più grandi leggi dell'avvenimento: tutto ciò che è pubblico è infecondo e non può conservarsi, crescere, rinnovarsi che per una trasfusione di risorse del privato<sup>18</sup>.

Anche per Mounier il privato costituisce la fonte di energie che vengono dispiegate dalla *persona* nell'impegno pubblico. Nelle sue analisi, egli contrappone un *privato* autentico che è rete di amicizie, raccoglimento in vista dell'azione, intimità di affetti, riscoperta delle fonti della propria vocazione, alla visione che del privato ha il borghese. Questi considera il *suo* privato come proprietà gelosa ed esclusiva, ambito che va protetto da qualsivoglia contaminazione esterna.

Di capitale importanza è l'opposizione che Péguy istituisce tra *mistica* e *politica*. Per chiarire che cos'è la mistica per l'autore, Mounier ricorre a immagini tratte dal mondo dell'infanzia:

[Péguy] Sentiva, sotto questa parola, qualcosa come ciò che sgorga dall'anima e dai gesti di un bambino, una libertà giovane e gaia, intelligente e serena, una libertà che è un gioco e uno svago e nello stesso tempo la più alta preghiera... Una mistica... è una luce che eccita il fervore, ma allontana la confusione. È un centro di raccolta delle forze vive di un'anima, e in tal modo esclude la dissoluzione dell'attività in una vana ricerca della gratuità pura<sup>19</sup>.

Per entrambi gli autori, la mistica è una costellazione di valori che ispirano l'azione au-

tentica. Ben diversa dalla mistica è, per Péguy, la *politica*, ovvero il tatticismo finalizzato alla conquista e alla conservazione del potere. Nel linguaggio bergsoniano, se la mistica, di natura spirituale, è *slancio ascendivo*, la politica è il prodotto della degradazione di esso, il momento della *caduta entropica*, così come la materia è l'esito della degradazione dell'*élan vital*. Nella prospettiva assunta in seguito da Mounier, la mistica è forza propulsiva per l'impegno della *persona*. La politica, pur in una visione meno pessimistica che in Péguy, è per lui un campo di scontro i cui protagonisti sono mossi non solo da *valori*, ma anche e soprattutto da *bisogni, istinti e interessi*: qui l'*individuo* contende lo spazio alla *persona*.

In *Notre jeunesse* Péguy aveva scritto che mentre «mistica repubblicana era quando si moriva per la Repubblica, politica repubblicana è ora che ci si vive sopra». Il dissidio tra le due è tale, che per lui la politica è nemica di ogni mistica, soprattutto della propria. Spetta a colui che difende i valori spirituali vegliare e lottare affinché la mistica non venga sopraffatta dalla politica che essa ha generato. A tale fine, è necessario che egli resista innanzitutto alle forze interiori che intendono asservirlo alla logica imperante nel mondo, soprattutto in quello moderno. Si tratta della logica dell'abitudine, dell'invecchiamento. Essa permea segnatamente il regno del *denaro*, che per Péguy è il «temporale allo stato puro», ciò che vi è di più estraneo alla vita spirituale.

Nella vita moderna, come mai prima, tutte le potenze spirituali e materiali sono asservite al denaro. L'uomo che è integrato nel mondo del denaro tende a quantificare e a negoziare tutto, persino i valori. Opportunamente, Mounier cita il passo ove Péguy afferma: «Tutto l'avvilimento del mondo moderno, cioè tutta la svendita del mondo moderno ha considerato negoziabili valori che il mondo antico e il mondo cristiano consideravano non negoziabili»<sup>20</sup>. Si tratta di una riflessione che al

<sup>18</sup> *Ivi*, 110-111.

<sup>19</sup> *Ivi*, 120.

<sup>20</sup> Ch. Péguy *Note conjointe sur Mr. Descartes et la philosophie chrétienne*, 269, riportato in *Il pensiero di Charles*



nostro tempo assume la massima importanza, se si pensa al dibattito intorno ai valori che per il cristiano sono «non negoziabili». Va aggiunto, al riguardo, che oggi non è tanto il denaro quanto la tecnica ad offrire la possibilità di “negoziare” tali valori. Ad esempio, la sacralità della vita può essere minacciata dalla invasività delle tecniche di cui dispone la medicina.

Nell'uomo moderno, l'intellettualismo ha inaridito le fecondità del pensiero, il denaro ha disseccato quelle del cuore. Per Péguy, ciò si riscontra soprattutto sul finire del diciannovesimo secolo. Anche in Mounier si riscontra la condanna del regno del denaro – della *plutocrazia* avversata da Proudhon – e del capitalismo. Tuttavia, realisticamente, Mounier si avvede che è impossibile il ritorno allo stile di vita proprio di quella Francia contadina che Péguy rimpiangeva.

Va precisato che la denuncia dell'abitudine, della degradazione del mondo sino al «temporale allo stato puro» costituito dal denaro costituisce la *pars destruens* della “metafisica” di Péguy, ma non ne è l'ultima parola. Essa è come il preludio di una proposta di speranza, anzi, della Speranza che ha il suo fondamento nell'evento Cristo. Ogni uomo, rendendosi disponibile a questo evento, può partecipare alla salvezza che esso arreca. Lo spirito incarnato che è l'uomo si affranca, proprio nella speranza cristiana, dalla degradazione e dall'invecchiamento che, all'interno del mondo biologico, sfociano ineludibilmente nella morte. Il saggio mounieriano su Péguy si conclude con un elogio della speranza. Essa è una virtù “bambina”, e in quanto tale è presentata nei versi del poeta: Questa piccola speranza che ha l'aria di non essere nulla. / Questa bambina speranza. Immortale<sup>21</sup>. Tuttavia, una virtù così piccola è capace di sottrarre l'uomo al dominio dell'abitudine che sclerotizza il suo cuore, che lo degrada e lo invecchia. Per Péguy, essa è la

*Péguy*, 144.

<sup>21</sup> Ch. Péguy, *Porche du mystère de la deuxième vertu*, V, 333, riportato in E. Mounier, *Il pensiero di Charles Péguy*, 183.

“contro-abitudine” e la “contro-morte”. Senza di lei le altre due virtù teologali, la fede e la carità, potrebbero essere irretite dall'abitudine che predomina nel mondo moderno. La speranza ricrea ciò che l'abitudine degrada, è agente di una continua rinascita, di una creazione rinnovata.

Péguy si è battuto per l'affermazione dei valori spirituali, animato dalla convinzione che essi sono incarnati. La Vergine Maria, ovvero la più elevata tra le creature, arreca la pienezza delle prerogative dello spirito nella realtà carnale («Una sola e nessun'altra insieme carnale e pura»<sup>22</sup>).

Mounier difende Péguy dalle allusioni critiche rivoltegli da Julien Benda ne *La trahison des clercs*<sup>23</sup>. Secondo Benda, colui che adotta la prospettiva propria di Péguy, afferma il primato dell'eroismo sull'intelligenza, dei valori d'azione sui valori di conoscenza e l'inesistenza dello spirituale al di fuori del temporale. Per Mounier, gli strali critici di Benda sono incomprensibili. In realtà, le affermazioni di Péguy sono coerenti con la concezione dello spirituale che gli è propria.

Il saggio di Mounier rende testimonianza di un Péguy cristiano ancora più che bergsoniano<sup>24</sup>. E, ai nostri giorni, possiamo aggiungere che lo stesso Péguy preannuncia, se non i temi, almeno lo spirito dei fautori della svolta antropologica nella teologia cristiana del Novecento.

<sup>22</sup> *Ivi*, V, 317, 327, riportato in E. Mounier, *Il pensiero di Charles Péguy*, 179.

<sup>23</sup> J. Benda, *La trahison des clercs*, Paris 1927. Segnalo una recente edizione italiana: *Il tradimento dei chierici. Il ruolo dell'intellettuale nella società contemporanea*, Torino 2012.

<sup>24</sup> Va precisato che alcuni studiosi hanno ravvisato nella conversione di Péguy al cristianesimo un evento di natura eminentemente estetica. Per Mounier, invece, non solo Péguy è autenticamente cristiano, ma riesce ad evidenziare la radice cristiana del bergsonismo. Vedi *Péguy, mediatore di Bergson*, in *Henri Bergson*, 314-315.

«Non si era mai parlato così cristiano»

## H.U. Von Balthasar: lo “stile laicale” di Péguy

Giuseppe Fidelibus

### Premessa introduttiva

**R**ECENSENDO la notevole mole dell'intera sua opera, nel 1987 – un anno prima della sua morte – Von Balthasar ci offre retrospettivamente il quadro teoretico ed il contesto filogenetico nei quali s'inserisce la sua rilettura di Ch. Péguy, presente nel terzo volume (dei 7 di cui si compone) di *Gloria* ed eloquentemente intitolato: *Stili laicali*. L'esperienza della laicità dello scrittore francese viene richiamata tra quelle di nomi rilevanti della storia della teologia cristiana e con motivazioni non estemporanee rispetto alle questioni teologiche più rilevanti:

Se già una proprietà trascendentale dell'essere non può essere definita in senso categoriale-concettuale, tanto meno lo sarà il *proprium* del Dio vivente: la forma e il contenuto delle grandi teologie testimoniano in forme sempre nuove l'unico miracolo, ma non riusciranno, anche tutte insieme, ad elaborare mai un sistema capace di abbracciare dall'alto ogni cosa [...] Ireneo, Agostino, Dionigi, Anselmo e Bonaventura sono le stelle ben note di prima grandezza che hanno plasmato la teologia cristiana [...] ma nella neoscolastica dei chierici [...] è scomparso questo raggio immediato, sono entrati allora in campo i laici e gli spirituali: Dante, Giovanni della Croce, Pascal [...] Hamann e Solov'ëv, Hopkins [...] e Ignazio, Péguy la coscienza della Chiesa attuale in dialogo con il mondo<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> H.U. Von Balthasar, *Mein Werk Durchblicke Epilog*, Einsiedeln 1987; tr. it. a cura di G. Sommavilla, *La mia opera ed epilogo*, Milano 1994 da cui cito, 65. Questo pronunciamento così favorevolmente significativo del teologo svizzero sull'opera di Péguy si fa ancor più cordialmente familiare ed esplicito allorquando, rivisitando i libri da lui tradotti e pubblicati per conto della sua casa editrice, os-

Così Von Balthasar situa l'apporto dei “laici” al punto di convergenza di tre nodi problematici nei quali sono chiamate in causa sia la teologia che la filosofia: l'impossibilità teoretica di sovrastare per via speculativa la vita trascendentale dell'essere (ovvero quella precipua di Dio) in uno sforzo di ricomprensione sistematica, la crisi della teologia nella decadenza della sua forma storica “neoscolastica”, il riproporsi dell'annosa tensione relativa al dialogo della Chiesa con il mondo. Sul limitare di quest'ultimo nodo egli indica nel “laico” Péguy un significativo luogo di coscienza. Il nostro modesto contributo intende riandare, in ricercata sintesi, ai fattori portanti di questo riconoscimento esposti dal teologo svizzero nei sei paragrafi dedicati a Péguy all'interno della sua estetica teologica (*Gloria*). Ammettiamo subito che non è suo intento elaborare una “teologia della laicità” servendosi – ad uso e consumo, come pretesto funzionale – dell'esperienza del laico scrittore francese, bensì quello di fare i conti con lo “stile laicale” di questi per una rimessa in discussione delle vie della teologia, in particolare di quelle legate all'estetica teologica in fase di stesura: un intento, dunque, né ideologico né apologetico, bensì genuinamente filosofico (laicamente razionale, si direbbe) pur nella sua collocazione teologica, sull'opera di Ch. Péguy<sup>2</sup>.

serva che «se io ora interrogo tra questi ultimi ve ne sono molti che per me sono più cari e più importanti dei miei stessi libri. Sono opere di miei amici, come Henri de Lubac e Louis Bouyer, di grandi poeti, come Claudel, Péguy, Bernanos...» (*Ivi*, 84).

<sup>2</sup> «La nostra opinione – spiega apertamente nel terzo volume di *Gloria*, vol. 3, *Stili laicali* – non è che Péguy qui debba essere innalzato a comparire come uno dei più grandi poeti o perfino teologi cristiani. Si vuole solo raccogliere da



## Il contesto

PROSPETTIVA  
PERSONA  
91 (2015/1), 45-56

Con onestà intellettuale Von Balthasar fa risaltare le dimensioni dello stile laicale di Péguy dall'interno dell'esperienza e del difficile e complesso vissuto nel quale viene a costituirsi il suo “profilo di fondo” (§ 1). L'impegno per l'ideale socialista (1900-1905), la sospensione per rimeditare questa sua azione immediata sul proprio tempo (1905-1909), il lavoro costruttivo, col suo approdo al cattolicesimo, fino al tragico epilogo in guerra (1909-1914): attraverso questi 15 anni di vita il “gerente” dei *Cahiers* vedrà mutare il suo profilo umano di fondo. Questi costituiranno la sua opera maggiore – con le rinunce, i sacrifici e le discontinuità che avrà comportato – quella che ne impasterà l'esperienza fino a confondersi con la personalità stessa con la quale ci verrà consegnato:

L'influenza di Péguy – scrive Von Balthasar – raggiunge pagani ebrei e cristiani [...] Egli è indivisibile, e sta dentro e fuori la chiesa [...] Semplicità biblica e castità speculativa forniscono a Péguy un'incorruttibile chiarezza di sguardo per il mondo come esso realmente è, *grandeur et misère* [...] Poiché Péguy affonda in una zona che sta al di sotto di tutte le antinomie superficiali, egli resta per tutti quelli che non sono in grado di seguirlo fin laggiù, uno spirito estremamente contraddittorio oppure il conciliatore di qualsiasi inconciliabilità. Comunista e tradizionalista, internazionalista e na-

lui elementi di una estetica teologica che potrebbero essere difficili da trovare altrove in analogia ricchezza e altrettanto chiara connessione» (H.U. Von Balthasar, *Herrlichkeit* vol. 3 – *Fächer der stile: Laikale stile*, Einsiedeln 1962; tr. it. a cura di G. Sommovilla, *Gloria* vol. 3, *Stili laicali*, Milano 1976 – © 1971 – da cui, d'ora in poi, citeremo, 469); nel volume lo studio su Péguy occupa le pagg. 373-476. In assenza di un'edizione critica delle opere di Ch. Péguy in italiano, per le citazioni dei testi in italiano ci limiteremo a riportarle direttamente dalle pagine dello scritto di H.U. Von Balthasar segnalandole col corsivo o, altrimenti e diversamente, dalle traduzioni in italiano (edizioni sparse) esistenti e di cui abbiamo potuto disporre. Tra queste terremo in considerazione preminente le versioni presenti nella recente biografia di Péguy: Pigi Colognesi, *La fede che preferisco è la speranza. Vita di Charles Péguy*, Milano 2012.

zionalista, estremo di sinistra ed estremo di destra, uno che sente con la chiesa e un anticlericale, un mistico e un giornalista arrabbiato, e via dicendo. Ma – chiosa Balthasar – per chi può vedere il suo profilo di fondo, tutte le sue linee apparentemente in urto tra loro si ordinano come tanti raggi che puntano a un centro. Partendo da questo centro egli risolve tutte le opposizioni. Partendo da lì egli si può permettere un humor che inumidisce ogni cosa [...] una specie di superiore astuzia e bonarietà contadina, mediante la quale egli si distacca da tutta l'intelligenza clericale-anticlericale che gli sta attorno come l'unico che è rimasto ben piantato nella sua terra, come un incarnato perpetuo<sup>3</sup>.

La laicità di Péguy è innanzitutto una laicità di pensiero, uno “stile” determinato originariamente e teoricamente da un assetto per così dire “posturale” della ragione, non riconducibile cioè ad assunti o forme in cui la ragione possa “clericizzarsi” in via preventiva. La felice espressione di Balthasar “castità speculativa” indica una tale irriducibilità normativa a motivo della quale sono destituite come “apparenze” le forme oppositive di contenuto come anche quelle relativistiche quanto al valore. In essa risiede, piuttosto, l'origine di ogni possibilità di rapporto come anche la sede di ogni legittimazione, riconoscimento, deliberazione. Quell’“incorruttibile chiarezza di sguardo per il mondo”, di cui il profilo di fondo di Péguy porta la peculiarità, sta, per Balthasar, come statuto di non-obiezione a identità e/o differenze nel mondo: non si pone come neutralizzazione di esse (castità=neutralità) ma come terreno pertinente al loro legittimo insorgere nella loro propria realtà. La “bonarietà contadina” di Péguy è tutt'altro che un'immunizzante ritirata della ragione dal rischio del mondo bensì la descrizione della sua apertura originaria all'essere fino al rischio della sua “feribilità” teoretica, etica ed estetica. Della “laicità” di questa “castità speculativa” come assetto originario del pensiero Péguy ci offre una suggestiva descrizione in

<sup>3</sup> H.U. Von Balthasar, *Stili laicali*, 378-379.

*L'Argent* (1913), riandando al popolo di operai che si recano al lavoro cantando:

Si alzavano al mattino, e a che ora, e cantavano all'idea che andavano a lavorare. Alle undici cantavano preparandosi da mangiare [...] Lavorare era la loro gioia stessa e la radice profonda del loro essere. E la ragione del loro essere (*et la raison de leur être*). C'era un onore incredibile del lavoro...<sup>4</sup>.

Questo “onore”, questa “radice profonda” stanno, per Von Balthasar, al fondo del profilo laico dell'uomo-Péguy: il Péguy dell'*Affaire Dreyfus* come quello allievo di Bergson, il Péguy figlio dell'impagiatrice di sedie come quello critico di Renan e degli intellettuali della Sorbona, il Péguy gerente dei *Cahiers* come quello dei mai sopiti drammi familiari, il Péguy socialista non meno di quello “dentro e fuori la chiesa”, pellegrino a Chartres prima dell'estremo sacrificio della vita in guerra. Nessuna “periferia” vi suona come eccezione a quella centrale apertura di fondo, nessuna differenza come obiezione all'identità: proprio questa “castità speculativa” – si è portati a ritenere con Balthasar – fa di Péguy un “uomo di mondo”, la cui identità laica sussiste e consiste solo in ragione dell'esperienza che evidentemente la connota; lui “l'incarnato perpetuo”. Il clericalizzarsi di questo atteggiamento originario “mistico” è visto da Von Balthasar come scaturigine di quello che già il Péguy socialista stigmatizza come decadimento nel “politico”. Egli fa risaltare la connotazione flessibile e performativa del primo a confronto di quella rigida, schematica e “clericale” del secondo nella notoria critica dello scrittore francese al mondo moderno:

L'intero mondo moderno è tutto una campagna contro l'avventura e l'insicurezza, come mondo del denaro esso è il mondo dell'assicurazione sulla vita... *Esso è un'immensa casa asilo per vecchi. Un*

*istituto di pensionati. Nell'economia, nella politica, nel diritto come nell'etica, nella psicologia, nella metafisica, se non abbiamo occhi migliori, finiremo per percepire solo una cosa: quanto questo terribile bisogno di pace è sempre un principio di schiavizzazione. La libertà deve sempre pagare il suo costo [...] La gloriosa inseguita del presente viene sacrificata alla securitas dell'istante che viene subito dopo*<sup>5</sup>.

Nella ricognizione balthasariana dell'esperienza di Péguy ci permettiamo di indicare ora tre dimensioni in cui si flette quella originaria “castità speculativa” e di cui si connota il suo “stile laicale”.

### Le tre dimensioni

#### A) *Approfondimento*

Lo stesso approdo cristiano viene iscritto, coi termini di Péguy, nell'orizzonte laicale di questo medesimo stile non-moderno, non-clericale: non una “evoluzione” bensì

*un approfondimento...Mediante un approfondimento costante del nostro cuore lungo la stessa via e non, in nessun modo, per una evoluzione, abbiamo ritrovato la via del cristianesimo. Non l'abbiamo trovata come in un ritorno. L'abbiamo trovata in fondo alla strada*<sup>6</sup>.

Oltre ad un pensiero caratterizzato dal suo originario assetto performativo-posturale lo stile laicale di Péguy evidenzia, nella rilettura di Von Balthasar, una connotazione itinerante della sua “castità speculativa”: essa risiede in un mai sopito e non autoreferenziale movimento di “approfondimento” del rapporto col mondo, con gli uomini, con la vita tutta; esso è esigenza coesenziale alla vita del pensiero anziché ad essa sovrapposto. Péguy stesso lo definisce “appetito metafisico” (“cuore” nell'omonima Ballata del 1911). Lo

<sup>4</sup> Ch. Péguy, *L'Argent*, in: *Oeuvres en prose complètes*, vol. III, Paris 1992, 790 (traduzione nostra in italiano).

<sup>5</sup> H.U. Von Balthasar, *Stili laicali*, 442-443.

<sup>6</sup> *Ivi*, 377-378.



PROSPETTIVA  
PERSONA  
91 (2015/1), 45-56



Charles e Charlotte Péguy  
© Centre Péguy Orléans

stesso ideale della *Cité harmonieuse* che catalizza l’impegno del Péguy socialista ne reca l’impronta. Risiede qui, per Balthasar, quel punto di partenza che tiene insieme opere di Péguy quali la *Cité harmonieuse* ed entrambe quelle sulla figura di Giovanna d’Arco e che

costituisce il

nodo dialettico la cui soluzione viene perseguita attraverso tutte le opere. Perché mai – si chiede il teologo svizzero – Péguy non cristiano per un certo tempo, ha dovuto inscrivere senza mai



potersene staccare nella sua visione del mondo la problematica cristiana dell'inferno? Perché, egli risponde, la questione che il cristianesimo ha innalzata non può più essere messa a tacere anche quando la risposta resta inaccettabile<sup>7</sup>.

Se il dogma di un inferno eterno gli appare "intollerabile" ciò non toglie tuttavia che la natura del problema cui pretende di rispondere permanga alla radice di ogni "laica" disposizione della ragione; esso segna, di fatto, l'estremo limite dell'apertura itinerante e performativa della ragione sull'essere, l'espressione più accesa dell'"appetito metafisico" del Péguy rivoluzionario. La dannazione eterna di uno solo può segnare la condanna di tutti all'infelicità! Qui la bellezza (estetica) della "città armoniosa" o si vede costretta ad ignorare il brutto oppure si dispone a mutare riferimento normativo, venendo incorporata sotto il segno cristiano della *civitas Dei*: quella che Von Balthasar chiama la "metamorfosi dell'inferno" in Péguy indica il fenomeno dell'incorporamento della prima nell'ordine della seconda. Ciò imprimerà un'ulteriore dimensione allo stile laicale dello scrittore francese e, con ciò, l'individuazione di suoi nuovi e fecondi apporti sul terreno dell'estetica teologica di Balthasar:

*non mediante l'orrore del brutto, ma mediante l'attrattiva del bello dobbiamo imparare la bellezza. Il bello deve ignorare il brutto come il Dio aristotelico ignorava il mondo imperfetto.* Una proposizione così formulata dovrà essere superata da Péguy, al posto dell'ignorare subentrerà un assumere interiore<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> *Ivi*, 412.

<sup>8</sup> *Ivi*, 408-409. È su questa soglia-limite che si decide la deriva nihilistica della ragione pagana nel mondo moderno oppure – sulla testimonianza di Ch. Péguy – l'avvenimento del suo essere incorporata nel cristiano movimento di questa "assunzione interiore"; sta qui, a nostro sommesso avviso, il senso del dire di H. De Lubac: «Péguy ci salverà da Nietzsche» (*Le drame de l'humanisme athée*, saggi vari pubblicati negli anni '40 in francese e poi tradotti in italiano per un unico saggio che ora compare come II volume nell'*Opera omnia* di H. De Lubac – tr. it. a cura di Tombolini-Bram-

I 4 anni di sofferta sospensione del suo impegno rivoluzionario (1905-1909) varranno a Péguy la sua personale consegna a questo movimento di "assunzione interiore" e la continuazione del suo laico percorso di approfondimento, trovandosi cristiano-cattolico. Tale moto di "assunzione interiore" viene percepito come culmine e proseguimento dell'esperienza di quell'approfondimento e non come quietistica mistificazione religiosa del reale. Il vedersi ostracizzato ad opera dei vecchi compagni rivoluzionari come dalla classe intellettuale dei cattolici della Sorbona segnerà fino alla fine l'esperienza di quell'approfondimento e di quella "assunzione interiore" (v. inferno moderno): il laico Péguy, ancora riconoscibile nei tratti dell'"incarnato perpetuo". Il suo stile laicale è recepito da Balthasar nei termini di originaria apertura della ragione (castità speculativa) impegnata con le dimensioni del mondo. In questa prospettiva essa si ritrova legittimamente sul terreno dell'estetica teologica balthasariana.

#### B) *Radicalamento*

Von Balthasar, abordando l'ultima parte della vicenda umana di Péguy – quello dei *My-stères* e della *Note conjointe* – si diffonde a lungo su questa dimensione del suo stile laicale:

Ci resta da descrivere il radicamento dell'esistenza cristiana nel mondo e nell'umanità [...] Il movimento dell'esistenza cristiana è quello della venuta di Dio all'uomo. La vita pubblica e la passione sono di questa venuta la intensità massima: la massima dedizione di Gesù, il riversarsi massimo del sangue umano-divino dentro tutto il mondo. *Tutto è nell'incorporazione, nell'incarcerazione, nell'incarnazione. Tutto è nell'inserzione e l'inserzione è estremamente rara [...]* Gesù è vissuto trent'anni in una famiglia; ma anche i suoi ultimi tre anni sono radicamento dentro il mondo, *movimento infinito verso il mondo*<sup>9</sup>.

billa-Cavalli, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Milano 1992, da cui citiamo, 79).

<sup>9</sup> H.U. Von Balthasar, *Stili laicali*, 431-433, *passim*.

PROSPETTIVA  
 PERSONA  
 91 (2015/1), 45-56



Tra la questione dell'esilio terreno (v. il cristiano nel mondo moderno) e quella dell'esilio eterno (inferno-dannazione) s'introduce quello che in *Véronique* e in *Notre jeunesse* (1909-1910) si esprime come “un inno al cristianesimo come avvenimento e non come sistema”<sup>10</sup>. Radicamento sta per “movimento infinito verso il mondo” ad opera di Dio stesso, in carne e sangue: Balthasar si avvede del fatto che lo stile laicale di Péguy s'origina interamente da questo “radicamento” del divino nell'umano, dello spirituale nel carnale, del regolare nel secolare. Egli mostra come l'esperienza della “laicità” stessa di Dio in Cristo – esperibile dall'uomo nelle pieghe del tempo avendo egli stesso strappato il velo del suo *ieròn* – costituisca la fibra stessa della laicità dell'uomo Péguy. Dalle pagine del catechismo alla pallottola in fronte a Villeroy tutta la sua vita reca i segni di questo “radicamento” dell'esistenza cristiana nel mondo: l'“appetito metafisico” dell'infocato rivoluzionario incrocia, per via di approfondimento (sorpreso in ciò in pieno ricovero ospedaliero), l'appello di questo radicamento (quel “...non ti ho ancora detto tutto: ho ritrovato la fede” – confidato all'amico Lotte, nel settembre 1908). L'anima “carnale-pagana” di Péguy viene vista da Balthasar non solo in dialogo con la storia (*Clio*) ma salire e scendere “la strada” di questo radicamento cristiano che curva nelle sue origini naturali, nell'elevazione cristiana, nell'insidia del mondo moderno e nella situazione esposta del cristiano oggi. Tre sono le prospettive sotto le quali Péguy la ripercorre come una luce su tutta la sua vita: il radicamento cristiano negli ordini di natura (antichità classica, storia di Israele: «Nulla dei fondamenti dell'essere umano deve restare inosservato, precisamente nelle sue strutture si è rivelato il Dio cristiano»<sup>11</sup>), quello nel terreno del tempo e della storia (nella miseria di *Clio*/storia, dell'idea moderna di progresso, dentro la vita come *mort-misère-risque*) e il radicamento sul terreno delle origini (con-

tatto esperienziale dell'uomo temporale con le sorgenti intatte della salvezza).

*Anche Gesù è il frutto d'un grembo materno [...] in Gesù il movimento cosmico verso il nulla e la morte è trattenuto, fermato e invertito di direzione: tutto comincia di qui a risalire, verso l'origine, che in Gesù è apparsa in mezzo alla storia*<sup>12</sup>.

Evidentemente l'assetto posturale della castità speculativa di Péguy trova qui il suo “asse” (*axe*, Péguy riferisce questa parola proprio a Cristo): esso investe, invertendolo carnalmente non meno che spiritualmente, il moto dell'intero tempo storico e cosmico come anche quello della vita di ogni uomo in modo tale che “tutte le sue linee apparentemente in urto tra loro si ordinano come tanti raggi che puntano a un centro”. Contro ogni forma di gnosi Péguy difende la sua esperienza di questo “radicamento” assiale in termini nettamente umani, laici appunto:

Gesù è Dio – commenta Balthasar – e perciò infinito. Ma è un uomo e come tale finito. Péguy si difende contro una cristologia (sc. gnostica) che fa di Gesù un'astratta, inintuibile e perciò inumana somma di sommi, di valori supremi. Se egli fosse una somma di tutte le virtù, *noi non avremmo avuto bisogno dei vangeli. Non avremmo avuto bisogno di una storia. Ma in tal modo Gesù si allinea in mezzo agli uomini [...] non è tutti. Non assorbe in sé tutto il mondo. Lascia agli altri il resto*<sup>13</sup>.

Lo stile laicale di Péguy è, dunque, riflesso vivente dell'esperito radicamento assiale (carnale-spirituale-temporale) in lui della “laicità” di questo Dio, uomo vivente tra uomini. La castità speculativa che ne qualifica la laicità di

<sup>12</sup> *Ivi*, 448-449.

<sup>13</sup> *Ivi*, 472. In realtà Von Balthasar raccoglie da Péguy – e in prospettiva anti-gnostica – i termini storici che questo radicamento ha esigito, come, ad esempio ed in primis, la mediazione storica di Israele: «dove questa mediazione manca Gesù non cresce più ascendendo dalla matrice della sua razza, ma discende gnosticamente come cadendo dal cielo» (*Ivi*, 406).

<sup>10</sup> P. Colognesi, *La fede che preferisco è la speranza. Vita di Charles Péguy*, 212.

<sup>11</sup> H.U. Von Balthasar, *Stili laicali*, 434-435.

pensiero trova il suo baricentro al di fuori del dominio dello speculativo, né vi si lascia ricomprendere; per effetto di quel radicamento esso si situa nelle periferie storico-esistenziali del vivere quotidiano; si connota perciò di fatti (*misteri*), facce, incontri:

In tal modo – ne conclude Von Balthasar già a proposito della mediazione profetica di Israele – si è raggiunto il punto dove per Péguy l’“etico” e l’“estetico” si identificano<sup>14</sup>.

Questa identificazione anziché giustapporsi al teoretico ne costituisce il salutare avamposto, una sua pertinente risorsa. Per attestare questo risvolto teoretico che l’inversione di direzione del movimento cosmico e storico-esistenziale comporta nella vita del gerente dei *Cahiers Ch. Péguy*, Von Balthasar cita un lungo passo dal *Victor-Marie, Comte Hugo* (1910) scritto da Péguy per tentare di “recuperare” dopo la rottura con l’amico ebreo D. Halévy, rottura dovuta alla comparsa, inaccettata, del primo dei suoi *Mystères*:

*Ci sono sempre ancora due maniere di considerare l’homo factus est. I cristiani lo vedono comunemente come verificato da parte dell’eterno [...] Bisognerebbe rappresentarsi l’incarnazione come il fiore e il frutto temporale della terra, come una straordinaria riuscita della fecondità, come una superfruttificazione, però non antinaturale. Per considerare Dio dalla parte della sua creatura, derivante dalla parte della sua creatura, da una serie di creature, della serie delle generazioni di Davide che sfociano in Dio come a un frutto corporeo. Il paesano Matteo delinea la serie dei carnali generatori di Gesù, pochi uomini hanno forse un così gran numero di antenati criminali<sup>15</sup>.*

Se ne può concludere con Balthasar che nell’orizzonte e sotto l’azione di un tale radicamento Péguy abbia attinto, col suo stile, un apporto significativo ad una riformulazione della laicità: la sua castità speculativa, lungi dal

profilarsi come una pietistica strategia immunizzante da ogni rapporto col mondo, rappresenta invece la facoltà del suo approfondimento conoscitivo, una sua penetrazione etico-estetica fino alla radice ontologica. Lo stile laicale di Péguy viene così a identificarsi semplicemente col suo essere cristiano: l’uomo nel mondo come “l’incarnato perpetuo”; cristiano cioè laico. I guadagni per la ragione filosofica (anche quella odierna), seppure non esplicitamente voluti o cercati dallo scrittore francese, non sfuggono alla rilettura del teologo svizzero:

Chi oggi pensa ancora alla filosofia? [...] Questa gente – il riferimento è alla polemica di Péguy con la nuova classe intellettuale della Sorbona di allora! – che vede tramontare con segreta soddisfazione le grandi filosofie e religioni dell’umanità, sono i veri becchini dell’umanesimo [...] il tentativo di restare presso le energie dell’origine si chiama in genere filosofia perciò questa non è mai esteriore nei suoi risultati, solo interiormente imitabile nel suo sforzo, ogni *divisione del lavoro* sarebbe qui ridicola, perciò non è possibile in filosofia nessun progresso, ma solo la coniazione di tipi costanti<sup>16</sup>.

La discesa in campo del laico Péguy sul terreno dell’estetica teologica Balthasariana ottiene adesso le ragioni appropriate per identificare proprio nelle dimensioni del suo stile laicale la qualificazione che ne dà: “Péguy la coscienza della Chiesa attuale in dialogo con il mondo”. In lui il laico sta solo nella misura dell’esperienza del radicamento cristiano dentro la tessitura vivente del mondo (natura, tempo/storia, origini): la laicità stessa di Dio in Gesù Cristo (incarnazione).

### C) *Rappresentatività*

Il Péguy pellegrino a Chartres (1912) e quello autore del poema *Eva* (1913), definito da Balthasar

l’unico grande tentativo – dopo la *Civitas Dei* di Agostino – di acquisire dominio poetico sulle tre

<sup>14</sup> *Ivi*, 395.

<sup>15</sup> *Ivi*, 401-402.

<sup>16</sup> *Ivi*, 452-453.



PROSPETTIVA  
PERSONA  
91 (2015/1), 45-56

essenziali situazioni teologiche [...] dell'uomo reale: stadio originario nel tempo innocente, stadio peccaminoso nel tempo caduto [...] stadio della salvezza in Cristo e Maria<sup>17</sup>,

danno l'abbrivio per introdurre un'altra di-

no il modo in cui Péguy intende il radicamento cristiano [...] La perdita di questo radicamento per il “mondo moderno” si dimostra da sé [...] Contro l'umiltà del radicamento l'uomo moderno sradicato pone il concetto dello sviluppo [...] fondato sulla superficiale esponibilità moderna alla quantificazione della realtà<sup>18</sup>.



Cécile Quéré, madre di Charles  
© Centre Péguy Orléans

Alla luce di questo giudizio il teologo (che pronuncia, proprio qui, il suo notorio “non si era mai parlato così cristiano”) fa risaltare come lo stile laicale di Péguy non consista appena in una sua “forma ministeriale”, ovvero in un suo ruolo-funzione differenziato da quello “ecclesiastico-clericale”, bensì in una “esposizione” recettiva sulla realtà che travalichi gli ordini meccanico-quantitativi. Sradicamento dice qui tutt'altro che stile laicale: i termini secolarizzazione-scristianizzazione (cf. *Véronique*) segnalano un processo di clericalizzazione – piuttosto che di laicizzazione – dell'intelligenza e del suo “arsenale” scientifico, tutto in nome dello “sviluppo”, dove la funzione prevale sul portato personale ed esperienziale. Péguy ha qui la trovata del doppio segno di una tale clericalizzazione: la forma

mensione dello stile laicale di Péguy insieme ad uno dei maggiori approdi critici dell'opera di quest'ultimo nei riguardi del mondo moderno:

Eva e Maria nella loro realtà reciproca determina-

(prete) clericale anticlericale e quella clericale clericale; due curie, un solo clero. Invece:

Sulla croce è comparsa una “angoscia infinita” [...] *Il cristianesimo ha importato dappertutto l'infinito,*

<sup>17</sup> *Ivi*, 444.

<sup>18</sup> *Ivi*, 452.

*ha fatto salire i prezzi sul mercato dei valori. Voi cristiani, dice Clio, siete i più infelici degli uomini. Voi siete anche i più felici. Avete inifinitizzato tutto. Avete innalzato all'infinito il criterio dei valori*<sup>19</sup>.

Il radicamento cristiano realizza, con la morte in croce di colui che Péguy ama denominare laicamente “il figlio del carpentiere”, una tale assunzione interiore, qualitativa del mondo che Von Balthasar rileva come caratteristica anche dello stile laicale di Péguy in polemica con quello “turistico” dell’“escursionista” Zola e del poeta Dante:

Un concetto che con lievi variazioni si aggira come un fantasma per tutta l’opera di Péguy: il concetto di *turismo* [...] *In Ève – è Péguy stesso a parlarne – sta scritto tutto nella prima persona plurale [...] mai in questo pellegrinaggio l’autore si esibisce come storico, come un geografo del cielo e della terra, come un ispettore, diciamo: come un turista. In nessun momento il poeta è qui uno che fa una gita. Una grandiosa gita ma sempre una gita. In nessun momento egli si colloca da parte per osservare come vanno le cose. Perché le cose che vanno egli è. In nessun momento egli si mette all’orlo della strada per vedere passare i peccatori. Perché i peccatori sono lui. Questa schiera gigantesca: lui è là dentro [...] Tutta l’opera è in allineamento con l’uomo e occhi negli occhi con il giudizio universale*<sup>20</sup>.

“Essere le cose stesse che vanno”, in quanto vanno, sono. Si direbbe che lo stile laicale di Péguy non si lascia ridurre neppure ad una standardizzazione formalistica di ordine letterario: è il suo stesso modo di essere e di stare al mondo e nel mondo. Qui le dimensioni dell’approfondimento e del radicamento cristiano, propri di quello stile di Péguy, trovano per Von Balthasar uno sviluppo, sincronicamente etico-estetico con forti ricadute

<sup>19</sup> *Ivi*, 412.

<sup>20</sup> *Ivi*, 416-417, *passim*. Nella sua *Ballata del cuore che ha tanto battuto* (1910) lo scrittore di Orléans riprenderà questo suo “stile” inteso come disposizione del cuore ferito dalla gloria nascosta e sanguinante nel cuore squarciato di Cristo.

teoretiche: «Precisamente la rappresentanza cristiana presuppone il radicamento nella realtà nascosta»<sup>21</sup>. La centralità vitale di questa dimensione – rappresentanza – nell’esperienza dello scrittore francese è scoperta già nella descrizione che questi ci ha lasciato (nel *Mistero della carità in Giovanna d’Arco*) di S. Luigi:

È esistenza in quanto è rappresentativa [...] quale profondità di rappresentazione e di riproduzione ha raggiunto. Il termine-chiave “rappresentazione” congiunge qui tutti i significati: “rappresentarsi”, “rendersi presente”; ma è un rendersi presente dell’altro, del santo, il quale a sua volta rende presente e rappresenta il popolo, in modo profano e santo, e lo traduce in dato di fatto tangibile. In questo nodo di significati l’universo di Péguy si può vedere d’un lampo. Rappresentazione vuol dire rappresentare per. Per gli altri, per tutti. Significa perciò solidarietà, amore come servizio. E proprio perché questa è la determinazione fondamentale, è fundamentalmente delimitata. Su piano terrestre qui sta l’etico: l’impegno disinteressato; ma anche l’estetico, il geniale<sup>22</sup>.

È in questo contesto di significati che la laicità del “figlio del carpentiere” si pone come punto assiale di legittimazione nel correlare eterno e temporale, carnale e spirituale, regolare e secolare, grazia e natura; così al suo seguito anche le figure che laicamente ne recano la “rappresentanza” nel tempo e nella storia: l’eroe e il santo, il genio/bambino e il popolo, il pagano ed il cristiano (cf. l’attenzione rivolta da Péguy al *Polyeucte* di Corneille), l’antichità classica e quella biblica, il santo ed il peccatore, persino il supplicante ed il suo dio (cf. *Les supplicants parallèles* – 1905) fino al contesto vitale ultimo che è, per Péguy, la correlazione tra razza e comunione-dei-santi. L’intero sistema complementare della chiesa è da lui basata su questa “rappresentazione reciproca di rapporto”: essendo questa una relazione per la quale la figurazione rende presente il figurato,

<sup>21</sup> *Ivi*, 380.

<sup>22</sup> *Ivi*, 380-381.



lo rende presente essendo più di sé, oltre sé. Così, nella Chiesa

PROSPETTIVA  
 PERSONA  
 91 (2015/1), 45-56

il santo e il peccatore formano insieme il “sistema cristiano”. Senza dubbio però è il santo il “rappresentante di Gesù” e solo come tale il rappresentante del peccatore [...] la realtà cristiana ha in Gesù e, in seguito, nel santo la sua verità ed apertura, la si comprende solo in Gesù e, in seguito, nel santo, perciò si sprigiona soltanto di lì anche la sua gloria e la sua bellezza<sup>23</sup>.

A rigore la “laicità” del santo consiste in questa “rappresentanza” nel cui ordine è normativamente inseparabile dal peccatore e viceversa. Santità è laicità in forma compiuta che non esautora ma include il peccatore. Così nel tempo della storia si dispiega questo movimento di rappresentanza, si riempie di figure viventi in dialogo tra di loro; ecco individuata da Von Balthasar un'altra piega dello stile laicale di Péguy (questa volta il senso è anche quello della forma artistico-letteraria come riflesso di un vissuto):

Il dialogo è la forma fondamentale dell'arte di Péguy, tutto al contrario di Kierkegaard che monologa sempre come il singolo [...] Gesù con Eva, Ebrei con cristiani, Polyeucte con Severo, cristiani con pagani, santi parlano con santi: Gervaise e Giovanna. Alla fine parla solo Dio con tutti. Mai si dà in Péguy una verità che astragga dalle persone, ma solo delle verità che, riposando nel grembo dell'accordo trinitario, si sviluppano da scaturigini personali<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> *Ivi*, 462. Anche nella predilezione di Dio per i bambini morti per Gesù (nel *Mistero dei santi innocenti*) questa “rappresentanza” risulta decisiva: «i bambini che proteggono con il loro sangue la fuga del bambino Gesù “lo rappresentano per così dire” e arrivano ad essere martiri senza allontanarsi dalla sorgente della prima innocenza primordiale». La diversità rispetto al “laico” Dante è solare: «ai bambini innocenti Dante aveva destinato nella sua rosa paradisiaca la zona più bassa. Péguy assegna loro il rango più alto» (*ibidem*).

<sup>24</sup> *Ivi*, 468.

La dimensione laicale della rappresentanza è, per l'orleanese, intrinsecamente connotata in senso personale, esistenziale: la sua originaria “castità speculativa”, come stile laicale, non passa per le vie di un “sacerdozio” del concetto ma per quelle dell'accadere di incontri personali significativamente rappresentativi – ciascuno con una sua risonanza – della vita scaturita dall'ebreo Gesù (peccatori o santi, socialisti atei o cristiani ferventi: lavorando, com'egli dice, nelle “miserie del presente”). Péguy la delinea nella storia ancora come una strada “che sale dal basso verso l'incarnazione di Dio” ed al contempo la “rende-presente” (rappresenta) nel mondo mediante suoi testimoni/persona; Balthasar stesso ne trattiene l'attualità e la peculiarità nella recensione alla sua opera:

[...] Péguy; ancora un cristiano nella tensione fra vangelo e mondo, uno che per amore dei fratelli ha abbandonato la Chiesa e che per lo stesso amore dei fratelli è ritornato alla Chiesa [...]. In *Gloria* vol. 3 è stato possibile riconoscergli il compito di rappresentare in modo valido il cattolicesimo del XX secolo: egli ha pienamente riconosciuto il confronto serrato tra tragedia greca e martirio cristiano; ma la sfera del mondo in lui non è tanto la *physis* come in Claudel, quanto il fratello comunista non cristiano o anticristiano. Giovanna d'Arco, che comincia con impegno terrestre totale e che finisce nella fiamma della croce, è per lui il simbolo diletto. Rusciranno un giorno i tedeschi – conclude ironicamente – ad avere un orecchio per Péguy?<sup>25</sup>.

Bisogna riconoscere con lui che in questa dimensione dello stile laicale di Péguy si palesa un connotato genuinamente antropologico che porta in sé la peculiarità metodologica della presenza di Dio nel mondo: essa vi si radica lasciandosi “rappresentare” da uomini (santi e peccatori al contempo) a maggior titolo che dallo svolgimento naturale delle leggi della *physis*. Lo stile laicale dell'agire di Dio con-

<sup>25</sup> H.U. Von Balthasar, *La mia opera ed epilogo*, 65.

siste, per così dire, in una animazione umana del mondo, dall'interno del mondo – attraverso uomini – e non in una clericalizzazione “scientifica” di esso. Il commento dello scrittore francese al dialogo tra Gesù ed Eva, nell'opera che di questa porta il titolo, e la ripresa di Balthasar ci portano al cuore “cattolico” dello stile laicale di Péguy ed al suo principio animatore; in *Eva* la profonda tenerezza universale è magistralmente rappresentata

*nella grande tenerezza di Gesù per la sua antenata carnale. Proprio in questo l'opera si rivela per profondamente cattolica essendo proprio la tendresse il midollo del cattolicesimo. La tendresse non è soltanto dolcezza sentimentale ma dolcezza ontica, quella che è propria appunto del nucleo dell'essere propria del bambino, del bocciolo che s'apre, della speranza e di tutti i misteri di quel grembo, che è l'essere<sup>26</sup>.*

Siamo così all'approdo finale del movimento descritto fin qui dello stile laicale di Péguy e dove si scioglie il suo dramma di rivoluzionario per la solidarietà socialista nell'osteggiare l'idea stessa della dannazione eterna di un solo essere umano: per il teologo elvetico «tutto va a confluire nel “principio speranza”, laddove *la vita* e l'opera del figlio dell'impagliatrice di sedie tentano il cuore stesso di Dio, ancora una volta “dal basso”. A rappresentarlo quasi autobiograficamente, nel *Portico del mistero della seconda virtù*, non viene scelto né un santo sacerdote né un monaco regolare, ma un umile taglialegna che nel bosco si strema di lavoro per i suoi bambini:

Il taglialegna di Péguy è un cristiano e nella sua speranza umana si è fin dal principio frammischiata l'idea cristiana [...] il taglialegna è, attraverso i suoi figli, solidale con la cristianità, perciò mette subito la sua speranza nella comunione dei santi; con decisione audace fino a spaventarsene e scavalcando tutti i normali santi patroni, egli ha messo il

suo bambino ammalato semplicemente nelle mani della Madre di Dio e ve l'ha lasciato<sup>27</sup>.

Tenerezza ordinaria della speranza nella “rozzezza” laicissima di questo umile “rappresentante” padre di famiglia! In essa è rintracciato il segno storico-personale di quella “creazione all'incontrario” – la speranza – con cui Dio sovverte (senza annullare) i canoni della *physis* piegandosi a mendicare la libertà stessa della sua “unica” creatura pecorella-smarrita:

*Questo peccatore, che se n'è andato ed era quasi perduto, ha scatenato l'angoscia e con questo la sorgente della speranza nel cuore di Dio stesso, nel cuore di Gesù: il timore e il tremore dell'angoscia, il tremito della speranza [...] «Dio ha conosciuto l'angoscia di dover condannare». «L'angoscia di non trovare più la pecorella. Di non essere sicuro. Ma alla fine viene salvato. Lui stesso, il salvatore è salvato. Salvato dal dover condannare». In questo reciproco libero movimento di rischio-affidamento – commenta Von Balthasar – Péguy trasferisce l'origine e la quintessenza di ogni cosa. Tutto si fonda in ultima analisi su questa vicendevole speranza, che però ha la sua origine in Dio. «È stato Dio a cominciare»<sup>28</sup>.*

Il Creatore si pone alle dipendenze della creatura. Il principio speranza porta lo stile laicale di Péguy nel fulcro vitale dell'esercizio della ragione e nella “notte” centrale del cuore stesso di Dio, dove «l'impotenza della sua onnipotenza è precisamente l'onnipotenza della sua impotenza»<sup>29</sup>. Con ciò sono altresì sovvertiti i canoni di una logica dominante che riserva la laicità allo spazio di dominio della ragione ed il religioso a quello irrazionale della fede; nello stile laicale di Péguy – animato dal “principio speranza” – invece, la religiosità (cuore) della ragione s'apre ad una laicità della fede basata tutta sull'esperienza del radicamento e della rappresentanza umano-personale di Dio dentro l'orizzonte storico-mondano: «La fede

<sup>27</sup> *Ivi*, 457-458.

<sup>28</sup> *Ivi*, 459.

<sup>29</sup> *Ivi*, 464.

<sup>26</sup> H.U. Von Balthasar, *Stili laicali*, 468.



che preferisco è la speranza». Trovano così dimensione e vita laicale le stesse virtù teologiche (misteri). Qui la solidarietà della prima e la carità della seconda Giovanna d'Arco trovano contemporaneamente inizio e compimento, fondamento e s-fondamento, entrando nel mistero infratrinitario della vita d'amore di Dio; qui, finalmente, il teologo svizzero vede compiuta la convergenza di etico ed estetico, di estetica e santità in perfetto stile laicale. Péguy se ne fa portatore con un paragone estetico-musicale che occupa il finale del testo balthasariano su di lui; esso fa appello alle bellissime musiche – celesti, mistiche – suonate e cantate dai cristiani, le quali

*proprio allora quando hanno raggiunto il maximum o quando forse hanno passato il loro maximum, perfino allora non sono che delle musiche umane, che delle mistiche umane, delle musiche d'organo umane [...] anche quando si chiamano vox coelestis. Il cristiano è perfettamente umano. Egli è perfino la cosa più umana che ci sia. Egli è l'unico perché egli è il solo che ha messo l'umanità al prezzo di Dio. L'uomo, l'ultimo dei poveri, il più miserabile dei peccatori al prezzo di Dio. Così la sua musica è una musica tutta diversa da quella degli angeli. Una povera musica umana, la miserabile musica che i peccatori e i santi si cantano a vicenda, l'inno peccaminoso tutto sommato, sommariamente peccaminoso, la musica dei poveri cristiani<sup>30</sup>.*

Concludendo, ci permettiamo di osservare che il colto teologo Von Balthasar legge sì l'opera di Ch. Péguy ma vedendo riletta da essa la propria (estetica teologica) a motivo della scoperta del suo stile laicale: quello del “rivoluzionario”, “contadino”, “cattolico”, “pellegrino” di Orléans. Troviamo così significativamente giustificata la sua espressione “non si era mai parlato così cristiano”: l'incontro concorde tra l'acuto teologo ed il semplice lettore del catechismo non poteva avere un'attestazione più eloquente. La registrazione di una sorprendente coincidenza storica potrà chiudere con

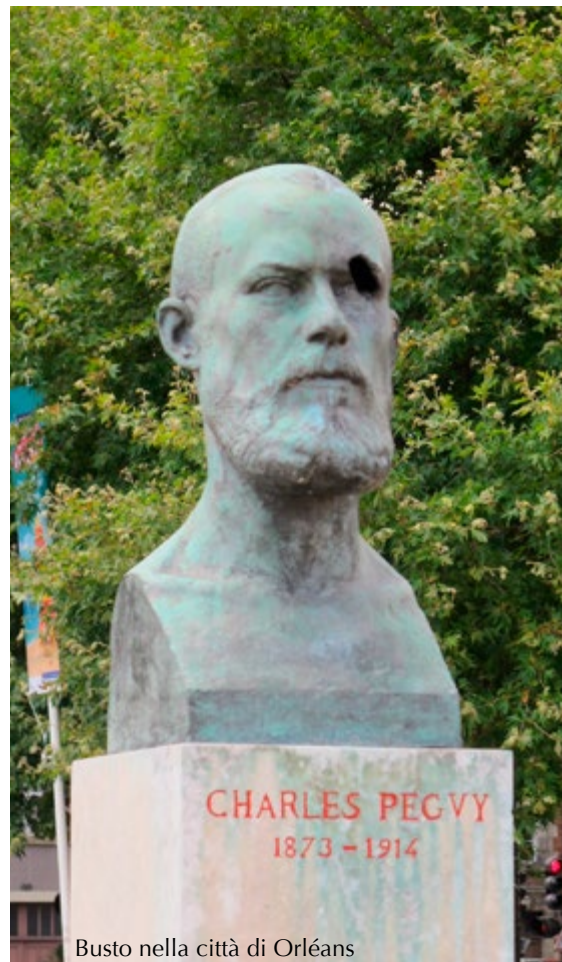
<sup>30</sup> *Ivi*, 475-476.

ilarità questo nostro percorso. Nel 1962 usciva il volume di Von Balthasar qui considerato; nel 1931 invece era uscito un breve saggio su Péguy del celebre accademico di Francia Henri Daniel-Rops. In quest'ultimo si potrà ancora leggere:

sarebbe molto desiderabile che un teologo, il quale unisse alla necessaria competenza una profonda simpatia per il suo personaggio, ci tracciasse un ritratto del Péguy cristiano seguendo i suoi scritti<sup>31</sup>.

Si è visto abbondantemente accontentato tre anni prima della sua morte, non senza aver potuto constatare nel ritratto tracciato dal teologo elvetico l'inscindibilità “del Péguy cristiano” dall'irriducibile ed inconfondibile stile laicale della sua opera di uomo.

<sup>31</sup> H. Daniel-Rops, *Péguy*, Parigi 1932; tr. it. a cura di S. Treves, *Péguy*, Brescia 1951, da cui cito, 167.



Busto nella città di Orléans



La fede cristiana in una orgogliosa professione di anticlericalismo

## Péguy: il laico, il cristiano

Massimo Borghesi

“IL laico, il cristiano” è un titolo perfetto per Charles Péguy. Se c’è un autore che è stato *laico* e, al contempo, *cristiano*, questi è Péguy. Si tratta di una posizione rara, non usuale, dacché le tendenze comuni si muovono tra l’*aut aut* e l’*et et*: ora sono dialettiche (laicismo-clericalismo), ora sono dualistiche. Péguy, al contrario, si muove fuori dall’alternativa. Sa, per esperienza, la distinzione (tomista) tra grazia e natura e sa che il cristiano e il laico si incontrano là dove l’amore al cielo è amore alla terra. Ciò spiega il suo *iter* biografico nel quale la scoperta della fede non è il frutto di una conversione ma di un approfondimento che non rinnega il suo ideale socialista<sup>1</sup>. Il questo senso il “laico-cristiano” di Péguy è assolutamente originale. Lo è nella Francia, e nell’Europa, tra la fine dell’800 e gli inizi del ’900 dove l’alternativa è tra clericalismo e anticlericalismo. Da un lato c’è una Chiesa autoreferenziale, chiusa nel proprio linguaggio, che ha perso il rapporto con il mondo, la società, i poveri. Dall’altro un laicismo parimenti integralistico, dogmatico e intollerante, elevato a culto da una borghesia falsamente liberale che fa del chierico il capro espiatorio per distogliere lo sguardo dai gravi problemi sociali. In questa contesa Péguy non è il *terzo* tra laicisti e clericali. L’avversario è unico: il *clericalismo*. Come scriverà in *Veronique*:

Noi navighiamo costantemente tra due curati, noi manovriamo tra due bande di curati; i curati laici ed i curati ecclesiastici; i curati clericali anticlericali, ed i curati clericali clericali; i curati laici che

negano l’eterno del temporale, che vogliono disfare, smontare l’eterno dal temporale, da dentro al temporale; ed i curati ecclesiastici che negano il temporale dell’eterno, che vogliono disfare, smontare il temporale dall’eterno, da dentro all’eterno<sup>2</sup>.

Péguy è un “anticlericale”, nella linea di Dante. Laico-cristiano è l’uomo libero che si oppone a tutti i clericalismi. Si tratta, però, di una posizione peculiare che va compresa. L’anticlericalismo di Péguy non è quello di Julien Benda nella sua nota opera *Le Trahison des Clercs* (1927). In essa risuonava l’accusa contro i chierici, gli intellettuali, i quali nella loro passione “politica” (socialismo, nazionalismo) avrebbero tradito la loro missione custodita nel distacco da ogni impegno diretto nel mondo. Tra questi intellettuali Benda collocava, accanto a Charles Maurras, il teorico dell’*Action Française*, e a Maurice Barrès apologeta del nazionalismo, anche Charles Péguy. Come osserva Alain Finkielkraut:

Quando il libro apparve, il miscuglio fu subito notato e fece scandalo. Persino i parenti prossimi di Benda, come sua cugina Simone, furono sbalorditi nel vedere il giustiziere di tutti i tradimenti voltare le spalle all’amico che aveva ammirato senza riserve – quando era vivo e sconosciuto – e tradirlo senza vergogna, adesso che era morto e coperto di gloria<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Ch. Péguy, *Veronique. Dialogue de l’histoire et de l’âme charnelle*, Paris 1972, tr. it., *Veronica. Dialogo della storia con l’anima carnale*, a cura di A. Prontera, Lecce 1994, 116.

<sup>3</sup> A. Finkielkraut, *Le mécontemporain. Péguy, lecteur du mondemodern*, Éditions Paris 1992, tr. it., *L’incontemporaneo. Péguy, lettore del mondo moderno*, Torino 2012, 12. Benda si mostrò ingrato e ingiusto verso colui che aveva pubblicato, nel 1911, *L’Ordination* nei suoi “*Cahiers*”, un testo che aveva suscitato verso l’editore Péguy le accuse di Jacques e di Raïssa

<sup>1</sup> Per la biografia di Péguy si cf. P. Colognesi, *La fede che preferisco è la speranza. Vita di Charles Péguy, prefazione di D. Rondoni*, Milano 2012.



Al di là del giudizio di Benda, che comunque peserà (negativamente) nella valutazione postuma su Péguy, certo è che la posizione di quest'ultimo differiva radicalmente da quella dell'autore de *Le Trahison des Clercs*. Per Péguy il vero tradimento non è quello denunciato da Benda. Il motivo è chiaro. Benda è, filosoficamente, dalla parte di un kantismo platonizzante per il quale ogni rapporto dell'intellettuale con il mondo ha il sapore di una contaminazione impura. Péguy, al contrario, è per l'*incarnazione*. Il punto non è nella politica in quanto tale, ma nel rinnegare la mistica.

Tutto ha inizio con *la* mistica, con una mistica, con la (propria) mistica e tutto finisce con una politica *qualunque*. Il problema importante, ciò che conta, ciò che è interessante, non è che tale politica abbia il sopravvento su questa o quella politica, non è di sapere chi avrà il sopravvento su tutte le politiche. L'interesse, il problema essenziale è che *in ogni ordine, in ogni sistema*, la mistica non venga divorata dalla politica alla quale ha dato origine<sup>4</sup>.

Maritain. «Molte cose ci irritavano nella condotta di Péguy, soprattutto la sua politica nei confronti dei collaboratori e degli abbonati dei "Cahiers". Una di queste cose doveva anche provocare una specie di rottura (prima della definitiva riconciliazione). Péguy pubblicò nel 1911, se non sbaglio, un romanzo di Julien Benda - *L'Ordination* - che ci parve un'opera tanto cattiva e impertinente che non potevamo perdonare a Péguy, che si diceva cattolico, di averla pubblicata. Jacques scrisse dunque a Bourgeois dicendogli che, se per l'avvenire fosse stato pubblicato un altro "Cahier" di quella sorta, lo pregava di non inviarglielo. Péguy rispose radiando il nome di Jacques dal numero degli abbonati, ciò che era una specie di scomunica maggiore. Tuttavia il nostro giudizio negativo su *L'Ordination* non procedeva da un eccesso di ortodossia. Henri Massis, che racconta questo incidente in *Notre ami Psichari*, aggiunge che George Sorel giudicava nello stesso modo questo romanzo di Benda e Péguy che l'aveva pubblicato: "Se Péguy fosse un convertito, diceva Sorel, non pubblicherebbe nei suoi "Cahiers" un libro, il cui merito principale è di contenere ingiurie rivolte al cattolicesimo"» (R. Maritain, *Les grandes amitiés*, Desclée de Brouwer, Paris 1949, tr. it., *I grandi amici*, Milano 1973, 172-173).

<sup>4</sup> Ch. Péguy, *Notre jeunesse*, in: *Ouvres en prose, 1909-1914*, Bibliothèque de la Pléiade, Éditions Paris 1961, tr. it., *La nostra gioventù*, a cura di D. Bienaimé Rigo, in: Ch. Péguy, *La nostra gioventù - Il denaro*, Torino 1972, 70.

Il peccato non risiede nell'impegno verso il mondo, come vuole lo gnostico Benda, ma nel tradimento dell'ideale. Benda è il kantiano stoico, l'uomo dei doveri e della morale, è colui che

ha le mani pulite, *ma non ha le mani*. E noi, [con] le nostre mani callose, le nostre mani nodose, le nostre mani peccatrici, noi abbiamo talvolta le mani piene<sup>5</sup>.

L'anticlericalismo di Péguy non può essere confuso con quello kantiano. Ha sì a che fare con la libertà, ma, proprio per questo, *anche* con la grazia. Ha a che fare con la salvezza della terra. Ha a che fare, da ultimo, con la vicenda personale di Péguy. Sono le tre direttive in cui possiamo leggere la dimensione del "laico-cristiano". Partiamo dall'ultima, la vicenda biografica.

La formazione di Péguy, al di là del catechismo ricevuto da bambino, è quella tipica della Repubblica francese di fine '800.

Estraneo alla cultura cattolica tradizionale della sua epoca, Péguy appartiene alla cultura laica nata dalla Rivoluzione francese. I suoi punti di riferimento originale sono il "credo" di Jules Ferry, la letteratura classica greca e latina e l'utopia repubblicana<sup>6</sup>.

Aderisce al dreyfusismo come ad una religione e al socialismo con una passione mistica. Sua moglie, Charlotte Boudovin, sposata il 28 ottobre 1897 con rito civile, condivide i suoi ideali e non è credente. I figli verranno battezzati solo dopo la morte del padre quando anche la madre si convertirà. Donde il dramma di Péguy nel momento in cui si riavvicina alla fede. Come scrive Bastaire: «In verità, Péguy ha sofferto atrocemente d'esser stato privato dell'eucarestia e della confessione, per non parlare poi del sacramento del matrimo-

<sup>5</sup> Ch. Péguy, *Ouvres en prose, 1909-1914*, 827.

<sup>6</sup> J. Bastaire, *Péguy, l'inchrétien*, Gedit S. A., Tournai et Proost, Paris 1991, tr. it., *Péguy, il Noncristiano*, Milano 1994, 67.

nio»<sup>7</sup>. Come confiderà a Henri Massis, nel 1913: «Non vado mai a messa. Sarebbe troppo per me. Io entro in chiesa per pregare, ma sempre prima della messa»<sup>8</sup>. Quest'uomo che ha una devozione speciale verso l'Eucarestia, come documenta *Il mistero della carità di Giovanna d'Arco*, deve rinunciarvi. Dramma nel dramma è poi l'allontanamento degli amici, *in primis* di Jacques Maritain che nel suo zelo proprio del convertito mostra di non capire la situazione "anomala" della famiglia Péguy<sup>9</sup>. L'intransigentismo e il rigorismo maritainiano porteranno il filosofo al pregiudizio e alla incomprendimento de *Il mistero della carità di Giovanna d'Arco*, una delle più belle creazioni del teatro cristiano del '900<sup>10</sup>. Un intransigentismo partecipato anche da un sacerdote di fiducia, dom Louis Baillet, a cui Péguy scrive nel 1909: «È difficile vivere da cristiano sulle frontiere nelle quali io sono stato posto»<sup>11</sup>. Péguy sta sulla frontiera. E questo non solo per la sua vicenda familiare, ma anche per il suo essere incrocio, punto di incontro tra il cristianesimo e il mondo socialista dei "Cahiers de Quinzaine". Un punto delicato che lo punta a rimandare l'annuncio pubblico del suo ritorno alla fede che Maritain – ancora lui – non capisce<sup>12</sup>. L'amico lo giudica, ingiustamente, un tatticista, senza capire che Péguy ha come preoccupazione quella di non scandalizzare, nella Francia laicista per la quale ogni cattolico appare come un bigotto clericale e reazionario, i suoi vecchi compagni che vuole portare, gradualmente, a non diffidare della fede. Egli, come ha bene compreso, Hans Urs Von Balthasar, è «dentro e fuori la chiesa, è chiesa in partibus

<sup>7</sup> *Ivi*, 28.

<sup>8</sup> *Ivi*, 29.

<sup>9</sup> Per i contrasti tra Maritain e Péguy si cf. R. Maritain, *I grandi amici*, 167-178; J.-L. Barré, *Jacques et Raïssa Maritain. Le Mendians du Ciel*, Paris 1996, tr. it., *Jacques e Raïssa Maritain. Da intellettuali anarchici a testimoni di Dio*, Milano 2000, 100-116.

<sup>10</sup> Cf. *ivi*, 115-116.

<sup>11</sup> R. Maritain, *I grandi amici*, 171.

<sup>12</sup> Cf. J.-L. Barré, *Jacques e Raïssa Maritain. Da intellettuali anarchici a testimoni di Dio*, 102-103.

infidelium, dunque là dove essa dev'essere»<sup>13</sup>. In tal modo è attraverso due "strettoie" che si manifesta il "laico-cristiano": la sua anomala condizione familiare, il suo ritorno silente alla fede. Divenuto (o tornato) cristiano, rimane laico: per rispettare la volontà della moglie, per non scandalizzare i suoi amici e lettori. L'essere laico significa qui l'essere alla "frontiera".

V'è, però, anche un secondo significato, per Péguy, dell'essere laico-cristiano. Un significato che ha a che fare con l'amore al reale, con l'*Incarrazione*. Laico-cristiano è il Péguy *anti-agnostico*. Su questa intuizione Von Balthasar costruisce il suo capitolo su Péguy nel volume di *Gloria* dedicato agli *Stili laicali*. Pensatore "estetico", per la sua sconfinata adesione al mondo nel suo aspetto "sensibile", egli è il correttivo indispensabile per ogni caduta idealistica.

Forse, dopo la lunga storia delle variazioni platoniche nella storia cristiana dello spirito, la chiesa non si è mai insediata in modo altrettanto deciso nel mondo, dove però l'idea di mondo rimane libera da ogni sfumatura di acritico entusiasmo, da ogni mitologia ed erotologia, come pure da ogni ottimistica fede nel progresso<sup>14</sup>.

Libera, quindi, dalla mitologia del mondo e della sua evoluzione propria di un Teilhard de Chardin. «Egli – scrive Balthasar – rilancia l'arco teso verso il nostro punto di partenza: verso Irene»<sup>15</sup>. Ireneo di Lione, colui a cui è dedicato il primo saggio di *Stili laicali*, il padre della Chiesa che insieme a Tertuliano si è battuto contro l'eresia gnostica che negava la realtà della carne del Verbo, trova la sua ideale prosecuzione in Péguy. Si tratta di un'intuizione profonda che consente a Balthasar di scorgere in Péguy un autentico autore cristiano, uno dei più rappresentativi del '900. Capace non solo di oltrepassare Kierkegaard, con il

<sup>13</sup> H.U. Von Balthasar, *Herrlichkeit. Fächer der stile: Laikale stile*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1962, tr. it., *Gloria. Stili laicali*, Milano 1976, 379.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ivi*, 381.



PROSPETTIVA  
PERSONA  
91 (2015/1), 57-62

suo dualismo estetico-etico-religioso, ma – possiamo aggiungere – di misurarsi con il neopaganesimo di Nietzsche. Lo spiritualismo dominante, così come l'orizzonte clericale, non sono certo prospettive che consentono di raccogliere la sfida del filosofo con il martello. Occorre un laico-cristiano che ami la terra come una patria e la sappia vedere con lo stupore della grazia. Péguy è l'anti-Nietzsche nel senso della *Aufhebung* hegeliana. Era quanto comprendeva Henri de Lubac, nel suo *Le drame de l'humanisme athée* del 1944, quando l'ombra del germanico superuomo si stendeva sull'Europa e sulla Francia occupata. «Se Socrate – scriveva – equivale all'uomo moderno noi saremo sì contro di lui, senza però essere per questo con Nietzsche. Piuttosto con Péguy: infatti Péguy ci salverà da Nietzsche»<sup>16</sup>. È soprattutto in *Veronique. Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle* che Péguy esprime, nella forma più lucida, la sua posizione antignostica.

È qui che viene chiarito il significato che ha, per lui, il termine *clericus*, una categoria che unisce tanto i clericali quanto gli anticlericali, accomunati entrambi dall'essere parte della casta intellettuale<sup>17</sup>. Sono i due curati che vegliano alti, nel mondo e nella storia, perché la realtà li impegna solo con la testa. Il cuore,

le mani, il corpo, restano fuori. La polemica di Péguy contro gli intellettuali è parte della sua polemica contro l'evasione gnostica, la diserzione dal reale. Diversamente dai chierici il vero laico è qui il padre di famiglia, l'eroe del quotidiano, colui che non si sottrae. Lui è l'incarnato.

Lui solo è letteralmente impegnato nel mondo, nel secolo. Letteralmente lui solo è avventuriero, corre un'avventura. Perché gli altri, al *maximum*, vi sono impegnati solo con la testa, ciò che è niente. Lui al contrario vi è impegnato con tutte le sue membra. Gli altri soffrono solo essi stessi. *Ipsi*. Lui solo soffre di altri. *Alii patitur*. Al secondo, al ventesimo grado. [...] Lui solo ha degli *ostaggi*, la moglie, il bambino, la malattia e la morte possono colpirlo in tutte le sue membra. Gli altri navigano al riparo. [...]. L'avvenimento, la disgrazia, la malattia, la morte, tutto l'evento, tutta la disgrazia ha del vantaggio su di lui, sempre esposto a tutto, in pieno, di fronte, perché egli naviga su

un'enorme larghezza. Gli altri si defilano. Sono soprattutto dei corsari. [...]. Lui solo paga per tutti. Capo e padre di ostaggi egli stesso è sempre ostaggio. Che importano agli altri le guerre e le rivoluzioni, le guerre civili e le guerre straniere, l'avvenire di una società, l'avvento e l'evento della città, la decadenza di tutto un popolo? Essi vi rischiano solo la testa. Niente, meno di niente. Lui al contrario non è solo impegnato da tutte le parti con la città presente. A causa di questa famiglia, per la sua razza, per la sua discendenza, per i suoi figli è impegnato da tutte le parti nella città futura, nello sviluppo ulteriore, in tutto il temporale evento del-

J. PIERRE LAURENS  
1900



Ritratto di Charlotte Péguy  
© Centre Péguy Orléans

<sup>16</sup> H. De Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Éditions Spes, Paris 1945<sup>3</sup>, tr. it., *Il dramma dell'umanesimo ateo*, premessa di M. Borghesi, Brescia 2013, 71

<sup>17</sup> Cf. Ch. Péguy, *Veronica. Dialogo della storia con l'anima carnale*, 111 ss.

la città. [...]. Gli altri si defilano sempre. Giocano caso mai solo con la testa. Lui, bisogna che navighi con tutte le spalle, che risalga tutte le correnti. Egli è necessario che passi in mezzo alle tempeste con le spalle, con il corpo e con tutte le sue membra<sup>18</sup>.

Il padre di famiglia, quindi, lui solo è “carnale”. Lui, figura nella quale Péguy, nel suo dramma familiare, si rispecchia pienamente, è *nel* mondo.

A partire da questa incarnazione si chiarisce il terzo significato del laico-cristiano in Péguy: quello del cattolico anticlericale. Laddove la critica non è verso le ricchezze o il potere ecclesiastico, la qual cosa nella Francia di fine’800-inizi ’900 non aveva molto senso, ma verso il clericalismo, il misconoscimento del sociale, il «misconoscimento di ciò che è la creazione»<sup>19</sup>. Rispetto ad esso la posizione atea-materialistica, quella che vuole separare l’eterno dal temporale, non è un grande pericolo. La mistica materialistica, propria dell’intelligenza laicista

non è affatto (molto) pericolosa. Essa non raggiunge, essa è senza prestigio sulle anime tenere, sulle anime inquiete, (sulle anime molli), sulle anime profonde, essa non esercita nessuna attrazione sulle anime propriamente mistiche, sulle anime propriamente (pre) destinate al cristianesimo, sulle anime cristiane in anticipo, antecristiane. Essa è inoffensiva, incapace di offendere a causa della sua grossolanità, a causa della sua stessa grossezza<sup>20</sup>.

Molto più pericolosa è l’altra mistica, quella dei chierici ecclesiastici,

quella che nega, quella che nega il temporale dell’eterno, quella che vuol disfare, togliere, smontare, il temporale dall’eterno è come più propriamente anticristiana, cade in [...] una mistica per così dire più propriamente anticristiana<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> *Ivi*, 105-106.

<sup>19</sup> *Ivi*, 89.

<sup>20</sup> *Ivi*, 117.

<sup>21</sup> *Ibid.*

Questa mistica, nutrita di «spiritualismi, idealismi, immaterialismi, religiosismi, pan-teismi, filosofismi»<sup>22</sup>, questa è anticristiana. Come avverte Péguy nella sua prosa poetizante:

Negare l’eternità, amico mio, amico mio, ragazzo mio, e tutto fondare su di me povera disgraziata, mio povero ragazzo è una cosa così grossolana da essere avvertiti, prevenuti, vaccinati contro una così grossolana operazione. Ma negare al contrario la temporalità, la materia, la grossolanità precisamente, l’impurezza, negarmi, rinnegare me la temporale, ecco al contrario qualcosa che ha della finezza, del puro e della purezza, del sublime puro. Ecco la cosa più grave, l’infinitamente grave e la tentazione delle grandi anime. È precisamente ciò che entra davvero in disputa con il cristiano. Io comincio decisamente a convincermi che è proprio questo dei due contrari, che è proprio questo che è il più pericolosamente, il più profondamente incristiano<sup>23</sup>.

Lo è perché

Ciò che è la caratteristica del cristianesimo, ciò che costituisce il proprio, è proprio questo, questo maschio di incastro e questa femmina, questo innesto, questo aggiustamento di due pezzi così straordinario, così inverosimile, l’uno nell’altro, e naturalmente reciprocamente, il temporale nell’eterno, l’eterno nel temporale. Smontato quest’incastro, scardinato quest’aggiustamento, messo fuori asse, scalato, tutto cade. Tutto ciò che è al centro, è proprio questo. Questo impegno del temporale nell’eterno e dell’eterno nel temporale. Sciolto questo legame non vi è più niente. Non vi è più un mondo da salvare. Non vi è più anima da salvare. Non c’è più alcun cristianesimo. [...]. Non vi è più né tentazione, né salvezza, né prova, né passaggio, né tempo, né niente. Non vi è più né redenzione, né incarnazione, né creazione stessa. Non vi è più né Ebrei, né Cristiani. Non vi è più né promesse, né gli adempimenti della promesse, i compimenti delle promesse, le promesse mantenute. Non c’è più

<sup>22</sup> *Ivi*, 118.

<sup>23</sup> *Ivi*, 119.



PROSPETTIVA  
PERSONA  
91 (2015/1), 57-62

cristianesimo, non vi è più niente. Non ci sono più gli antecedenti e gli avventi, i complimenti ed i coronamenti. Non c'è più l'operazione della grazia<sup>24</sup>.

Il laico cristiano riconosce la natura e riconosce la grazia, riconosce l'“incastro” del temporale con l'eterno. Smontato l'incastro non rimane nulla. I chierici, quelli ecclesiastici, negano la natura e, con ciò, negano la grazia.

Essi tolgono la creazione, l'incarnazione, la redenzione, il merito, la salvezza, il prezzo della salvezza, il giudizio ed alcuni altri; e naturalmente, e più di tutto, la grazia: più di ogni altro mistero il mistero e l'operazione della grazia. [...]. [La] caratteristica di questi interventi, è di ostacolare *sempre* l'azione della grazia, la sua operazione; di prenderne sempre il contropiede, con una specie di spaventosa potenza. Egli marcia nei giardini della grazia con una spaventosa brutalità. In questa terra leggera, in questa terra benedetta, in questa terra di grazia tutti i loro passi lasciano il segno, essi marciano nelle regolari aiuole, essi affondano i talloni, e fanno delle zolle di terra<sup>25</sup>.

Il deserto che segna la Chiesa di Francia non è allora, in primo luogo, il frutto del laicismo dei chierici materialisti. Anche di loro, certamente. Ma una responsabilità più grande spetta, secondo il laico-cristiano Péguy, agli ecclesiastici, al clero di Francia. L'*incristianizzazione*, la *decrisianizzazione*, è l'esito di «una colpa di mistica»<sup>26</sup> e non già del tempo storico, avverso e non favorevole.

Essi dicono: *Sono i tempi cattivi* È una formula. È anche una formula comoda. È anche una formula intellettuale. Ed anche universitaria, scolastica, scolasticamente storica, libresca, una formula di storico. Soprattutto è una formula. Comoda per mascherare la pigrizia, per nascondere, per nascondere agli altri, a tutti, forse soprattutto per nascondere a se stessi le loro spaventose responsabilità. È una formula e naturalmente, subito, come tale, essa è im-

mediatamente falsa. Non vi è una disgrazia propria dei tempi. (È una formula professionale, ufficiale, formale, fissata). Vi è la disgrazia dei chierici<sup>27</sup>.

Non è la malvagità dei tempi, come mostra la genesi del cristianesimo, che può bloccare il cristianesimo.

Ma venne Gesù. Egli aveva da fare tre anni. Egli fece i suoi tre anni. Ma egli non perse affatto i suoi tre anni, egli non li impiegò a gemere ed a interpellare il malore e la disgrazia dei tempi. Vi era comunque la disgrazia dei tempi, del suo tempo. Il mondo moderno veniva, era pronto. Egli tagliò (corto). Oh, in un modo semplice. Facendo il cristianesimo. Intercalando il mondo cristiano. Egli non incriminò, egli non accusò nessuno. Egli salvò. Egli non incriminò il mondo. Egli salvò il mondo. Questi (altri) essi vituperano, essi raziocinano, essi incriminano. Ingiuriosi medici, che se la prendono con il malato. Essi accusano le sabbie del secolo, ma al tempo di Gesù vi era anche il secolo e vi erano anche le sabbie del secolo. Ma sulla sabbia arida, ma sulla sabbia del secolo una sorgente, una sorgente di grazia, inotturabile colava<sup>28</sup>.

Non il tempo cattivo ma la negazione del tempo, la negazione del reale, questo è ciò che blocca l'incastro tra l'eterno e il temporale.

Così negare l'una o l'altra parte, è egualmente negare il tutto, smontare il meraviglioso apparecchio. Un Dio uomo. Un uomo Dio. Ma negare il cielo non è quasi certamente pericoloso. È un'eresia senza avvenire. È così evidentemente grossolano. Negare la terra al contrario è tentante. Anzitutto, è una cosa distinta. Ed è il peggio. È dunque questa l'eresia pericolosa, l'eresia con un avvenire<sup>29</sup>.

Di fronte a questa, l'eresia del futuro, Péguy, il custode “laico” dell'ortodossia sta sul crinale, *in partibus infidelium*. In questa polarità risiede il fascino e l'attualità della sua figura.

<sup>24</sup> *Ivi*, 121-122.

<sup>25</sup> *Ivi*, 91.

<sup>26</sup> *Ivi*, 95.

<sup>27</sup> *Ivi*, 96.

<sup>28</sup> *Ivi*, 147-148.

<sup>29</sup> *Ivi*, 124.

## I difficili rapporti di Péguy con Maritain

# Tra mistica e politica

Piero Viotto



LA distinzione tra il temporale e lo spirituale su cui si sviluppa tutta la riflessione politica di Jacques Maritain è una distinzione appresa da Charles Péguy, ma che ha definito a partire dalla filosofia di san Tommaso, la quale rileva nell'antropologia le correlazioni tra la ragione e la fede, tra la libertà e la grazia, tra la società civile e la società ecclesiale, cioè tra quanto riguarda la natura e quanto riguarda la soprannatura, relazioni concettuali che in Péguy sono allo stato germinale. H. Bars rileva che la relazione tra Maritain e Péguy non è da vedersi come una relazione da alunno a Maestro, quanto piuttosto una relazione di amicizia fraterna<sup>1</sup>. Maritain in *Religione e cultura* scrive: «L'argomento che qui ci occupa è il dibattito tra ciò che Péguy chiamava la mistica e la politica, diciamo con un vocabolario più esatto lo spirituale e il temporale»<sup>2</sup>. A questo principio raccorda un'altra affermazione.

Péguy diceva che «la rivoluzione sociale sarà morale o non sarà». È condannarsi ad un'opera innanzitutto distruttiva voler cambiare la faccia della terra, senza prima cambiare il proprio cuore; il che nessun uomo può fare da sé stesso. E forse, se l'amore onnipotente trasformasse veramente i nostri cuori, il lavoro esterno si troverebbe già fatto per metà<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> H. Bars, *La religion de Péguy in Cahiers de Jacques Maritain* 3, dicembre 1981, 7-15. I testi di Maritain, inediti in traduzione italiana, sono tratti dall'edizione definitiva dei suoi scritti (J. e R. Maritain, *Oeuvres Complètes*, Fribourg-Paris 1986-2008, voll. 17.) citando nel testo, di volta in volta, il volume e la pagina. Per un'analisi dei singoli volumi si veda P. Viotto, *Dizionario delle opere di Jacques Maritain*, Roma 2003, e *Dizionario delle opere di Raïssa Maritain*, Roma 2005.

<sup>2</sup> J. Maritain, *Religione e cultura*, Brescia 1982, 48.

<sup>3</sup> Id., *Strutture politiche e libertà*, Brescia 1968, 103.

Si tratta di distinzioni e correlazioni che lo scrittore ed il filosofo non hanno elaborato a tavolino ma vissuto nel travaglio della loro conversione da una visione materialista della vita e della società alla fede cattolica, anche attraverso reciproche incomprensioni. Ma questo è un punto di arrivo della loro avventura spirituale che possiamo seguire attraverso la loro corrispondenza, che inizia ben prima della conversione dei protagonisti. Maritain in una intervista del 1934 così ricorda l'incontro con Péguy:

L'ho conosciuto al momento dell'Affare Dreyfus. Noi eravamo tutti e due dreyfusardi. Questo affare fu il dramma della sua vita, ne aveva fatto una mistica. L'ho frequentato nella sua *boutique* dei «*Cahiers de la quinzaine*». Bisogna averlo visto là per conoscerlo. L'ho frequentato fino alla guerra, nel giugno del 1914 l'ho visto per l'ultima volta. Questo incontro è stato un po' una riconciliazione, perché aveva mal sopportato le mie critiche a Bergson (OC. XVI, 455).

Maritain collabora non solo per la redazione dei «*Cahiers*» ma anche per l'amministrazione, perché la rivista viveva in modo precario; gli abbonati, che raggiunsero un massimo di 1200 iscrizioni, versavano una quota libera, il più delle volte insufficiente. Nel 1905 la rivista rischia di chiudere, Jacques contribuisce a sostenerla con 10.000 franchi provenienti dall'eredità di suo padre, morto nel 1904. Anche la madre di Jacques interviene prestando una somma considerevole secondo un piano di restituzioni elaborato da un giovane avvocato ebreo, Eddy Marix che era stato conquistato alla causa del socialismo umanitario di Péguy. In una

nota autobiografica di Geneviève Favre si legge:

PROSPETTIVA  
 PERSONA  
 91 (2015/1), 63-78

Perché mai la borghese, che ero, avrebbe esitato ad entrare per la salvezza dei *Cahiers*, per la pace di Péguy e della sua famiglia, nell'accordo sicuro elaborato dal Signor Marix? E del resto, tanto peggio se questa sicurezza fosse crollata. Non c'era lì un dovere sacro da compiere? [...] Immaginate, con simili angosce, la fortuna che mi si offriva era di dare sicurezza e gioia alla famiglia del mio amico, di risollevarlo i *Cahiers*<sup>4</sup>.

Péguy le scrive: «Stiamo in piedi solo grazie a lei» (10 giugno 1905). Quell'anno è particolarmente critico, si teme un attacco alla Francia da parte della Germania, se qualche giorno dopo Péguy scrive a Geneviève Favre: «Oggi non mi aspetti, ho appuntamento con mia moglie per andare al *Bon Marché* a comprare ciò che bisogna portarsi dietro quando ci sarà la mobilitazione» (16 giugno 1905). Péguy sente incombere il pericolo, nei «*Cahiers*» scrive un articolo, *La nostra patria*, in cui denuncia il rischio dell'invasione tedesca, Maritain che ha percezione della crisi morale della democrazia francese, da Heidelberg in una lettera a Péguy fa un'analisi della situazione politica e culturale:

Qui vi è più senso comune, più comodità reale, molte piccole utili invenzioni ed anche un certo rispetto dell'ordine che fa piacere, benché assolutamente superficiale e rozzo, c'è tanta innata bellezza in ogni gerarchia qualunque essa sia. Ma nello stesso tempo, sento nettamente che non c'è nulla da sperare da questo paese, perché è perfettamente al suo posto nella materia e perché le sue agitazioni interne riguardano solo il benessere. Per le città, come per gli uomini, l'assenza di sofferenza indica l'assenza di Dio e la privazione di ogni destino soprannaturale. È

sufficiente vedere la sicurezza e la tranquilla fiducia della cittadina di Heidelberg, per capire che questo paese è stato definitivamente sterilizzato dalla Riforma, e che solo la Francia, che può, come adesso, rotolarsi nel fango e mettersi a soqqadro, ha la difesa della Mente, e malgrado tutti i suoi disordini, la luce della vera Ragione (14 ottobre 1906).

## Primi approcci alla politica e alla filosofia

Jacques è ancora un giovane studente incredulo e contestatore, ma alla ricerca della verità, quando a 17 anni scrive a Péguy una lunga lettera, il 13 marzo 1901 per criticare l'articolo che aveva pubblicato osando contrapporsi a Jean Léon Jaures (1859-1914), uno dei capi storici del socialismo francese, docente di filosofia nei licei, direttore del quotidiano «*La Petite République*», strenuo difensore di A. Dreyfys. La prima lettera della corrispondenza Maritain Péguy è molto significativa ed importante perché scorgiamo il germinare di due convinzioni fondamentali, anche se ancora grezze ed imprecise di Maritain, e condizionate da una stima estrema per Jaures<sup>5</sup>: a) una politica non è solo una prassi, ma presuppone una filosofia; b) questa filosofia non è un'astrazione, una ideologia, puramente oggettiva, ma è vita che si esprime nella soggettività dell'uomo.

Nel suo entusiasmo giovanile Maritain si lamenta delle critiche di Péguy a Jaurès:

Il socialismo rivoluzionario e libertario non esonera dalla cortesia borghese, né dal rispetto che è giusto dare ad un uomo del valore intellettuale e morale, della dedizione e della bontà di Jaures. So molto bene, perché leggo i *Cahiers* dall'inizio, che anche lei ama Jaures e che l'amarazza dei suoi rimproveri deriva forse da questo. Ma con-

<sup>4</sup> *Corrispondenza Péguy – Jacques Maritain*, a cura di Bernardo Razzotti, Napoli 1995 (comprende anche le lettere di André Bourgeois), 80.

<sup>5</sup> All'amico Psichari scrive: «Ho applaudito con entusiasmo il sublime Jaurès» (15 aprile 1900); «Ieri, Jaurès è stato ammirevole» (4 aprile 1901).



sideri che lei scrive per i lettori e che ci sono fra questi gli ignoranti, dei malevoli e dei giovanotti che non hanno fatto esperienza del loro socialismo se non patrocinando la loro affermazione in qualche Università Popolare e che sarebbero troppo felici di vedere Jaures trattato come un ragazzina.

Péguy aveva distinto diversi campi del sapere e dell'agire umano, distinzioni epistemologiche sulle quali Maritain svilupperà una lunga ricerca, che si realizzerà compiutamente nell'opera *I gradi del sapere*, ma adesso scrive:

Lei ricomincia, dunque, e si inasprisce. Anche io ricomincerò e sarò più pesante: la storia non è socialista. Essa è storia. La filosofia non è socialista. Essa è filosofia. E questa un'idea a lei cara, e che ha già espresso in un precedente quaderno a proposito, credo, di una *Morale socialista*. La morale, lei diceva, non deve essere socialista. Essa deve essere morale, umana. Si può sintetizzare tutto questo nella formula: la verità non deve essere socialista, deve essere vera. Le voglio chiedere qualche spiegazione. Questo non è così chiaro come sembrava all'inizio. Per me il socialismo non è un corpus dottrinale a parte. È una condizione dello spirito, che come una tinta generale colora tutti i pensieri e tutti i sentimenti del socialista, di colui che «vive in uno stato di *grazia socialista* e dà loro carattere specifico, la loro qualità particolare».

E più avanti aggiunge:

Il socialismo non è una semplice dottrina economica. È una filosofia generale della vita, è spirito. È la *sintesi* (mi dispiace di usare parlando di lei un termine caro alla filosofia tedesca, questo vecchio battello) di tutte le attività della vita e a sua volta imprime ad ogni ordine particolare di attività fondamentale uno spirito suo proprio». Conclude...il socialismo può precisamente definirsi la società e lo spirito in cui la morale diventa più morale in una quantità stabilita, la filosofia più filosofica, la scienza più scientifica,

la storia più storica in un contesto di quantità più precise, tutti questi cambiamenti di quantità provocano cambiamenti qualitativi definitivi

Bernardo Razzotti, commendando questa lettera e riferendosi alla riflessioni di Péguy criticate da Maritain, osserva:

Péguy riprende a poco a poco l'articolo di Jaurès per rispondere alle sue concezioni filosofiche, senza acrimonia, talvolta con umorismo. Vuole ostacolare, rinchiudere Jaurès nelle sue contraddizioni, nelle sue formule, nelle sue «valutazioni», che gli fanno «trascurare totalmente la considerazione della libertà». Questo problema della libertà è fondamentale in Péguy, libertà di agire, di pensare, di vivere. «Egli non prova alcun bisogno di unificare il mondo. Più si va avanti, più si scopre che gli uomini liberi e gli avvenimenti liberi sono vari». «Al posto della Provvidenza cristiana, istituiamo la Provvidenza laica, sotto la specie del monismo metafisico». Bisogna rileggere queste pagine di Péguy scritte nel 1901. Criticando le idee filosofiche di Jaurès, ci fa conoscere le sue in quell'epoca<sup>6</sup>.

Comunque un fatto particolare, ovvero la prima Comunione di Maddalena, figlia di Jaurès, che pur essendo un fatto privato ebbe conseguenze politiche in quanto portò Jaurès a difendersi davanti al Comitato generale del suo partito, ci aiuta a comprendere meglio Maritain, che in una lettera all'amico Psichari scrive:

*L'affaire Jaurès*, ci si è sempre posti dal punto di vista del madre o di quello del padre. E il diritto del figlio? Se sua figlia è di fede cattolica, cosa che ignoro ma potrebbe essere, in nome di che cosa Jaurès avrebbe potuto impedire a sua figlia di fare la sua prima Comunione? (14 agosto 1901).

Al giovane Maritain, in fondo più anarchico che socialista, sta a cuore la libertà, ma nello stesso tempo riconosce la necessità di un fondamento filosofico per l'impegno politico. Si tratta del problema fondamentale del rapporto

<sup>6</sup> *Corrispondenza Péguy-Maritain*, 68.



tra le verità nella oggettività e la libertà della coscienza nella sua soggettività, a cui il giovane già abbozza una soluzione in questa stessa lettera quando scrive:

Io non ho mai incontrato, per strada o alla Sorbona, la Storia, la Morale, la Filosofia, la Scienza, neppure, ahimè, la Verità. Mi è accaduto di incontrare storici, moralisti, filosofi, sapienti e drefusardi. E mi è sembrato naturale che se questi uomini avevano lo spirito socialista, ciascuno di essi avrebbe lavorato per proprio conto da socialista, avrebbero fatto di conseguenza storia, morale, filosofia, scienza e verità socialista. La storia, la morale, la filosofia, la scienza e la verità non sono fuori della vita, non hanno una legge intrinseca di sviluppo assolutamente speciale e separata. Il ruolo del soggetto, particolarmente per quanto si riferisce alla storia, dove bisogna scegliere dei fatti, è enorme, e sicuramente un cattolico e un socialista non faranno la stessa storia; sono dunque nel diritto di chiamare una cattolica e l'altra socialista, perché esse sono differenti ed esigono che le si distingua con un termine speciale che esprime la qualità per cui esse differiscono.

Maritain incomincia a comprendere che deve esistere oggettivamente una verità, ma che essa non si trova che nei soggetti che la cercano, di cui bisogna rispettare la libertà, ed è quanto chiede Péguy. Entrambi quando, l'uno, rinunciando al marxismo, ritornerà e l'altro si convertirà all'esistenza di Dio al di là della coscienza della soggettività dei singoli uomini, comprenderanno che solo nell'Assoluto soggettività ed oggettività coincidono.

Ma intanto Maritain, prima ancora di venire a conoscenza della filosofia di san Tommaso, incomincia a prendere le distanze del suo primo maestro, Henri Bergson, che pure l'aveva liberato dalle presunzioni dello scientismo e del razionalismo dei docenti della Sorbona, perché si accorge che la sua filosofia è venata di naturalismo. Infatti scrive a Péguy:

Osservi questa contraddizione in Bergson: egli dice che la vita deve dapprima farsi umile e insi-

nuarsi nella materia regolandosi su di essa e senza avere l'aria di niente. E sostiene che la vita non ha avuto origine un giorno in un mondo già fatto, ma che ha sulla materia inorganica un primato di creazione. Le due affermazioni sono vere in un senso, ma nell'adattamento e nell'*evoluzione* essi si escludono. Poiché la vita viene prima, bisognava che essa dominasse. E se la materia forza la vita a sottomettersi, è che essa non è un semplice residuo della vita. Osservi che una metafisica, non appena viene dogmatizzata (ed è ciò che distingue assolutamente l'ultimo libro di Bergson da primi due) deve iniziare con Dio, cioè con il perfetto. E noti che Bergson parla de «la Vita» come si parlava de «la Natura» nel XVIII secolo. (31 maggio 1907).

Certamente su questa convinzione che Dio è all'origine della natura, ha avuto anche influenza decisiva la filosofia della natura di Hans Driesch<sup>7</sup>.

### **Il fallimento della missione di Maritain all'abbazia di Quarr**

Il 5 marzo 1907 Maritain annota nel suo *Diario*:

Pranzato con Péguy da mia madre. Sono colmo di gioia perché mi ha detto che lui sta facendo il medesimo cammino del nostro. Il corpo di Cristo è più esteso di quanto si pensi.

Qualche tempo dopo, da Heidelberg, Jacques scrive a Charles:

Arriveremo a Parigi nei primi di luglio e rientreremo qui in ottobre. Potrò riprendere il mio servizio ai *Cahiers* intorno al 6 luglio. Solamente c'è un problema: la salute di mia moglie è ancora così malferma ed avrò, durante il mio soggiorno a Parigi, tanti doveri di famiglia (sorella, madre, suoceri, compari) che non posso impegnarmi a restare ai

<sup>7</sup> Cf. Viotto, *La filosofia della natura. Hans Driesch*, in *Grandi amicizie. I Maritain e i loro contemporanei*, Roma 2008, 21-26.

*Cahiers* tutta la giornata. In queste condizioni, le propongo di venire tutte le mattine, tempo abbondantemente sufficiente per i servizi di libreria e di corrispondenza. Dopo la mia esperienza dello scorso anno, credo che si potrebbe benissimo chiudere il negozio il pomeriggio, avvertendo che è aperto tutte le mattine; poiché la vendita del numero è nulla in luglio. Oppure se lei non vuole chiudere, la semplice presenza nel pomeriggio potrebbe essere assicurata facendo ricorso, per esempio, al buon vecchio del n. 16. Lei sa bene che tengo molto, in generale ed ora in particolare, ad essere a sua disposizione. Faccio la presente riserva perché mi è impossibile fare altrimenti. Io sono ansioso come lei di organizzare la nostra amicizia in dettaglio e provo una grande gioia a pensare che posso, ormai, (il solo, forse, di tutti i suoi amici) renderle alcuni servizi morali; non trascuri di considerarmi a questo proposito come io devo essere, cioè suo servitore (31 maggio 1907).

Péguy, che era sulla via del ritorno alla fede e voleva rientrare nella Chiesa, in una situazione familiare difficile, essendo la moglie, Charlotte Bauduin, la sorella del suo migliore amico, sposata civilmente nel 1896, contraria al sacramento del matrimonio ed essendo i loro tre figli non battezzati, invia Maritain a consultare Louis Baillet, un suo amico e compagno di studi di Orléans, che si trovava nell'abbazia di Quarr

nell'isola inglese di Wight dove i benedettini di Solesmes erano riparati nel 1901, in seguito alle leggi anticlericali della Repubblica francese. Péguy aveva scritto a Baillet, uno dei primi abbonati dei *Cahiers*, quando già sacerdote, era entrato tra i benedettini:

Se io fossi cattolico crederei che la nostra amicizia sia stata provvidenziale [...]. Dal punto di vista morale, nel quale mi trovo, io credo che noi dobbiamo conservare e coltivare onestamente una

amicizia così felice e feconda. Può diventare indispensabile per un chiarimento onesto nei dibattiti che un moralista sincero abbia un'amicizia sincera con un cattolico sincero [...]. Arrivederci, mio amico, non vi scriverò spesso. Il mio ministero è di scrivere per il pubblico (marzo 1902)<sup>8</sup>.

Maritain scrive a dom Baillet:

Mio padre, vi scrivo senza co-

noscervi. Per la *salvezza* di una persona, che non posso nominare in questa lettera, e che vi è cara, credo quanto a me, è assolutamente necessario che io vi possa vedere e parlare con voi. Non so se avete l'occasione o la possibilità di venire in Francia. In ogni caso sono pronto a fare il viaggio e a venirmi a trovare nell'isola di Wight... Si tratta di un'anima per la quale voi pregate, senza dubbio, sovente (28 luglio 1907).

<sup>8</sup> J. Bastaire, *Péguy au porche de l'Eglise*, Parigi 1997, 31.



Joseph Lotte (disegno di Léon Deshairs)  
© Centre Péguy Orléans



### Il benedettino risponde:

Se si tratta delle mie preghiere, non potete, senza tanto disturbo, farmi comprendere per lettera di che si tratta? Le iniziali, il nome di battesimo sarebbero sufficienti per farmi indovinare la persona. E in termini velati voi forse potreste espormi le attuali circostanze. Ma a Parigi non ci sono dei carmelitani, dei santi sacerdoti le cui preghiere sarebbero certamente più efficaci delle mie? (31 luglio 1907).

Maritain insiste per vederlo di persona e il 24 agosto arriva all'abbazia, il motivo di questa insistenza è dovuta al fatto che Péguy vuole conservare l'indipendenza dei suoi Cahiers, che hanno molti abbonati nel mondo laico, teme di essere controllato dalla massoneria e per ora non vuole fare sapere alla moglie la sua conversione. Péguy quando aveva inviato Jacques dai Benedettini, anziché andare lui stesso o scrivere, aveva detto alla madre di Jacques che quel viaggio poteva «sottrarre suo figlio al fanatismo di Bloy e aveva vincolato Jacques al segreto sullo scopo della missione»<sup>9</sup>. Qualche mese dopo Jacques nel suo Journal, ricordando una visita di Psichari, annota con tristezza:

Ci parla di Péguy che gli ha raccontato, come a mia madre, che mi aveva inviato nell'isola di Wight per prendere contatto con dei cattolici più qualificati di Léon Bloy. Triste doppio gioco (17 novembre 1909).

La risposta di Baillet all'ambasciata era stata precisa: se Péguy vuole rientrate nella Chiesa deve regolarizzare il suo matrimonio con il sacramento e fare battezzare i figli. Maritain, rientrato in Francia, in un incontro a pranzo lo comunica a Péguy, che gli chiede sei mesi di tempo; ed allora gli scrive una lunga lettera sottolineando il dovere del cristiano di accettare i comandamenti di Dio e i precetti della Chiesa (14 settembre 1907). Poi informa Baillet circa le motivazioni riscontrate per il rifiuto:

<sup>9</sup> N. Possenti Ghiglia, *I tre Maritain*, Milano 2000, 99.

Ciò che ha scritto fino ad ora non può continuare a scriverlo se non resta nel suo stato attuale di non-praticante. Questa specie di *contemplazione esteriore* delle verità cristiane, dal punto di vista dell'intuizione e della ricerca individuale, questa specie di osservazione e rispetto esteriore al quale egli convoglia i suoi lettori, non potrà assolutamente continuarlo quando sarà *all'interno della Chiesa*. Da quando avrà ricevuto i sacramenti non potrà più scrivere ciò che ha scritto fino ad ora (lo credo bene; scriverà meglio!) Egli considera la sua produzione letteraria così importante dal fargli ritardare per qualche tempo ancora l'ubbidienza ai precetti della Chiesa. Assicura di non essere orgoglioso, — e lo crede —. Non vorrebbe «rientrare nella Chiesa come tutti, ma forse Dio prepara il suo rientro in un modo particolare, vuole che resti in riserva... fino al giorno del martirio, può darsi. Se rientrasse come gli si dice di fare, rischierebbe di guastare i disegni di Dio». Ancora qui, crede in buona fede di non essere orgoglioso. Quando sentirà un'ispirazione qualunque di agire come voi gli comandate, lo farà immediatamente. Non è trattenuto in alcuna maniera dal rispetto umano (questo è perfettamente vero) né da esitazioni nella fede (anche questo è vero, almeno dal punto di vista delle sue intenzioni). Ma se facesse ora ciò che gli chiedete di fare, sarebbe per amicizia verso di voi e verso di me «per non darci un dispiacere» e non perché egli pensi di doverlo fare (26 settembre 1907).

I Maritain seguono da vicino il travaglio interiore dello scrittore, sanno che lavora ad una nuova composizione poetica su santa Giovanna d'Arco, dopo la prima del 1897, Raissa gli manda una lettera con la traduzione di alcuni passi dalla vita di san Francesco d'Assisi (4 dicembre 1907). Jacques gli traduce un capitolo sulla misericordia e sul giudizio di Dio dagli scritti di santa Caterina da Siena e cerca di convincerlo ad incontrare il domenicano Humbert Clérissac, ma anche questo incontro non avviene. Qualche tempo dopo Maritain in una lunga lettera a Baillet fa il punto sulla situazione:

Mi ha detto che voleva fare un voto di andare «a piedi» con me a Chartres. Gli ho risposto che sarei

disposto a fare questo pellegrinaggio, ma che il suo pellegrinaggio è accettabile solo se lui va a Chartres, in quanto cristiano, per fare la comunione, altrimenti il suo voto non è che un'offesa a Dio, ed io non potrei accettare. Lui non si sente un convertito, dichiara di essere sempre stato cattolico, vuole praticare, ma in segreto «non per riguardo alla sua famiglia, cosa che sarebbe ancora spiegabile; ma perché i reazionari in questo momento fanno tante scemenze, compromettono talmente Dio e la Chiesa, che lui non vuole essere confuso con loro e perdere così la sua influenza sul pubblico». Questa dichiarazione fatta il giorno dopo Natale mi ha attristato (31 dicembre 1908).

Jacques coinvolge anche la sorella Jeanne, le cui vicende coniugali sono quasi analoghe a quelle dello scrittore, perché protestante si era convertita al cattolicesimo, malgrado l'ostilità del marito, e aveva ottenuto nel 1907 la validità religiosa del suo matrimonio civile e poteva fare la comunione. Jeanne, che era amica di Péguy perché lavorava ai *Cahiers* come segretaria del periodico socialista per ragazzi *Jean-Pierre*, in una pagina del *Journal* del 1909 scrive:

Dopo la mia conversione, noi parlavamo spesso di religione; conoscevo le sue sofferenze, che mi provocavano una viva compassione. Mi inquietavo soprattutto per i suoi bambini. Egli lo sapeva ed è di loro, soprattutto, che noi parlavamo nelle corse attraverso Parigi. ...Come lui avevo un grande ammirazione ed un devozione per la cattedrale di Parigi. Un giorno andai a prenderlo alla boutique e gli chiesi, se era libero, di venire con me qualche momento in questa chiesa. Accettò subito. Péguy, arrivato a Notre Dame, mi dona l'acqua benedetta, poi io vado nel coro, il più possibile vicino al tabernacolo, mi inginocchio e prego molto tempo per lui e per tutta la sua famiglia. Péguy stava immobile accanto a me. Quando mi alzo vede le lacrime sul mio viso, abbassa la testa, e cammina dolcemente nella chiesa al mio fianco. Alla fine. Punzecchiandolo, gli dissi: «Così, come i protestanti, non vi mettete in ginocchio nella casa di Dio?». Mi rispose vi-

vacamente: «Sciocca, io venero e amo Dio più di quanto credete». Poi Jeanne trae dalla borsa una bottiglietta che avevo riempito con l'acqua miracolosa di La Salette e gliela passa. Péguy mi dice: «Datemela, non lo dimenticherò mai, grazie». Un'altra volta Jeanne domanda a Péguy perché non va a messa e lui gli risponde che dovrebbe regolarizzare la sua situazione matrimoniale, poi esclama: «Ma io non voglio essere sposato con mia moglie in Cielo», e Jeanne annota: «Fui talmente stordita da questa acclamazione che restai immobile ed in silenzio»<sup>10</sup>.

Jacques essendo a conoscenza che Péguy lavora ad un nuovo testo poetico su Giovanna d'Arco vorrebbe che rilevasse gli aspetti soprannaturali di quella vicenda e gli scrive:

Vi è un'analogia sorprendente fra il *Mistero di Giovanna d'Arco* e il miracolo de La Salette. In entrambi i casi si tratta della Francia, nazione scelta, popolo di Maria. I due testimoni della Salette, ignoranti come Giovanna, hanno avuto il suo medesimo destino e la stessa santità, eccezionali. Lotte, missione straordinaria e incomprensibile, calunnie atroci, persecuzioni da parte di dottori e vescovi. Il piccolo Maximin aveva dieci o undici anni al momento dell'apparizione, Mélanie ne aveva due o tre in più. Hanno sottoposto (gli ecclesiastici soprattutto) questi ragazzi ad interrogatori raffinati, a tentazioni crudeli, a pedanti furberie che danno un'immagine, nella mediocrità del mondo moderno, del processo di Giovanna d'Arco. Per ciò le scrivo questo e le copio alcune frasi delle loro risposte che ristorano il cuore... (7 ottobre 1907).

Anche Baillet scrive a Péguy cercando far leva sul suo amore per Giovanna d'Arco:

Da tempo desideravo scriverti e quale occasione migliore trovare di questa beatificazione di Giovanna d'Arco che avrà luogo domenica? Ti ricordi le nostre conversazioni su di lei ad Issy e sui bordi della Loira? Era uscito il tuo libro. Le nostre strade

<sup>10</sup> J. Bastaire, *Péguy au porche de l'Eglise*, 110-111.



si sono separate, ma i nostri cuori restano sempre uniti ed è a Giovanna d'Arco che ho affidato la cura di renderti la luce, la pace, la felicità (16 aprile 1909).

Péguy gli risponde:

Sarebbe una grande felicità, e una sosta in tutte queste miserie, potere avere con te qualche conversazione di tutto riposo in un momento

della soggettività della coscienza, che bisogna rispettare nel suo cammino, continua ad insistere perché Péguy regolarizzi la sua situazione matrimoniale. Va anche a parlare con la moglie e la suocera dello scrittore, ma senza un esito positivo, come racconta in una lunga lettera a Clérissac, che gli risponde:

Ma io penso che il buon Dio che colma di favori potenti e visibili i nuovi battezzati, come voi, gli

Péguy coi compagni del collegio Sainte-Barbe © Centre Péguy Orléans



di ritiro, ma esito e mi faccio uno scrupolo di rubarti, sia pure per poco tempo, alle regole del tuo ordine. Ho un grande gusto e una grande ammirazione per le regole così severe dei costumi, del lavoro, della preghiera, della miseria e della povertà, ho una grande ammirazione per la tua regola, che non voglio sottrarti per me. Parto mercoledì 28 per un richiamo in servizio militare, sarò libero mercoledì 19 maggio. Tuo amico in Dio (19 aprile 1909).

Jacques, che è più preoccupato dell'oggettività della verità e delle regole morali che

abbia riservato il vostro affetto in primo luogo per preservarlo dalla disperazione e dal suicidio, in secondo luogo per ricondurlo in un giorno lontano alla Chiesa. È dunque unicamente, per uno squisito favore divino, che la sua conversione, sarà accordata a voi tre. Per ora lo credo molto lontano dai sentimenti preliminari per una conversione. Egli è in grave pericolo di dannazione, perché si crede oggetto di un trattamento favorevole da parte di Dio. È molto doloroso, non ci resta che pregare per lui (26 luglio 1909).

Anche Geneviève Favre, la madre di Jacques, molto amica di Péguy, segue queste vicissitudini e annota nei suoi *Souvenirs sur Péguy*<sup>11</sup>:

Jacques, come mi ha spiegato più tardi, era stato a trovare la famiglia Bauduin: egli voleva, può darsi un po' ingenuamente, ma senza ostilità, dire alla signora Péguy e a sua madre che, poiché per loro era un gesto senza significato, potevano accordare a Péguy il battesimo dei loro figli. Ma la conversazione è diventata una discussione religiosa molto vivace; la signora Bauduin e sua figlia ne hanno conservato un amaro ricordo, che non corrisponde per nulla alle intenzioni di mio figlio. Senza riguardo, per troppo zelo di neofita, mi hanno detto loro, egli le avrebbe terrorizzate, sottolineando alla signora Péguy l'urgenza della consacrazione cattolica del loro matrimonio, dichiarando che se essa non si arrendeva all'evidenza, avrebbe attirato su sé stessa e sui suoi le più gravi disgrazie<sup>12</sup>.

Il giorno dopo Geneviève Favre incontra Péguy che le dice: «Sì, Jacques ha fatto, senza volerlo, molto male» e la invita ad andare a trovare i suoi famigliari. In realtà a trovare la moglie e la suocera di Péguy sarebbe dovuta andare Jeanne, infatti è a lei che lo scrittore aveva detto, dopo un'altra discussione sulla sua conversione: «Voi fareste meglio dire queste cose a Lozère»<sup>13</sup> dove abitavano i suoi famigliari.

Raïssa ne *I grandi amici* commenta questo episodio:

Commissione difficilissima! Jacques scrisse a dom Baillet domandandogli consiglio. Gli viene risposto che bisognava realmente parlare alla famiglia di Péguy. La visita a Lozère fu decisa; ma non fu Jeanne ad esserne incaricata, fu Jacques. E fu un peccato. Sarebbe stata più adatta una donna, avrebbe gridato con le donne e di tutte quelle grida non sarebbe rimasto nulla; senza dubbio non si sarebbe ottenuto alcun risultato e almeno niente di grave, niente

<sup>11</sup> G. Favre, *Souvenirs sur Péguy* in *Europe*, 15 febbraio e 15 aprile 1938.

<sup>12</sup> J. Bastaire, *Péguy au porche de l'Eglise*, 140-141.

<sup>13</sup> *Ivi*, 123.

di offensivo avrebbe aggravato il ricordo dell'una e delle altre. Invece di tutto questo, la visita, che non poteva non sembrare indiscreta, di quel giovanotto che dice delle parole indimenticabili, accetta una discussione teologica ed enuncia delle verità assolute. Povero generoso ambasciatore! Non sarà l'ultima volta che egli accetterà di svolgere questa funzione ingrata per delle cause perdute in partenza. Passi che avrebbero dovuto fare (penso ad una certa visita fatta ad André Gide) coloro che non vi si adattavano per mancanza di coraggio; e Jacques prendeva su di sé l'umiliazione di una disfatta prevista, il rischio di veder deformare e le sue intenzioni e le sue parole, per non venir meno a quella che forse poteva essere una possibilità di incontro fra le anime<sup>14</sup>.

Dom Baillet invita di nuovo Péguy ad andarlo a trovare in abbazia e gli scrive:

Qui potremo parlare liberamente e con tutta calma, in caso di bisogno, ci sono persone a cui chiedere consiglio, soprattutto noi saremo, tutti e due, in un'atmosfera soprannaturale propizia a conversazioni così importanti come le nostre: al monastero, nella clausura, si partecipa più strettamente alle preghiere e ai meriti della Chiesa. Ti prego, con insistenza, accetta questo invito. Ricordati che nel giugno del 1900, nella casa vicino a Orsay, ti annunciavi il mio desiderio di entrare a Solesmes. senza esitate tu ti congratulasti dicendomi: «Tu non ti occuperai che della vita interiore, e questo vale molto di più di ogni azione esteriore. Poi quando ti vorrò vedere, sarò sicuro di trovarti». Era quasi una promessa di venirmi a trovare (10 agosto 1909).

Péguy non risponde a questa lettera, l'anno seguente il 10 ottobre 1910, Baillet incontra lo scrittore a Versailles che promette di convincere sua moglie, ma la situazione non migliora.

### Incomprensioni letterarie. Poesia e mistica

Intanto Péguy continua attraverso i *Cahiers* la sua testimonianza cristiana, pubblicando al-

<sup>14</sup> R. Maritain, *I grandi amici*, Milano 1991, 251-252.



cune sue composizioni poetiche. Nel 1910 *Il mistero della carità di Giovanna d'Arco*, un testo dialogico che sviluppa ed approfondisce il testo precedente. Nel 1911 il *Portico del mistero della seconda virtù* nel quale sviluppa una lunga poesia-preghiera sulla speranza. Nel 1912 esce il *Mistero dei Santi Innocenti*, nel quale medita sul significato soprannaturale della morte di questi bambini uccisi da Erode ed elenca sette ragioni che spiegano il privilegio di questi primi martiri che hanno raggiunto quella gloria finale di cui parla l'Apocalisse. È un trittico dove liturgia e sacra scrittura si intrecciano, che presenta anche risvolti teologici, ma Jacques da filosofo individuo della imprecisioni teologiche ed in spirito di amicizia gli scrive una lunga lettera al riguardo:

La vocazione della Beata Giovanna è tutta alterata, lei le ha tolto la forza sovrana e la dolcezza dello Spirito Santo, le premure della grazia, la semplicità e la pace della fede, la fiducia filiale dell'amore, l'ignoranza totale di sé stessa, la vista diretta di tutte le cose nella luce soprannaturale e secondo la vista di Dio, le ha tolto tutto; al posto di questo ha messo una concentrazione di carattere, una complicazione ed un'agitazione tutte romantiche, un'idea di Dio moderna, indegna di Giovanna e che si direbbe attinta da Renan». Poi aggiunge, con un rigore di giudizio che userà anche verso altri scrittori, come Bernanos, Mauriac, Claudel, Julien Green quando è preoccupato delle ricadute del messaggio veicolato dal testo, «In quest'opera fatta con tutto il suo zelo e la sua devozione, lei è rimasto pietosamente fuori. Suo malgrado, malgrado la devozione delle sue intenzioni, lei ha fatto della *letteratura*. Questo mi ha suscitato afflizione e indignazione, glielo confesso (2 febbraio 1910).

Péguy si offende, considera la lettera «una scomunica, un atto di fanatismo» e la fa vedere alla madre di Jacques, che lo viene a sapere e in un'altra lettera gli precisa:

Ho dunque bisogno di confidarle che sono e che sono stato sempre pronto a darle tutte le spiegazioni complementari che lei potesse desiderare; che le ho scritto per il suo bene, stimandola molto e

pensando che ne ha avuto le prove, perché tutta la vostra condotta passata nei miei confronti mi dava il diritto di parlarle molto semplicemente. Ecco ciò che ora voglio aggiungere: i sentimenti di mia madre nei miei confronti sono molto complicati, le sue idee sulla Chiesa sono abbastanza adulterate, senza che lei venga maggiormente a renderle meno chiare ed equivoche facendo finta – addebitando la responsabilità a me – di essere d'accordo con mia madre, mentre mi incarica di annunziare al Baillet che lei vuole vivere e morire nella fede cattolica (17 febbraio 1910).

Ma Péguy si sente incompreso e toglie a Maritain l'incarico, scrivendogli:

Alla data odierna termina il mandato spirituale che vi avevo affidato di rappresentarmi presso Baillet. Quando un ambasciatore mette tanta ostinazione ad assolvere male il suo mandato non resta che ritirargli l'incarico (25 aprile 1910).

Jacques si è rammaricato dei toni duri usati nelle sue lettere, come scrive nel 1965, ad Auguste Martin, il curatore della sua corrispondenza con lo scrittore, pubblicata dall'associazione «L'Amitié Charles Péguy»<sup>15</sup>:

Benché continuo ad avere le mie riserve sul *Mystère de la Charité de Jeanne d'Arc*, ammirevole tuttavia come componimento poetico, mi pento oggi per i termini usati scrivendo a Péguy su questo argomento. Se si volesse, comunque, spiegare la loro arroganza e l'inopportuna violenza, non bisogna solamente addebitarli allo zelo interpretativo di un neo convertito, ma bisogna anche pensare a ciò che ne costituisce lo sfondo, intendo allo stato di esasperazione in cui le esitazioni di Péguy avevano messo dopo tre anni i suoi amici cattolici.

Questo atteggiamento rigoroso di Maritain a riguardo degli aspetti teologici delle opere letterarie lo troviamo anche, in seguito, con Bernanos, Mauriac, Claudel, Julien Green, perché come fi-

<sup>15</sup> L'Amitié Charles Péguy, *Feuillets Mensuels* 176, aprile 1972.



losofo non può accettare espressioni che possono essere fraintese, anche se sono poesia. In particolare stupisce il giudizio severo sulla Giovanna d'Arco di Péguy comparato con quello più comprensivo formulato pochi anni dopo sulla Giovanna d'Arco di Joseph Delteil<sup>16</sup>, ma a ben guardare si comprende come Maritain in queste corrispondenze private, che tali avrebbero dovuto rimanere, mirava soprattutto al bene dell'anima dell'interlocutore più che cercare definizioni concettuali. Joseph Delteil (1894-1978), romanziere e poeta, che faticosamente sta uscendo dalla magia perversa del surrealismo, nel 1926 invia a Maritain il suo nuovo romanzo *Giovanna d'Arco*. Questi gli risponde:

Il vostro libro, che abbonda di vera poesia, ha una freschezza ed una sincerità autentiche... Si sente che voi amate Giovanna. Ciò che voi vedete di essa (poiché voi non vedete tutto) lo vedete bene... Tuttavia voi affliggerete molte anime pie, perché il più naturale sentimento a riguardo del santo è la venerazione, che presuppone una distanza, e voi avete voluto, a ragione, liberarvi dalle pie immagini, ma per altro voi avete fatto una Giovanna troppo simile a noi, una creatura di Delteil (10 maggio 1925)<sup>17</sup>.

Questa lettera viene resa pubblica sulla rivista «*Les Nouvelles Lettres*», su «*La Croix*» Jean Guiraud, co-redattore del giornale, considera

<sup>16</sup> Cf. H. Serry, *L'artiste et le sacré. J. Maritain et l'affaire de la Jeanne d'Arc de Joseph Delteil* in «*Cahiers Jacques Maritain*», n. 36 giugno 1998, 15-39.

<sup>17</sup> Lettera riportata integralmente in *Oeuvres Complètes* III, 1321-1322.

l'opera «un libro sacrilego», accusa Maritain di «avere coperto con la sua onorabilità di uomo e di scrittore» l'autore del libro e ne nasce una violenta polemica, anche perché Guiraud intende pubblicare una *brochure* per sviluppare la sua critica. Maritain gli scrive:

Ritorno da un pellegrinaggio a Liseux, dove ho pregato santa Teresa per Delteil ed ora la prego perché siano convincenti le parole che sto per scrivervi. Ero convinto che, dopo la prova di buona volontà che Delteil ha dato, facendo diverse correzioni al suo libro, voi avreste rinunciato al vostro progetto. Vedo con tristezza che non è così. In questa polemica voi non potete non tenere conto dell'anima di Delteil e di un gran numero di giovani scrittori che in questo momento la grazia di Dio lavora e che, senza ancora avere la fede si orientano verso di essa. Sarebbe riprovevole che la nostra azione, di noi cattolici, verso di loro, fosse di ostacolo all'azione di Dio e respingesse brutalmente coloro che la grazia attira... Delteil stesso ha rotto con il nichilismo dei surrealisti, che lo aveva sedotto un momento, ed è verso la fede che la sua anima si è rivolta. Quale responsabilità verso Dio se l'ostinazione di un avversario lo rigettasse dall'altra parte (19 luglio 1925)<sup>18</sup>.

Guiraud pubblica il suo saggio *Critica di fronte ad un cattivo libro*, distribuita in circa 300 copie nel 1927 e Maritain risponde con una lunga lettera, in cui riassume tutta la vicenda, indirizzata a Gaëtan Bernoville, fondatore della «Settimana degli scrittori cattolici» che

<sup>18</sup> Lettera riportata integralmente in *Oeuvres Complètes* III, 1327-1330.



la pubblica, con altri scritti, in un fascicolo con il titolo *Intorno ad una cattiva critica*.

Un'analogia contrapposizione con il quotidiano «*La Croix*» si verifica anche qualche anno dopo a riguardo del romanzo *La condizione umana* di André Malraux (1901-1976) uno scrittore laico che invia l'opera Maritain che gli risponde:

Vi ringrazio per l'invio del volume, che ammiro molto per il rigore e la forza. C'è, a dire il vero una condizione umana? O piuttosto una condizione infraumana, dove l'uomo si dibatte in questa solitudine metafisica che è il tema metafisico o più esattamente religioso del vostro libro e una condizione sovraumana, dove l'amore vince la solitudine, Lui solo lo può, ed è un'opera propriamente divina... Voi sapete che sono persuaso che ogni uomo vuole diventare Dio, ma credo anche, e sta qui, senza dubbio, la differenza, che egli lo può per la grazia di un Altro. Vi stupirete se vi dico che il vostro libro mi ha emozionato profondamente come una forma di un cristianesimo a incavo (*en creux*), dove l'ombra della croce e del martirio non cessa di riemergere... (18 novembre 1930)<sup>19</sup>.



Il libro riceve il premio Goncourt il 7 dicembre 1933 ma il 9 un articolo di *La Croix* critica violentemente l'opera. Maritain annota nel suo *Journal*:

Articolo imbecille, disonorevole, conversazione con Raïssa a proposito di Malraux e della forza

<sup>19</sup> Lettera riportata integralmente in «*Cahiers Jacques Maritain*», n. 32 giugno 1996, 3-4.

umana che la Rivoluzione rappresenta, dei muri di carta che noi opponiamo, e della mediocrità atroce del mondo cattolico. Noi dovremmo avere il senso dell'*umanesimo della miseria umana*, che hanno i rivoluzionari (12 dicembre 1933).

Quando nel 1960 Maritain scrive una storia della filosofia morale conclude l'opera con un paragrafo dedicato al paradosso della condizione umana, che «non può essere rifiutata, come vorrebbe il pensiero indiano, non può essere accettata, come pretenderebbe il pensiero rivoluzionario, ma può essere trascesa come propone il Vangelo. Contro il pessimismo tragico di chi parla del male di vivere» Maritain invita a sopportare la pena di vivere, perché è nella speranza che si salva l'uomo, accettando di essere se stessi senza presunzione e senza disperazione in e per l'amore di Dio<sup>20</sup>.

I Maritain, che durante tutta la vita si sono preoccupati di seguire gli scrittori fondando diverse collane come «*Le Rousseau d'or*» nel 1925 (OC. III, 1383-1386) e «*Les Iles*» nel 1932 (OC. V, 1069-1080) in Europa, e «*Golden, Measure Books*» nel 1941 (OC. VII, 1304-1305) ben sapevano di dovere combattere una lotta continua. Infatti Jacques nella prefazione al *Diario di Raïssa*<sup>21</sup> nel 1962 scrive:

Il lavoro che noi avevamo candidamente intrapreso consisteva in realtà, come ogni lavoro che tenta di aprire alle energie del fermento cristiano il mondo

<sup>20</sup> J. Maritain, *La filosofia morale. Esame storico e critico dei grandi sistemi*, Brescia 1999, 527-538.

<sup>21</sup> J. Maritain, *Il diario di Raïssa*, Brescia 2000.

della cultura profana, arte, poesia, filosofia, nell'attaccare il diavolo sul suo stesso terreno. Si trattava di sloggiare dalle loro posizioni quelli che san Paolo chiama *principes et potestates, mundi rectores tenebrarum harum, et spiritualia nequitiae* e contro i quali ci dice che il cristiano deve lottare più che contro la carne ed il sangue. Raïssa sospettava tutto questo, lei che ha scritto *Il principe di questo mondo*<sup>22</sup>. Capisco meglio adesso perché ha dovuto tanto soffrire. era lei che sopportava il peso maggiore del combattimento, nelle profondità invisibili della sua preghiera e della sua oblazione (OC. XV, 164).

### Le difficoltà nel conciliare il diritto canonico e la fede interiore

Le difficoltà coniugali persistono e Baillet scrive a Péguy:

Le grazie che Dio ti ha fatto sono un motivo per sperare che non ti fermerai nel tuo cammino, ma bisogna che tu ci metta del tuo, la tua preghiera, il tuo coraggio, le tue opere, la tua umiltà, la tua obbedienza ai precetti della santa Chiesa (23 febbraio 1912).

Péguy prosegue per la sua strada, continua a manifestare la sua fede cristiana attraverso i suoi scritti nei Cahiers, con i quali raggiunge molte persone credenti e non credenti, rimane fedele a sua moglie, anche quando incontra una giovane che frequenta la sua boutique, Blanche Raphael, che avrebbe potuto sposare, perché avrebbe potuto chiedere il divorzio, e rimane fedele al matrimonio come istituzione civile che, malgrado tutte le difficoltà non ha voluto rompere. Quando il suo figlio Pierre si ammala gravemente nel giugno del 1912 fa un pellegrinaggio a Chartres, camminando a piedi per 144 km; un pellegrinaggio che ripeterà ancora in compagnia di Alain Fourier l'anno dopo. Da questo pellegrinaggio nasce il libro *Arazzo di Nostra Signora*, nella prima parte racconta i pensieri che l'hanno accompagnato

<sup>22</sup> R. Maritain, *Il principe di questo mondo*, Milano 1978.

durante il cammino, nella seconda riporta le cinque preghiere a Maria. L'ultima sua opera, *Eva*, pubblicata postuma, è un confronto tra le due Eve, quella del peccato originale e quella della redenzione, una meditazione sul mistero del male e della salvezza<sup>23</sup>.

Quando nell'ottobre del 1913 Baillet è gravemente ammalato ricoverato a Parigi, la mamma di Jacques consiglia a Péguy di andarlo a trovare: «Se voi non andate dal vostro amico temo per voi terribili rimorsi», e lui risponde: «Può darsi, ma ne avrei di più terribili se lo rivedessi». Quando l'amico Joseph Lotte, un collaboratore dei *Cahiers*, gli comunica la morte del benedettino, Péguy gli dice:

Insomma, noi ci guadagniamo, Baillet, malgrado tutto il suo affetto aveva una segreta inquietudine per noi. Ora ci vede quali siamo e a quale punto siamo sicuri e solidi. Ora è il nostro avvocato là in alto, abbiamo un vecchio amico sul posto, me ne servirò il più possibile; per di più certamente era un santo (21 novembre 1913).

Maritain e Péguy si incontrano, qualche mese prima dell'inizio della guerra, a casa della madre di Jacques, la quale nei «Souvenir» scrive: «Questo incontro amichevole aveva il senso di una riconciliazione». Il 4 agosto 1914 Péguy parte per il fronte, dicendo alla madre di Jacques: «Carissima amica, parto soldato della Repubblica per il disarmo generale e l'ultima delle guerre»<sup>24</sup>. Il 5 settembre, proprio all'inizio della battaglia della Marna, muore in battaglia al comando dei suoi soldati. Raïssa Maritain ricorda:

Un mese più tardi Claude Casimir-Périer, che aveva preso il comando della compagnia, scriveva a sua moglie: «Péguy la sera precedente sembrava presentire la sua fine gloriosa. Tutti quelli che l'hanno avvicinato l'hanno sentito come me... la

<sup>23</sup> Ch. Péguy, *Ceuvres poétiques complètes*, vol. 3, Parigi 1957.

<sup>24</sup> Testo in J.L. Barrè, *Jacques et Raïssa Maritain. Da intellettuali anarchici a testimoni di Dio*, Milano 2000, 167.



vigilia aveva stazionato con i suoi uomini in un vecchio convento e passato la notte ad accumulare fiori ai piedi dell'altare della Vergine».

Poi commenta:

La Vergine fedele alla quale aveva affidato ciò che aveva di più caro sulla terra e la sua stessa anima, ritornava davanti a lui. L'«adesso» e il «nell'ora della nostra morte» non erano più separati, e Péguy, che per molto tempo aveva trovato più dolcezza pregando per il secondo momento che per il primo, poteva unirli in uno stesso sentimento di totale abbandono<sup>25</sup>.

Il 15 agosto aveva assistito alla Messa dell'Assunzione nella chiesetta del villaggio; e Raïssa annota:

Durante questa messa forse egli si comunicò. Ebbe la possibilità di confessarsi presso quel giovane cappuccino, uno dei soldati della compagnia, di cui egli parla, elogiandolo, in una lettera del 17 agosto 1914, aggiungendo: «Lo nomino assistente della mia compagnia e mio cappellano particolare»<sup>26</sup>.

Malgrado queste dolorose incomprensioni, il suo travagliato ritorno alla fede cattolica, a causa dei problemi famigliari, la lezione di Péguy riguardante l'impegno del cristiano nella storia, che, attraverso i secoli, ha ricevuto da Giovanna d'Arco, ha fatto storia, perché è alla radice della proposta di *Umanesimo integrale* di Maritain e all'origine della rivista *Esprit* di Mounier. Lo scrive Maritain in *Da Bergson a Tommaso d'Aquino*:

Ad uno scrittore di genio i francesi della mia generazione debbono la loro gratitudine: a Charles Péguy il cui spirito vive nella migliore gioventù francese e a cui debbono la vocazione temporale del cristiano<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> R. Maritain, *I grandi amici*, Milano 1999, 276-277.

<sup>26</sup> R. Maritain, *I grandi amici*, 250.

<sup>27</sup> J. Maritain, *Da Bergson a Tommaso d'Aquino* Milano 1980, 110.

E ricorda che il suo anticlericalismo non era altro che la critica ad un clericalismo, che disprezza la natura e il temporale, citando questa sua frase:

Non basta abbassare il temporale per elevarsi nell'eterno...Poiché non hanno il coraggio del temporale, credono di essere penetrati nell'eterno. Perché non hanno il coraggio di essere del mondo, credono di essere di Dio<sup>28</sup>.

Infine Maritain nel manifesto *Forzare l'impossibile* del 1951, firmato anche da Jean Danielou, Jean Guittou, Gabriel Marcel, Léopold Sengor che riprende le motivazioni del manifesto *Per il bene comune* del 1934, cita ancora Péguy per ricordare che per un nuovo umanesimo occorre una doppia fedeltà e una doppia finalità, essere fedeli «alla propria vocazione cristiana e alla propria vocazione alla libertà»<sup>29</sup>.

Nello scambio di lettere tra i due amici c'è stata anche una certa durezza da parte di Maritain, per la quale si è molto dispiaciuto, infatti nella prefazione alla corrispondenza, pubblicata dall'associazione *L'Amitié Charles Péguy*<sup>30</sup> scrive:

Per quanto riguarda le lettere che si riferiscono ai dibattiti religiosi, adesso provo vergogna, certamente non per le verità che cercavo di ricordargli, ma per il tono dogmatico e così candidamente ed insopportabilmente arrogante che usavo nel trattare quegli argomenti, credendo che fosse mio dovere non tener conto della sensibilità di Péguy, dimostrando tanta più violenza nei suoi confronti quanto più egli mi era caro. Fino a qual punto di idiozia si arriva quando si è giovani e quando inoltre si è appena subito il «duro colpo della conversione», queste lettere ne sono davvero la prova.

<sup>28</sup> Id., *Oeuvres complètes*, vol. VIII, 527.

<sup>29</sup> Id., *Oeuvres complètes*, vol. IX, 1177.

<sup>30</sup> L'Amitié Charles Péguy, *Feuillets Mensuels*, n. 176, aprile 1972.

Ma a guardare in profondità ci si accorge anche dell'emergere di un disaccordo intellettuale tra un discepolo di Bergson, che si accontenta della fluidità del discorso filosofico, e un discepolo di san Tommaso che vuole approdare all'intelligenza della fede nell'esattezza delle definizioni filosofiche. Lo riconosce Raïssa, quando ricorda le conferenze che Jacques nel 1913 teneva su Bergson all'*Institut Catholique*:

Péguy, che non andava alle conferenze di Jacques, ma che ne riceveva tutti gli echi, non comprendeva niente della fiamma che animava Jacques e, ponendo il dibattito sul terreno (che era il suo) della lotta contro la Sorbona, e delle influenze che si disputavano gli spiriti, si indignava che dei cattolici prendessero parte contro il filosofo che aveva inferto i colpi più duri allo scientismo materialista. Per Jacques si trattava della sola verità e dei diritti dell'intelligenza<sup>31</sup>.

Il saggio di Péguy del 1914 *Nota su Bergson* è in fondo una risposta a Maritain, pur riconoscendo entrambi che il bergsonismo rappresenta un'efficace contrapposizione al positivismo, imperante nella cultura francese. È la differenza che, a livello di filosofia, ancora persiste tra lo spiritualismo, che si accontenta dell'emozione e il tomismo che cerca l'intelligenza della fede.

L'amicizia e le incomprensioni tra il filosofo e il poeta si spiegano con il loro diverso e complementare approccio di ricerca, l'uno da poeta e l'altro da filosofo; ed è Maritain stesso a ri-

conoscere e spiegare questa differenza nel testo «*Grandezza e miseria della metafisica*»:

Alla nascita di un metafisico come a quella di un poeta, v'è quasi una grazia di ordine naturale. L'uno, che getta il suo cuore nelle cose come un dardo o come un razzo, vede per divinazione, – nel sensibile stesso, ch'è impossibile separare – il fulgore di una luce spirituale, dove uno sguardo di Dio brilla per lui. L'altro, distogliendosi dal sensibile, vede per scienza, nell'intelligibile e staccata dalle cose

periture, quella luce spirituale stessa, colta in un'idea. L'astrazione, che è morte per l'uno, è respiro per l'altro; l'immaginazione, il discontinuo, l'inverificabile in cui questo perisce, sono la vita per l'altro. Aspirando ambedue i raggi discesi dalla Notte creatrice, uno si nutre di una intelligibilità legata e multiforme come i riflessi di Dio sul mondo; l'altro, di una intelligibilità svincolata, e determinata quanto l'essere proprio delle cose. Giocano all'altalena, elevandosi alternatamente nel cielo. Gli spettatori si burlano del gioco; sono, infatti, seduti per terra<sup>32</sup>.

Péguy non si poteva rendere conto di queste sottili differenze tra la poesia e la filosofia, non erano nel suo campo di ricerca. Possiamo concludere con alcune osservazioni di Raïssa:

Questo disaccordo tra la fede infusa nell'anima e gli atti, e i pensieri stessi, di un uomo che ha ricevuto questo dono da Dio, noi lo vedevamo in lui per la prima volta. Più tardi lo incontrammo spesso. Bisogna attendere molto tempo, in questi casi, perché la fede soprannaturale ricevuta nell'infanzia



<sup>31</sup> R. Maritain, *I grandi amici*, 415.

<sup>32</sup> J. Maritain, *Oeuvres complètes*, vol. IV, 277.

col battesimo e in seguito respinta nella profondità dell'incosciente, se ne liberi, invada a poco a poco tutte le facoltà; oppure perché, ricevuta ad un'età adulta, essa arrivi a raddrizzare le abitudini invertebrate dello spirito e cambi tutto l'apparato concettuale e il linguaggio speculativo già nettamente costituiti. Talvolta questa trasformazione non ha il tempo di compiersi. Spesso è appena incominciata quando la vita giunge al suo termine. E tuttavia la fede si manifesta in certi atti che salgono dal fondo dell'anima, come la preghiera fervente ed il desiderio dei sacramenti. Così fu per Péguy. Quando ritornò alla fede della sua infanzia, il dono di Dio entrava in un organismo intellettuale e psichico fortemente costituito, solidificato in tutte le sue parti. Aveva allora, nel 1907, raggiunto il suo trentatreesimo anno. Aveva stabilito le proprie discipline con un cuore retto e col fervore del genio e la disciplina della Chiesa non vi aveva alcun posto. Aveva imparato tutto ciò che ormai poteva imparare, — la povertà, la miseria, la storia della nostra patria, Corneille, Victor Hugo, la filosofia di Bergson. Non poteva più penetrare il senso profondo della teologia, né di conseguenza capirne la necessità; urtava soltanto contro le sue frontiere, le sue difese, come doveva fare per la dottrina di san Tommaso, che egli riteneva, senza conoscerla del resto, una semplice compilazione; non ne avvicinò mai l'anima viva che riconduce ad una unità vivificante tutto il sapere. Una compilazione! Avrebbe ritenuto una bestemmia dire che la cattedrale di Chartres era un rappezzamento di pietre e di stili... Ma in mezzo a tutto ciò la sua fede viveva e la sua influenza, che è cresciuta dopo la sua morte, è un'influenza cristiana e cattolica; meno speculativamente che moralmente cristiana e cattolica<sup>33</sup>.

Alla sua vocazione di scrittore Péguy sacrificò tutto, visse in povertà, si dedicò senza risparmio alla famiglia, soffrì per le incomprensioni che lo circondavano, ma fu fedele alla libertà e alla grazia. La moglie, che alla morte del marito attendeva il loro quarto figlio, e le sue figlie si sono convertite al cattolicesimo, qualche tempo dopo la morte dello scrittore. Ogni anno Char-

lotte andrà con i suoi figli in pellegrinaggio a Chartres. La grazia di Dio incalza l'uomo, ma è paziente, aspetta l'adesione della sua libertà, la conversione del cuore dell'uomo è un mistero, che solo gli angeli conoscono.

Maritain, in un appunto per una intervista nel 1923, traccia un giudizio conclusivo di questa avventura spirituale:

Come Socrate diceva di sé stesso agli ateniesi, egli è stato per la nostra coscienza un pungiglione [...]. La sua grande opera è stata di raddrizzare la moralità, di restaurare negli spiriti i valori morali fondamentali... Voi sapete quale sia stato il suo coraggio, la sua tenacità, la sua bontà, la sua povertà eroica, il suo genio industrioso, la sua bonomia squisita e scherzosa [...]. L'ho conosciuto socialista, dreyfusardo. Ho assistito alla sua evoluzione religiosa che si è compiuta nel 1907... Se da allora non ha dichiarato la sua fede è a causa delle sue difficoltà famigliari. È anche, forse, perché, nei suoi piani e combinazioni di politica spirituale, egli sognava un ampio ritorno collettivo dei «*Cahiers*» e dei loro abbonati, guidati da lui, al porto della santa Chiesa (OC. XVI, 1161, 1162).

<sup>33</sup> R. Maritain, *I grandi amici*, 238-240.

«Chi ci libererà dai nostri liberatori?»

## Le rivoluzioni di Péguy

Marisa Forcina



Ho avuto il piacere e il privilegio di formarmi al pensiero di Péguy in quella che un intellettuale di frontiera e raffinato pèguysta come Roger Dadoun definì “*l'école de Lecce*”<sup>1</sup>. Cuore pulsante di que-

sta *école* era il Centro Studi “Charles Péguy”, nato all’interno dell’Università salentina e aperto alla cultura socialista e cristiana. La rivista che ne testimoniava il percorso si chiamava “Note su socialismo e cristianesimo – Bollettino del Centro Studi Charles Péguy”; fu attiva dal 1980 al 1993.

<sup>1</sup> Roger Dadoun definì come “*école de Lecce*” l’esperienza di un gruppo di docenti universitari completamente atipica rispetto alle altre esperienze universitarie italiane più paludate (cf. *Les philosophes italiens par eux-mêmes: l'école de Lecce*, in *Critique*, n° 452-453, janv.-fév. 1985). Dadoun evocava *l'école* non nel senso scolastico e scolastico del termine, benché la base istituzionale fosse l’Istituto di Filosofia dell’Università di Lecce, ma nel senso di un movimento coerente, portatore di una omogeneità non di punti di vista o di posizioni, ma di interessi culturali, di dinamiche vivaci e quasi “conviviali” e, infine, di una produzione che nella sua estrema varietà e persino nei suoi antagonismi, voleva però rimanere fedele a un asse centrale e organizzarsi senza obblighi rispetto a un polo centrale attrattivo, fonte di stimoli e di seduzioni, quanto di tensioni e di inquietudini. Gli esponenti erano Giuseppe Roggerone, studioso di Platone e di Rousseau e di quello che aveva definito “controilluminismo”, tanto era lontana dalla solitudine della ragione illuminata. A lui Dadoun riconosceva in qualche modo il ruolo di maestro di questa scuola, ma senza alcun aspetto pontificante o mandarinale, poi citava Arrigo Colombo, Angelo Prontera, Leonardo La Puma, Mario Signore e Giovanni Invitto. Colombo studiava l’utopia, Prontera scavava in quella tradizione che Jacques Viard aveva chiamato «*la tradition interrompue* di cui Péguy era *témoin*» e che trovava radici nel sansimonismo di Leroux, Giovanni Invitto studioso dell’esistenzialismo francese era stato tra i primi a rilanciare in Italia il pensiero di Merleau-Ponty, cui ritornava sempre di più alternando scritti su Sartre e facendo confluire questa sensibilità fenomenologica nella rivista *Segni e Comprensione*, fondata nel 1987. Io coniugavo la fiducia nella necessità di una rivoluzione che sarebbe dovuta essere permanente, così come nell’indicazione trockijana, che era stata la mia “pelle”, nella mia tesi di laurea, con quell’altra certezza Pèguyana che affermava che «la rivoluzione sociale o sarà morale o non sarà». Mi ritrovavo nella critica di Péguy alle strutture di partito e a ogni forma di *Spirito di sistema*, mi ritrovavo nelle critiche di Péguy agli intellettuali di professione e al loro sistematico bisogno di incasellare la realtà in definizioni e statistiche, e ancora di più o quasi altrettanto nella ipotesi che il sociale non dovesse essere considerato altro dalla morale, l’uno quantitativo ripetitivo e statistico e l’altro qualitativo e legato al costume e all’*habitus*, frutto di scelte che si realizzano e che appartengono alla prassi, alla morale, ossia alle scelte del

Ho imparato a interrogare i silenzi, le sviste, le distrazioni, le assenze più che della storia, degli storici, proprio da Péguy. Con sorpresa, contemporaneamente scopro che lo stesso metodo di Péguy era quello che il femminismo o, meglio, il pensiero delle donne nel Novecento metteva in pratica. Non c’era apparentemente alcun nesso causale tra i due. Eppure c’era, invece, una grande affinità di prospettive e di intendimenti. Péguy avrebbe detto: «Erano entrambi rivoluzionari».

Ma siccome quando pensiamo alla rivoluzione pensiamo a uno sconvolgimento totale e sovversivo, spesso anche sanguinario, sarebbe meglio dire, proprio con le parole di Péguy, che si trattava per questo essere rivoluzionari di un modo di interpretazione della realtà. Un modo, ovviamente, eretico. E che si sarebbe potuto riconoscere nella sua dimensione veramente rivoluzionaria, attraverso le parole di quegli eretici che avrebbero potuto onestamente ripetere:

Noi non abbiamo fatto il mondo [...] non siamo dunque responsabili del mondo; dobbiamo accet-

soggetto, all’esperienza individuale. Lavorando come “assistente” di Prontera, ne condividevo i corsi di insegnamento e quindi la lettura appassionante del socialismo francese degli anni Trenta-Quaranta dell’Ottocento e la sua lettura di Péguy, che richiamava sempre alla radicalità dell’esperienza, poiché partendo dal politico e dal sociale, o per, parlare nel suo linguaggio “*de la terre charnelle*”, approdava non al soprannaturale, ma al cortocircuito della mistica, che è un ritorno più pieno alla terra, dove «*l’arbre de la race se confonde avec l’arbre de la grâce*» e dove l’incarnazione è il compimento «*d’une histoire arrivée à la terre*». Questi temi e questo modo di procedere mi scavavano dentro.

tare il mondo così come è, e trattarlo per come esso è; quando siamo nati, il mondo era già fatto; non siamo stati certo noi a farlo, e siccome il mondo era fatto così come è oggi, noi dobbiamo accettarlo per come è, liberi di salvare noi stessi; se poi ci salviamo, dobbiamo contare sul mondo che ci è stato dato; l'operazione morale consiste proprio nel mettere in evidenza, in un mondo così fatto il rispetto della persona morale<sup>2</sup>.

Con alle spalle l'eco di questo *rispetto* della *Persona* morale che è già una *Prospettiva* rivoluzionaria, affine a quella del pensiero della differenza e del pensiero femminista, ho sempre seguito con attenzione e amicizia le iniziative di *Prospettiva Persona*, dove straordinariamente confluivano le stesse critiche oneste, gli stessi desideri di libertà non illusoria, la stessa attenzione e rispetto della realtà. Quella attenzione che aveva fatto prendere le distanze a Péguy da ogni sofisma borghese, inteso come

quel ragionamento col quale si voleva che gli operai sono perfettamente liberi di scegliere il loro lavoro e sono anche liberi di scegliere se lavorare o no. Essi sapevano che nel mondo moderno questa libertà è perfettamente illusoria: essi sapevano che lo schiavo non è affatto libero di scegliere, egli è nato prima di aver scelto o di aver concepito perfino l'idea di scegliere e che, ancora prima che egli nascesse, le servitù economiche avevano cominciato a pesare su di lui; lo schiavo non è libero di essere schiavo o di non esserlo, lo schiavo non è libero di scegliere la sua schiavitù tra tutte le schiavitù, come noi non siamo liberi di scegliere di essere uomini o di non esserlo, di essere uomini o un'altra creatura, di essere uomo o di non esserlo<sup>3</sup>.

Assumere il dato della nostra esistenza, senza negarlo o senza distorcerlo con sofismi contorti, senza metterlo a sistema e senza pianificarlo è già un modo rivoluzionario di guardare a se

stessi. È una delle prime rivoluzioni che Péguy ci ha insegnato a compiere.

Péguy, per noi dell'Università di Lecce e soprattutto per Angelo Prontera, che in Italia è stato dalla fine degli anni settanta ai primi anni del 2000<sup>4</sup> senza dubbio uno dei più significativi interpreti di quel pensiero, Péguy non era l'autore su cui costruire analisi accurate o ricostruzioni filologiche o solo ampie bibliografie<sup>5</sup>, che pure ci sono state e sono tuttora preziosissime. Per noi Péguy era l'autore che lasciava echi profondi nell'animo. Era un modo di pensare. Era un modo di fare politica. La sua eredità fu quella di un cambiamento radicale di prospettiva.

Dopo il Sessantotto, negli anni Ottanta-Novanta del Novecento si andava alla ricerca di nuove pratiche. Erano i modelli della liberazione, da quella sessuale a quella più ampiamente politica che provenivano attraverso i *mass media* dai nuovi "esperti" sempre più numerosi e sempre più intolleranti, con sempre più chiarezza apparivano come rigide costruzioni. Si cercavano risposte altrove. Il marxismo non bastava più, irrigiditosi nei partiti o nel partito, che Simone Weil aveva definito il "grosso animale" che aveva generato i nuovi mandarini<sup>6</sup> e il femminismo tentava percorsi nuovi che non fossero solo richieste istituzionali di parità con il maschile. Si cercavano risposte altrove, ma senza abbandonare completamente le proprie origini e soprattutto senza rinnegare il proprio desiderio di libertà che era la promessa del femminismo e della sinistra. Péguy non era tra coloro che sapevano dare delle risposte, Péguy indicava come aprire delle strade e come percorrerle.

Come alcuni altri, più o meno giovani, intellettuali francesi di sinistra, noi trovammo risposte più radicali rispetto a quelle offerte dal marxismo in Charles Péguy, che già nel 1905 nel saggio *De la raison* si era posto, preoccupato,

<sup>4</sup> Angelo Prontera morì nel luglio del 2008. Aveva appena pubblicato la traduzione di *Veronique*.

<sup>5</sup> Cf. la grande bibliografia di P.I. Vergine, *Studi su Charles Péguy: bibliografia critica e analitica, 1893-1978*, Lecce 1982.

<sup>6</sup> Già Simone de Beauvoir aveva dato lettura di questa trasformazione con il suo *Les Mandarins* nel 1954.

<sup>2</sup> Ch. Péguy, *Lo spirito di sistema*, a cura di Marisa Forcina, Lecce 1988, 154-155.

<sup>3</sup> *Ivi*, 160.



la domanda “Chi ci libererà dai nostri liberatori?”, e aveva denunciato lo spirito di sistema che faceva perdere definitivamente ogni contatto con la realtà.

Péguy ci insegnava il modo per fare nostra la sua denuncia durissima contro ogni dommatismo, anche quello della libertà e dell’uguaglianza, anche quello dei rapporti con l’altro che solo un nuovo mondo di vita più attento alla realtà, avrebbe potuto redimere. Cominciammo a coniugare Péguy con Arendt. Entrambi avevano evidenziato l’importanza dell’evento che non era un modo per liberarsi da qualunque coscienza interiore, al contrario era ciò che permette di non sottomettere la storia alla logica di una sola idea, ciò che non permette il radicarsi della ideologia, ossia lo sviluppo meccanico e necessario di un’idea. Sotto la guida di Angelo Prontera leggevamo Péguy in questa direzione<sup>7</sup> come un sentiero che consentiva di percorrere una protesta profonda. Péguy ci insegnava a non metterci al servizio di nessuna ideologia, e non volendo sentirci figli dei nuovi-vecchi mandarini dell’Università o dei partiti politici, curavamo incontri differenti.

Seguivamo le tracce delle sue rivoluzioni. Quelle rivoluzioni che daranno esiti via via sempre più visibili nella percezione della filosofia e della politica, e di cui, tuttavia, autori e critici continuano a tenere celato il legame con l’autore francese, al punto che nelle storie ufficiali del pensiero politico Péguy continua ad essere, del tutto o quasi, assente.

Péguy, classificato come moralista, veniva collocato insieme ai propagandisti come D’Annunzio, Barrés, Maurras e tra i creatori di idee come Bergson e Sorel. Pesava su lui e su tutti questi intellettuali il giudizio di Benda che, nel 1927, li aveva accusati, nel suo *La trahison des clercs*<sup>8</sup>, di aver abbandonato i valori della co-

noscenza a favore dei valori dell’azione e, per questo, li aveva accusati di essere i portavoce dell’irrazionalismo e del dogmatismo cioè, in sostanza, di essersi schierati al servizio del potere del tempo e di aver tradito così la verità e la ragione attraverso una protesta tutta esaurita nella protesta filosofica e, anzi, metafisica.

Invece, proprio il cambiamento è l’oggetto prioritario di ricerca di Péguy che, d’altra parte, non rinnegherà mai gli ideali e l’eredità della rivoluzione, anzi, proprio di quella rivoluzione che è altro dal giacobinismo da cui prende le distanze e che lega, secondo lui, la dimensione politica a quella esistenziale, la dimensione pubblica ed etica a quella privata, espressa dalla coscienza morale dei soggetti.

Essendo consapevole che «nel mondo moderno non si era mai tanto parlato di rivoluzione. Ma mai si è stati così incapaci di fare qualche vera rivoluzione, rinnovamento, innovazione», egli attribuiva tale incapacità al fatto che mai come ora «questo mondo è stato privo di freschezza»<sup>9</sup>, privo e incapace di ravvisare “un reale nuovo”. Sicché, per Péguy, una rivoluzione non è un’operazione di rovesciamento filosofico né una pratica per mezzo della quale ci si contraddice dialetticamente. È un’operazione per mezzo della quale realmente ci si rinnova, si diventa nuovi, freschi, interamente, totalmente assolutamente nuovi. Una rivoluzione è, dunque, nell’ordine della novità, nell’innovazione, che comincia anzitutto dal pensare.

Arendt riprenderà la dimensione della rivoluzione come nuovo attingimento radicale alle origini, ricongiungimento a ciò che fonda un percorso. Riprenderà la stessa modalità del pensare assolutamente nuovo, come sarà “un pensare senza ringhiera”, il famoso *Denken ohne Geländer*, arendtiano. Ho volutamente utilizzato la citazione tedesca per far vedere proprio quello che Péguy considerava il massimo difetto, difetto tipico dell’accademia: ossia l’utilizzo

<sup>7</sup> Le letture di Péguy in Francia e in Italia erano letture differenti che facevano di Péguy un autore di destra o un autore di sinistra, ma che si articolavano più spesso come letture di un autore considerato “libertario” e non di destra. Cf. i due volumi di P.I. Vergine, *Studi su Charles Péguy. Bibliografia critica ed analitica (1893-1978)*, Lecce 1982.

<sup>8</sup> J. Benda, *Il tradimento dei chierici*, Torino, 1976<sup>2</sup>, in maniera particolare le 116-118.

<sup>9</sup> Ch. Péguy, *Grazie a un semichiaro mattino... Socialismo e totalitarismo nell’Europa di primo Novecento*, (1905), trad. it. di Angelo Prontera, con Introduzione e note a cura di Marisa Forcina, Lecce 2005, 36.



della citazione che non serve a chiarire, ma a vanificare la freschezza del sapere e della possibilità di apprendere un avvenimento. Su questa prassi tipica dell'accademia, Péguy farà cadere la propria ironia più sferzante. Rivoluzionando i dialoghi socratici o platonici in *La Thèse*, lavoro d'eccellenza, per antonomasia richiesto dall'università, Péguy mescolò un dialogo nello stile platonico (*more platonico*, come diceva), e uno di argomento platonico (*materia platonica*). L'imitazione è ne *La Thèse* un *pastiche*, dove l'erudizione del pignolo ellenista, le rimodulazioni dialettiche, i giochi di parole in lingua greca e francese costituiscono un effetto di citazione che rende evidente l'ironia, la quale può permettersi le notazioni e le referenze anacronistiche: «*Tu sais bien, o Socrate, que j'ai surtout travaillé ces questions qu'en grec nous nommons neitzschéennes*»<sup>10</sup> (*La Thèse*, Paris 1955, 95), oppure:

Quali dèi dunque, mio caro Socrate, quali dei protagonisti *theoi protagonistai*, gli hanno insegnato tali segreti, quali dei empirici anteriori *agli dèi epistemoni*. E al contrario, mio caro Socrate, i favoriti *degli dèi epistemonici agli dèi epistemologi, ton theon epistemonicon*, cioè tu l'hai indovinato o sottile Aristobulo e Anaximene<sup>11</sup>.

Come dire che le parole sono corrette, ma la costruzione di esse e l'argomentazione, il *come lo dite*<sup>12</sup> dell'enunciato, tradiscono immediata-

<sup>10</sup> Id., *La thèse*, Paris 1955, 95.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> Cf. Id., *La lettura*, trad. it. a cura di Angelo Prontera, Lecce 1992. Va notato quello che leggiamo: "Come lo dite" costituì una collana delle edizioni diretta da Gaetano Quarta, che portava in quarta di copertina tutto il brano di Péguy: «Non parlatemi di ciò che dite, non vi chiedo che dite. *Vi chiedo come lo dite*. Solo questo è interessante. Solo questo mi interessa. Parlatemi di come lo dite. Solo ciò prova. Solo ciò apporta e può apportare una prova. Tutti possono dire questo o quello. Non nel senso che tutto sia già stato detto, dopo più di seimila anni. Non che tutto sia stato necessariamente detto; ma tutto può essere stato detto o può essere detto. Ciò che per caso può non essere stato detto può essere detto oggi, lo può essere domani. Potreste farlo voi; che mi importa. Ciò non ha alcuna importanza [...]. *Parlatemi dunque un po' invece ora di come voi lo dite*».

mente la *vis* ironica. Il tono, la sintassi, la voce, come poi hanno mostrato interpretazioni significative dell'ultimo decennio, sono ciò che permette di coniugare universale e singolare, esperienza e verità.

Ciò che, dunque, Péguy vuole insegnarci a fare, nella prima più importante rivoluzione che è quella di saper riconoscere e accogliere il nuovo, essendo in grado di pensare al di là dei sistemi e di tradizioni di scuole filosofiche, è dunque quello che Arendt definirà un "pensare senza ringhiera": questo non significa che Péguy o Arendt siano attirati da incoerenze e paradossi con l'atteggiamento di chi è pronto o a tuffarsi dentro per rimanerne intrappolato o per mostrare la ricetta che consente di superarli: al contrario, ho fatto un primo accostamento, non estrinseco evidentemente, perché Arendt conosceva bene Péguy e lo ha citato varie volte<sup>13</sup>. L'uno e l'altra, diffidavano degli "esecutori

Allora potremo discutere. Allora voi mi interessate, mi diventerete interessante per me e per tutti. È proprio qui che vi attendevo, qui che vi attendo sempre. Perché solo ciò è efficace e probante [...]. Non mi dite ciò che dite. Ciò, tutti lo conoscono o possono dirlo. Tutti lo sanno o possono saperlo, tutti lo fanno o possono farlo; qualcuno lo ha già detto, in questo momento stesso, o lo dice, o lo dirà fra qualche giorno, o può dirlo. E quand'anche nessuno lo direbbe mai, potrebbe non dirlo, non farlo, quand'anche nessuno potesse dirlo, farlo o saperlo, che bella disgrazia! Il mondo non attende dietro di noi per marciare! [...] La creazione non attende per vivere dietro le registrazioni delle creature che siamo noi [...]. È il tono, è lo stile, è la risonanza di ciò che voi dite che io attendo, ed allora, che io senta e che io ascolti».

<sup>13</sup> Va detto che la categoria di avvenimento e di miracolo, come foro nella storia, come apertura di possibilità nella pluralità concreta del contesto, sarà una categoria centrale nel pensiero di Arendt, così come lo era stata nel pensiero di Péguy, che Arendt conosceva assai bene, per averlo letto direttamente dai "*Cahiers de la quinzaine*", rivista che le permetterà, con straordinaria precisione, di ricostruire la prima parte de *Le origini del totalitarismo* e di scrivere un breve saggio poco conosciuto su *Herzl e Lazare*, dove la figura di Bernard Lazare è completamente ricostruita sulla base dei testi di Péguy. In altri testi arendtiani, Péguy sarà citato più volte con apprezzamento e stima, ma ciò avviene incidentalmente. E tuttavia sappiamo quanto valore Arendt desse proprio agli incisi e alle citazioni fatte solo come evocazione di qualcosa di lontano, ma estremamente presente. Inoltre, Péguy, critico del mondo moderno, anch'egli epistemologo ribelle, si era rivolto al Medioevo

testamentari” di eredità, pronti a svendere un patrimonio di idee consacrando in un sistema. Il nuovo, ciò che accade, salva dagli ingessamenti e dagli immobilismi politici e, anche solo per questo, è rivoluzionario.

Quello, però, che qui mi interessa soprattutto sviluppare è l’eco di Péguy, che attraverserà persino la rivoluzione del ’68, e, ancor di più, mi interessa indagare perché il pensiero femminile sia stato così attento a questo autore, al punto che, ormai negli anni Ottanta, una femminista come Antoinette Fouque, proporrà la pubblicazione, nella sua casa editrice “*Des Femmes*”, di un testo come quello di Roger Dadoun, che ha il titolo *De la raison ironique* (1988) ma che, in realtà, è quasi interamente dedicato a Péguy.

Cosa faceva sì che Luisa Muraro, tra le pensatrici politiche più rigorose nel separatismo femminista, invitasse a Verona Angelo Prontera che, come sappiamo, si presentava non tanto come l’erede accademico, ma come il più fedele lettore e interprete del pensiero di Péguy? Cosa faceva sì che Luce Irigaray trovasse in Prontera un ottimo interlocutore, capace di intendere perfettamente la critica che la filosofa francese muoveva alla categoria del medesimo? Infine, cosa ha fatto sì che Françoise Collin, sia venuta

per trovarvi la realizzazione non tanto dell’uguaglianza, ma da una fraternità operata da un universo di produttori e artigiani impastati dal senso del lavoro ben fatto e dalla consapevolezza della loro vita interiore, da un senso autentico di vita cristiana e di vita nella comunità, contro ogni socialismo, teorico e libresco, dagli esiti totalitari. Questi temi scavano nelle riflessioni arendtiane un solco profondo e aiuteranno l’autrice a slegare ogni suo rapporto simbiotico con la tradizione filosofica tedesca del tempo – a parte Heidegger, con cui manterrà per tutta la vita un rapporto intenso ed elastico ad un tempo –, dall’altro avvicineranno Hannah Arendt al Medioevo. Arendt, tuttavia, certamente consapevole delle critiche mosse a Péguy, che veniva tirato a destra e a sinistra (tanto da “nutrire” ugualmente, almeno per quanto riguarda l’Italia, personaggi opposti come Mussolini e Gramsci), guarderà, al pari di Péguy, al mondo medievale come all’ultimo universo storico politico compatto. Però, a differenza del francese e probabilmente anche per non cadere nei suoi stessi errori, leggerà la forma tipicamente medievale della comunità, a cominciare dalle corporazioni, come luogo sottoposto a logiche domestiche, private e, pertanto, la giudicherà come non politica (Cf. H. Arendt, *Vita activa, La condizione umana*, 1958, Milano 1989, 25-26).

più volte a Lecce per il piacere di scambiare opinioni con noi sul senso del cambiamento e della innovazione, sul senso della rivoluzione, ma anche attraverso noi, con il pensiero di Péguy?

Sappiamo che la teoria politica femminista ha sempre messo al centro del proprio percorso la necessità di guardare la realtà presente e la storia con un altro sguardo. Questa necessità era stata avvertita e teorizzata da Péguy, il quale certamente non ha mai parlato di femminismo né ha fatto delle donne un oggetto di studio, ma ha per primo indicato che il cambiamento di prospettiva nel guardare la realtà consente una rivoluzione politica radicale, perché investe, si confronta e modifica il simbolico vigente in una realtà sociale.

Sappiamo, dalla storia dell’umanità, dalla storia delle scienze, delle arti, della filosofia, che un cambiamento di piano, d’origine, in un avvenimento è un’operazione considerevole. In tutti i tipi di lavoro sono possibili due tipi di progresso. Si può progredire per evoluzione progredendo nello stesso senso. Ma sopraggiunge quasi sempre un momento nel quale il lavoratore ha l’impressione che il senso nel quale si è impegnato, sia esaurito: nessuna applicazione, nessuna insistenza può più trarre dal reale ciò che non ha più in quella direzione. Vite intere consumate in un lavoro ingrato non renderebbero più di quanto costano. Allora sopraggiunge la rivoluzione. Visto da un altro punto di vista, con un approccio diverso, il reale comincia a distribuire a piene mani i suoi tesori. E con ciò il reale è sempre quello di prima. Ma non è più guardato con lo stesso sguardo, non è più visto allo stesso modo, non è più conosciuto alla stessa maniera<sup>14</sup>.

In modo nuovo Péguy aveva messo al centro del proprio pensiero filosofico e politico non il tema della o delle *Weltanschauungen* che, comunque, sono chiuse, anche se plurali e funzionali al proprio interno, ma aveva posto invece un metodo nuovo che obbediva a uno sguardo eccentrico e non autocentrato e funzionale al contesto. Oggi è stato più esplicitamente detto

<sup>14</sup> Cf. Ch. Péguy, *Grazie a un semichiaro mattino*, 36.



che anche i soggetti, in questo modo, diventano eccentrici rispetto al discorso dominante<sup>15</sup>.

Potremmo con sicurezza dire che, in tale maniera, l'autore francese ha lasciato "un'eredità senza testamento". L'espressione, come sappiamo, è di Renée Char, citata più volte da Arendt, ma è tipica di quell'impostazione Péguyana che permetteva di dire che "i grandi filosofi non hanno allievi". Nel senso non solo che i grandi filosofi non formano i propri replicanti, ma che la loro eredità è lasciata a tutti ed è per tutti e non solo per gli allievi che la custodirebbero in asfittiche teche celebrative.

Una ulteriore rivoluzione è quella che Péguy ha fatto nei confronti della filologia. Non perché ci abbia insegnato che la filologia non serve, tutt'altro, ma perché ci ha spiegato che le grandi opere non devono diventare proprietà dei critici e delle tecniche di definizione. L'opera, secondo Péguy, è sempre nelle mani del lettore e il rapporto tra opera e lettore non va impedito dall'apparato della critica.

E, come l'affidare un'opera solo alla relazione con il lettore è un atto rivoluzionario rispetto alle tecniche consolidate della critica del testo, rivoluzionario non perché salta o svaluta i passaggi, ma perché smonta gli apparati, così anche nel sociale una rivoluzione, per Péguy, non è mai un'operazione del *logos* o della logica politica, di una logica che celebra il contrario del contrario, oppure di una logica che si pone come relazione tra identità e alterità. Péguy diceva: dallo stesso all'altro.

Una rivoluzione mentale, sentimentale, politica, sociale, e tutte le altre, sia che si tratti di rivoluzione religiosa e totale [...] non consiste affatto essenzialmente a pensare, a sentire ad essere, politicamente, socialmente interiormente, domani il contrario di ciò che si era la vigilia, l'istante dopo il contrario di ciò che si era l'istante prima<sup>16</sup>.

Quest'opposizione è solo un accidente della rivoluzione: ciò che è importante sosteneva

<sup>15</sup> Cf. T. De Lauretis, *Soggetti eccentrici*, Milano 1999.

<sup>16</sup> Ch. Péguy, *Grazie a un semichiaro mattino*, 35.

Péguy, è l'eterogeneità, la novità, non la contrarietà.

Péguy aveva sostenuto, prima di Simone Weil, che tutto ciò che si solidifica in schemi e apparati diventa reazione e non rivoluzione, per questo non aveva senso per lui imitare i vecchi rivoluzionari, di cui dobbiamo prendere solo la libertà interiore ma non idee e strategie che sono oramai una prassi inerte. La storia non ammette imitazioni fasulle:

Imitare le vecchie rivoluzioni, i vecchi rivoluzionari non consiste nel pensare di fronte al mondo che conosciamo le stesse cose che essi pensavano di fronte al mondo loro contemporaneo. Ma imitarli nel senso vero significa assumere di fronte al mondo che conosciamo gli stessi atteggiamenti lo stesso sentimento di libertà di ragione che essi avevano di fronte al loro mondo. Imitare servilmente, punto per punto le loro idee come si accetterebbe un'eredità inerte e morta avere nei riguardi del mondo presente le idee che essi avevano rispetto al loro mondo passato, rifare gli antichi che erano giustamente rivoluzionari perché non replicavano i loro rispettivi antichi, ricalcare le loro idee, significherebbe non imitare la loro condotta, né il loro metodo, né la loro azione, né la loro vita. Sarebbe non imitare affatto l'uso che essi hanno fatto della ragione<sup>17</sup>.

Tutto ciò perché la politica è la sede *dell'événement* e della *contingence* nei confronti dei quali non valgono algebre precostituite. Ancora una volta Péguy poneva in guardia dall'abitudine a basarsi su una immaginazione politica estrinseca, gratuita e non radicata, perché essa porta al totalitarismo<sup>18</sup>. Egli invitava a mantenere un uso ponderato della memoria che avesse la pesantezza della materia per fissarsi a un terreno solido, ché

una memoria senza materia, [è] una memoria proprio impazzita, che ha perso la bussola, uno spirito

<sup>17</sup> *La ragione*, in Ch. Péguy, *L'anarchia politica*, a cura di A. Prontera, Roma 1978, 59-60.

<sup>18</sup> *Ivi*, 38.

immaginario, un'immaginazione pura, senza fissazione, senza inserzione, senza innesto sulla realtà, un sogno, insomma un puro sogno.

Parimenti, una classe sociale senza materia è una classe senza alcuna azione. È solo un sogno<sup>19</sup>.

Non dimentichiamo che, nel 1945, Popper pubblicherà *La società aperta e i suoi nemici*<sup>20</sup>, dove è la oramai classica difesa della società democratica e liberale, contro ogni forma di totalitarismo. Sia ne *La società aperta* che in *Miseria dello Storicismo*, Popper accusava gli intellettuali che utilizzano la storia come previsione e sviluppo, secondo leggi definite. Era quello che Péguy aveva chiesto di fare ai “rivoluzionari” ed agli innovatori: rompere la catena delle previsioni definite e delle costruzioni a tavolino dell'uomo e della sua realtà. Perché, per Péguy, come per Popper, l'atteggiamento storicistico porta all'autoritarismo e al totalitarismo. Sappiamo che Popper sarà collocato da Feyerabend in una tradizione che risale al XIX secolo, a Mill in particolare, ma, più precisamente, bisognerebbe dire che si tratta della tradizione repubblicana di cui, in altra sede, ha parlato Jacques Viard, grande conoscitore della riflessione che lega Péguy a Pierre Leroux.

Proprio per Péguy, la rivoluzione ha una meta ben precisa: l'umanità liberata, libera, libera soprattutto da noi che l'abbiamo liberata<sup>21</sup>. Chi ci libererà dai liberatori? Questo è il deposito reale della riflessione sua politica e del suo dire intorno alla rivoluzione. Per questo Emmanuel Mounier, nel 1931, aveva già definito il pensiero di Péguy e l'influenza che questi aveva avuto su di lui, “un pensare sempre aperto”<sup>22</sup>, espressione poi accolta, come abbiamo accennato, da Popper.

<sup>19</sup> *Ivi*, 39.

<sup>20</sup> Cf. K.R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, 2 voll., Roma 1973-1974.

<sup>21</sup> Ch. Péguy, *La ragione*, 50.

<sup>22</sup> E. Mounier, *Avant-Propos a La pensée de Charles Péguy*, Paris 1931, ora in *Oeuvres*, Paris 1961, 14.

Qui interviene, come ulteriore elemento di rivoluzione, e non come aporia, il tema dell'alterità. Innovare vuol dire innovare con e per gli altri. Necessità di capire, quindi, ma a partire dalla reale possibilità che l'altro sia e rimanga altro, nella differenza. La differenza dell'altro non è differenza assoluta, come sarà in Lévinas, né riduzione al medesimo, modalità criticata successivamente da Luce Irigaray, ma, in Péguy è apertura che permette il passaggio all'altro e di altro. La categoria del medesimo riassume, invece, per Péguy l'orizzonte del politico. Paradossalmente è sul medesimo che si costruisce l'odio e la violenza. Il medesimo non è la ripresa e riproposizione del sé, ma è espresso perfettamente dal binomio fratelli-nemici. Sicché il conflitto e la guerra si costruiscono non su l'opposizione amico-nemico, come per Carl Schmitt, ma sull'opposizione tra uguali, perché l'odio tra fratelli è l'odio più forte di ogni altro odio<sup>23</sup>.

Si è soldati dello medesimo orgoglio e della medesima guerra, nutriti del medesimo cielo e della medesima terra, figli del medesimo padre e della medesima madre, Eteocle e Polinice.

Questo nella classicità; ma il mondo moderno, il mondo borghese, è un grande cadavere morto, perché ha voluto ridurre e far rientrare tutto nel medesimo orizzonte, governato dal denaro: medesimo elemento di mediazione valido per ogni passaggio ad altro. La categoria del medesimo ha prodotto, per Péguy, la coincidenza tra storia e iniquità e ha fatto sì che la storia sia uno svolgimento di guerre, crimini e morte<sup>24</sup>. Egli chiarisce il concetto in maniera magistrale, mostrandoci come la storia o, meglio, gli storici abbiano sempre pensato con questa categoria grossolana e davvero antirivoluzionaria. Si è sempre pensato, infatti, di

<sup>23</sup> Ch. Péguy, *La ragione*, 50 e 80-90; cf. anche *Oeuvres poetiques*, 832.

<sup>24</sup> Cf. Ch. Péguy, *Le mystère de la charité de Jean d'Arc*, in trad. it. *I misteri. Giovanna d'Arco, la seconda virtù. I santi innocenti*, Milano 1984, 40.





poter fare guerra alla guerra: sembrerebbe l'operazione più logica, quella che vien fuori da un perfetto rigore, ma Péguy ci dimostra che «la guerra non fa la guerra alla guerra, la pace non fa guerra alla guerra, è la guerra che fa sempre guerra alla pace»<sup>25</sup>. La categoria del perfetto rigore, del medesimo teoretico, è sempre e semplicemente distruttiva, anche quando si pone nella contrapposizione dialettica. La guerra fa sempre la medesima azione: fa guerra, anche e soprattutto al suo *altro*, cioè alla pace. Secondo Péguy è necessario porsi su un altro orizzonte, non sul medesimo piano dialetticamente rovesciato, bisogna spostarsi su un piano altro per realizzare un cambiamento possibile; bisogna porsi sul piano della pace, per eliminare la guerra, ma mai, all'interno del medesimo sistema, muovere guerra alla guerra.

Proporre con forza il tema dell'alterità significherà, per Péguy, operare una ulteriore rivoluzione nei consolidati schemi del pensiero europeo che si era attestato sulla celebrazione dei valori, sulla *comprensione* intesa come annessione al proprio modello conoscitivo e al proprio io. L'alterità è invece apertura, è ascolto.

Critico della lotta di classe eretta a paradigma di rivoluzione, Péguy è contro ogni operaiismo e populismo, ma soprattutto è contro ogni sistema che mantiene sempre, anche nei confronti di ciò che estromette da sé, il medesimo funzionamento e il medesimo insieme, anzi, «il punto nel quale il sistema gioca meglio, più a pieno, colpisce a pieno, di più nel suo pieno, nel quale esso colpisce il più forte possibile»<sup>26</sup>. Nello spirito di sistema, paradossalmente, non solo il medesimo conferma il sistema, ma lo conferma ancora di più ciò che viene messo a margine, emarginato, come lo scomunicato per il cristianesimo.

Qui la ripetizione, che è il mezzo con cui si esprime la differenza, ripetizione terminologica e letteraria, che Deleuze riporterà a Kierke-

gaard e a Péguy, ha un forte valore progressivo ed esprime un pensiero della differenza, perché la ripetizione e la letterarietà dell'esperienza sono antiaccademiche: sono contro la Sorbonne e contro i sistemi. A cominciare dal sistema del denaro.

In *L'argent*, ci spiega perché tutto il male è venuto dalla borghesia, così come tutta l'abberrazione, tutto il crimine<sup>27</sup>, ma non dalla piccola borghesia, la sola che lavora quando ha conservato intatte le virtù operaie. La borghesia capitalista, la grande borghesia ha, invece, infettato il popolo, introducendo il sabotaggio, perché, restando sé stessa, ha voluto inoculare nel popolo i suoi valori: ed è stata maestra d'insegnamento di valori che si vendono e si consumano<sup>28</sup>. E la borsa ha cominciato a esercitare il ricatto sul lavoro e gli operai a esercitare il loro ricatto con lo sciopero. E tutto il lavoro è stato consumato. Al punto che non esiste più, scrive Péguy, né il lavoro ben fatto né il lavoro «fatto come una preghiera», che dava identità e onore e una «decenza anche di linguaggio»<sup>29</sup>. Non esiste più nemmeno il lavoro, perché il sistema del consumo ha consumato anche il lavoro. Allora occorre coprire di sarcasmo lo «spirito di sistema», di cui il sistema borghese è la fenomenologia economico-politica. Come tutti i sistemi, esso è legato all'iniquità.

Comprendere queste forme di rivoluzione, di anti-sistema, queste forme non codificate di asistematicità significa comprendere perché per Péguy la rivoluzione bergsoniana è consistita «nel fermare tutta la discesa, nel rimontare tutta l'abitudine organica e mentale» e perché «essendo degli indurimenti, delle sclerosi degli irrigidimenti, delle anchilosi, erano letteralmente degli ammortamenti della ragione». Insomma, il legame con Bergson permette di evidenziare la rottura da questo operata nei confronti delle grossolane sociologie che quantificano in maniera superficiale la realtà

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> Ch. Péguy, *Veronique. Dialogo della storia con l'anima carnale*, Lecce 1994, 152-153.

<sup>27</sup> Cf. Ch. Péguy, *L'argent*, in *Oeuvres en prose, 1909-1914*, 1110.

<sup>28</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>29</sup> Cf. *Ivi*, 1108.

e legittimano l'iniquità esistente. Come non collegare questi temi a quelli della Weil quando nota, come limite della libertà, il trascinarsi operato dai sogni, dal desiderio di vivere nell'assenza della necessità, dall'essere sottoposti a una fonte diversa dal proprio pensiero<sup>30</sup>.

Ed allora, essere inermi? Rassegnarsi ad essere comparse? Non è così. Nel 1909, Péguy scriveva agli abbonati della rivista ed agli amici:

Noi valiamo altrettanto quanto gli uomini della rivoluzione, noi come loro ci siamo gettati nell'azione, nel pubblico, cittadini nel civismo, nel civico, il nostro corpo e i nostri beni, e il poco che avevamo e il di più, forse. Senza calcolare, noi vi abbiamo gettato il nostro destino tutto intero. Ma questo, senza nessun rendimento storico. Noi abbiamo fatto e operato nella realtà tanto quanto essi, forse non di meno. Ma il meccanismo era piccolo. E una volta di più, una volta ancora noi troviamo, recuperiamo l'importanza capitale del meccanismo. Quando si mettono grandi cose all'entrata, non può uscirne niente, non esce niente se non cose piccole [...]. Noi forniamo grandi cose a questo apparato, ma storicamente, come farlo sapere, come provarlo? Va da sé che nel mondo non si è mai messo che del piccolo. Siamo stati grandi nella realtà, ma lo siamo stati solo nella realtà.

Essere stati grandi nella realtà, ma di una grandezza non visibile, è come un niente. Péguy continua affermando che lo è stato «nel registro, nell'apparato di registrazione, nella storia» e che, quando si dice questa cosa, si parla come degli imbecilli: «Noi sembriamo degli imbecilli. E lo siamo, perché facciamo figura di imbecilli». Non importa che si sia stati grandi nella realtà, perché

la storia non si occupa di realtà. Non ha niente a che fare con la realtà. Si occupa di ciò che fa figura. Si occupa di figure così fatte, così ottenute e di misurarle come può. Si occupa di ciò che appare.

<sup>30</sup> Cf. S. Weil, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, trad. it. di G. Gaeta, Milano 1983, 75-78.

La misura degli storici opera la gerarchizzazione materiale. E ciò è conseguenza del moderno:

Mentre le società antiche erano orizzontali e di riposo, le società moderne sarebbero verticali e di movimento, una libera e incessante aspirazione farebbe incessantemente montare gli elementi inferiori verso le superiori fortune; una giusta e incessante precipitazione farebbe incessantemente discendere gli elementi divenuti inferiori verso fortune inferiori [...]. L'uguaglianza moderna sarebbe senza limiti.

Ma niente è così falso e così superficiale come questa idea comune, questo sguardo superficiale. Non si tratta di un'uguaglianza vera, un movimento vero, una vita vera, perché non è una vera uguaglianza «questa uniformità di inutilità miserabile; miserabili società nelle quali le precipitazioni sono quasi sempre delle cadute e dove le ascese non sono mai delle ascensioni» e il movimento reale non può consistere «in questa perpetua e indifferente circumtraslazione di disgustose polveri».

Troviamo qui il disincantato ricordo dei valori consumati dalla società borghese, quello che ha generato nei confronti di Péguy l'accusa di passatismo e di antimoderno. È il rimpianto di un modello comunitario che non esiste più e che è stato sostituito da una società massificante:

Un'immensa vita interiore animava il tutto, circolava dappertutto, illuminava ogni giornata, riscaldava ogni nuova nascita, dava vita a ogni vita individuale. Che importava che diversi individui fossero collocati a diverse altezze del sociale? Era una perfetta comunità, e direi anzi un perfetto comunismo, un comunismo per una collettività, non per un collettivismo. Che importa che i rami dell'albero si situino a diverse altezze, se la stessa linfa monta e ridiscende dalla radice alle gemme?

Prima dell'avvento della modernità i legami sociali erano così potenti che una stessa circolazione, una stessa coscienza abitava tutto il cor-



po. Tutti avevano «lo stesso sistema del mondo, avevano lo stesso Dio, lo stesso Salvatore, avevano la stessa coscienza e la stessa eternità, noi oggi paghiamo le tasse imposte e abbiamo gli stessi deputati».

Di quel modello rimpianto in rapporto alla modernità annichilente, Péguy non presenta una riproposizione: sarebbe un'utopia passatista. Egli condanna solo, ma non è poco, quel moderno che ha perduto il legame sociale e la serietà di un reciproco consenso<sup>31</sup>. Allora anche i parametri della rivoluzione vanno misurati con gli effetti dei processi non con le intenzioni:

Il solo mezzo di misura che abbiamo è quello di procedere attraverso una valutazione di differenza, o di distanza [...] nessuna rivoluzione è stata tanto radicale quanto l'introduzione del mondo moderno nel mondo antico, e parlo qui di rivoluzioni reali realizzate, non di rivoluzioni immaginarie, immaginate, che abbondano, ma nessuna ha quell'impatto di forza<sup>32</sup>.

Ecco infine esplicitata la nuova acquisizione filosofica di Péguy: dobbiamo procedere attraverso una valutazione di differenza. Il pensiero della differenza è capace di operare questa differenza, questa sottrazione e ritrovare l'origine di un momento in cui il mondo moderno è stato rivoluzionario. Ritrovare nella realtà il cambiamento, senza costruire di nuovo un sistema, che è quello che «ha permesso la consumazione, e l'ingratitudine», quello che ci ha fatti diventare tutti solo dei consumatori anche di cambiamenti, è per Péguy l'impegno e la realizzazione della rivoluzione più significativa.

Se tante civiltà sono morte come la greca, l'egiziana e altre, la civiltà moderna non è solo mortale ma produttrice di morte:

Gli antichi respingevano fuori, mettevano al bando la barbarie, oggi dappertutto guerre, massacri e imbecillità e la barbarie rimonta. La barbarie universale è un'operazione di immagine, immagi-

neria, un'operazione di sogno, senza corpo, senza inserzione nella realtà, senza azione, senza realizzazione<sup>33</sup>.

La barbarie fa parte della storia e la storia non è solo progresso.

Però questa lettura pessimistica non costringe all'inerzia, né la legittima. Per Péguy, bisogna scegliere e scegliere preliminarmente la modalità e il metodo della stessa scelta:

Anche in politica, anche per le nazioni non si tratta di scegliere tra un sistema e l'altro opposto, la pace e la guerra, né è mai possibile non scegliere, perché anche non scegliendo si sceglie, né si tratta di scegliere ad ogni momento cose diverse per momenti dati, si tratta invece di scegliere tra sistemi legati, né possiamo scegliere all'esterno dei sistemi legati, né smontando i sistemi.

Perché la realtà sceglie senza di noi e l'avvenimento diviene.

La rivoluzione è, per Péguy, un'opera di sottrazione, di differenza rispetto agli stereotipi dominanti che oppongono in maniera caricaturale ogni cosa e costruiscono una «forma di dualismo grossolano dato dai moderni a ogni dibattito»<sup>34</sup>.

Il problema è cruciale, perché le rivoluzioni di cui parla l'intellettuale francese non sono mai la forza materiale e bellica. L'unica forza utilizzata da Péguy è quella imbelles dell'ironia, della critica e talvolta del sarcasmo. E, comunque, si tratta di una forza unita a una drastica condanna che è culturale, ma è anche e soprattutto etica, perché per lui, come sappiamo, «la rivoluzione o è morale o non è».

<sup>31</sup> *Ivi*, 90-91.

<sup>32</sup> *Ivi*, 93.

<sup>33</sup> Ch. Péguy, *Per un semichiaro mattino*, 49.

<sup>34</sup> *Ivi*, 67.



La delusione dell'ideologia, il controsocialismo e la "Scuola di Lecce"

## Il mio incontro con Péguy

Giselda Antonelli



IL mio incontro con Péguy risale agli anni '80 quando giovane ricercatrice di Storia della filosofia vengo attratta dalla figura di Charles Péguy, ma che scopro in tutta la sua potenza attraverso la mediazione di Angelo Prontera alla cui memoria dedico queste mie brevi riflessioni

Chi è il Prof. Angelo Prontera? È il fondatore del Centro Charles Péguy di Lecce intorno a cui, negli anni '70, si riunì un gruppo di studiosi del Dipartimento di Filosofia dell'università e che diede l'avvio ad una larga diffusione in Italia della figura e dell'opera di Péguy procedendo ad processo di revisione e di reinterpretazione al di fuori degli schemi abituali propri di certa letteratura strumentale tendente ad alimentare diversi accaparramenti, da destra e da sinistra, registrati nel periodo pre e post bellico<sup>1</sup>. Risale al 1977 il primo congresso internazionale "*Péguy vivant*" svoltosi a Lecce cui parteciparono numerosi studiosi, italiani e stranieri, in maggioranza francesi, che instaurarono proficui rapporti di lavoro che si sono sempre più consolidati come testimoniato dal congresso internazionale svoltosi ad Orleans nel novembre del 1988.

Nel 1985 sulla rivista francese *Critique* nel numero di gennaio-febbraio, compare un articolo a firma di Roger Dadoun su l'*Ecole de Lecce* che fa il punto della situazione relati-

vamente alla fervente attività scientifica che ha come base istituzionale il Dipartimento di Filosofia dell'Università e, come luogo di pubblicazione, la casa editrice Milella che, nella sezione Classici stranieri, pubblica testi di diversa nazionalità. Quando parla di Scuola di Lecce Dadoun si riferisce ai «*travaux des intellectuels enseignants-chercheurs de Lecce qu'il nous paraît légitime de grouper sous l'appellation d'Ecole de Lecce*»<sup>2</sup> nel senso di un movimento coerente di una omogeneità non di punti di vista o di posizioni, ma di interessi, di una dinamica efficace, oserei dire "conviviale" di ricerca ed infine di una produzione che nella sua estrema varietà, o anzi, nei suoi antagonismi, sembra voler restar fedele ad un asse centrale, organizzarsi senza imbarazzo, intorno ad un polo vivace, fermo, attraente, fonte di stimoli e di seduzione, oltre che di tensioni e di inquietudini. Definire quest'asse o questo polo è necessariamente imporre un denominatore comune, troppo comune a queste ricerche diverse ed originali e costitutive della scuola di Lecce<sup>3</sup>.

Lo stile caratteristico della scuola di Lecce è il rifiuto di qualsiasi settarismo e dogmatismo, il rifiuto delle scissioni e rigidità e, secondo l'ispirazione bergsoniana fatta propria da Péguy, la valorizzazione di ciò che è fluido, flessibile; flessibilità come pluridisciplinarietà nel senso del coinvolgimento di discipline diverse e rientranti nel grande campo delle scienze umane. Il riferimento a nomi locali come Roggerone, Arrigo Colombo, Prontera, La Puma, Signore, Invitto che da differenti angolazioni e rispet-

<sup>1</sup> A questo riguardo basti ricordare che Mussolini considerò Péguy un precursore del Fascismo. Si consulti la voce "Fascismo" dell'Enciclopedia Italiana, vol. XIV, 1932 848, scritta da Evola e Gentile, ma firmata dal Duce in cui si legge: «[...] Riformismo, rivoluzionarismo, centrismo, di questa terminologia anche gli echi sono questi, mentre nel grande fiume del fascismo, troverete i filoni che si dipartono dal Sorel, dal Péguy, dal Lagardelle del Mouvement Socialiste e dalla coorte dei sindacalisti».

<sup>2</sup> R. Dadoun, *Les philosophes italiens par eux-mêmes*, in *Critique* 1985/1, 213-217.

<sup>3</sup> *Ivi*, 213 (la traduzione è mia).

tando le diversità disciplinari hanno fornito identità ad un pensiero “forte” italiano che, da parte di certi ambienti intellettuali francesi, molto spesso è stato contrapposto allo “spaghettsime” di un pensiero “debole” come conclude Dadoun nel suo contributo, forse considerato di scarsa rilevanza scientifica.

Per un po’ di anni frequento Lecce, l’università, e resto in ascolto, per imparare come quando si impara una lingua straniera in cui per introiettare tutti i suoni, bisogna osservare *il periodo del silenzio* che implica la non produzione di messaggi nella nuova lingua. E intanto osservo, studio le opere di Péguy che, compaiono in traduzione italiana presso la casa editrice frequento il Centro Ch. Péguy, i ricercatori che vi collaborano, le loro famiglie; ho la certezza di essere entrata in un virtuoso circolo amicale e intellettuale che mi fa crescere, mi gratifica, mi sollecita a proseguire sulla strada della ricerca ... L’autore e regista di questa realtà che lievita e cresce a vista d’occhio è A. Prontera il quale, sull’esempio di Péguy, mette a disposizione quello che ha; spalanca le porte della sua casa di Lecce dotata di una fornitissima biblioteca, di quella di Torre Vado in cui d’estate ci si incontra, soprattutto con i colleghi stranieri (penso a Roger Dadoun ed alla sua famiglia che ho conosciuto proprio a casa di Angelo) per trascorrere momenti di vacanza come occasione preziosa per parlare, studiare e scrivere, e diffondere con il proprio esempio il messaggio di Péguy.

Dopo il periodo di silenzio dedicato all’ascolto nel 1990 inizio la produzione e pubblico, in traduzione italiana, il testo di Péguy *Pierre, inizio di una vita borghese ed altri scritti*, che contiene uno scritto autobiografico di Péguy e due articoli comparsi su *La Revue blanche*<sup>4</sup> datati rispettivamente 15 settembre e 15 novembre 1899 dal titolo

<sup>4</sup> *La Revue Blanche* è una rivista fondata a Liegi nel 1899. Il primo dicembre di tale anno inizia le pubblicazioni ospitando, nelle proprie colonne, articoli di autori di diversa estrazione politica.

*L’Affaire Dreyfus e la crisi del partito socialista e Il danno e la riparazione.*

*Pierre*, è uno scritto incompiuto ed inedito la cui composizione Péguy situa fittiziamente nel 1893<sup>5</sup> ma essa, probabilmente, fu iniziata nel dicembre 1898 come si può desumere da una lettera inviata a Romain Rollande in cui scrive:

[...] Io comincerò il primo dicembre a lavorare in solitudine. Dedicherò al mio secondo dialogo tutto il tempo che mi lascerà la libreria. Non l’avrò terminato prima delle vacanze estive<sup>6</sup>.

Ma perché, *Pierre, inizio di una vita borghese*? *Pierre* è il secondo nome di Péguy<sup>7</sup> e per quanto riguarda l’inizio di una vita borghese sono possibili due ipotesi. La prima è che negli anni della sua formazione si era lasciato tentare dal miraggio dell’acquisizione di una tranquilla esistenza che gli avrebbe garantito agi e comodità, assenti nella sua vita di bambino povero. La seconda è che una tranquilla vita borghese era quella vagheggiata da sua madre che sognava per il figlio una scalata sociale che gli avrebbe consentito, attraverso l’istruzione, di raggiungere una posizione di riguardo.

<sup>5</sup> «Pierre terminò il suo anno di servizio militare nel settembre del 1893; rimase numerosi giorni senza sapere cosa sarebbe accaduto di lui, finalmente gli diedero una borsa di studio presso liceo Sainte-Barbe. Allora, essendosi assicurato un anno di sussistenza, molto incerto dei suoi sentimenti e dei suoi pensieri, sentì il bisogno di cominciare a ricordare la sua storia. Durante i pochi giorni di vacanza che gli restavano se ne andava, dunque, solo con sé stesso, costeggiando la Loira e ricordò, si rappresentò la sua vita passata dall’inizio fino a quel momento. Quel rivedersi nel passato era come una sincera confidenza che faceva a sé stesso, o meglio era la prima volta che confidava qualcosa a sé stesso». G. Antonelli (a cura di), *Pierre, inizio di una vita borghese ed altri scritti*, Lanciano 1990, 39.

<sup>6</sup> Cf. A. Martin, *Lettre a Romain Rollande*, in E. Van Isterbeek, *Socialisme et poésie chez Péguy*, Cahiers de l’Amitié Charles Péguy, Paris 1966, 193.

<sup>7</sup> Il 7 gennaio nasce Charles Pierre Péguy ad Orleans al n° 50 del Fabourg Bourgogne, figlio unico di Desiré Péguy e di Cécile Queré. Viene battezzato nella chiesa di Saint Aignan.

Sono più propensa a credere a questa seconda ipotesi anche se dalle pagine di Pierre non ne viene confermata alcuna, poiché è noto l'accanimento con cui la madre di Péguy, che viveva dell'umile lavoro di rimpagiatrice di sedie, cerca di avviare il figlio verso uno *status* sociale diverso dal suo. Scrive Leconte:

*Nous savons que la grande-mère e surtout la mère de Péguy lui ont enseigné une certaine morale que l'on*

*prendra contre ceux qui veulent l'obliger à rester dans la première catégorie et penser seulement à acquiescer une belle position<sup>9</sup>.*

In effetti Péguy rifiuta sin dall'infanzia questo tipo di morale e indirizza la sua vita verso scelte che la prevaricano. La sua attenzione si rivolge verso l'altro, in quanto fratello cui egli cristianamente (anche se al di fuori delle strutture ecclesiastiche) si rivolge non per chie-

I suoceri e i figli di Charles © Centre Péguy Orléans



*peut dire bourgeoise: morale du travail, de l'épargne, de la conscience professionnelle, et de la belle situation patiemment acquise<sup>8</sup>.*

Il figlio di Péguy Marcel in *Lettres et entretiens* del 1954 scrive:

[...] al di là di ogni razza e religione, vi saranno sempre due categorie di uomini: quelli che pensano solo a salvare sé stessi e quelli che vogliono anzitutto salvare gli altri. Tutta la prima parte della vita di mio padre tutta la sua infanzia e la sua adolescenza, consisterà in una lotta che egli intra-

dere, ma per offrire il proprio aiuto.

In *Pierre Péguy* si sofferma sulla sua vita passata, ricorda con emozione la propria infanzia trascorsa in una dignitosa povertà, in compagnia della madre e della nonna, riscopre le proprie radici, si compiace del suo brillante curriculum scolastico, ma ad un certo punto arresta la narrazione, si ferma e non porta a termine il suo lavoro. Nelle sue intenzioni la sospensione doveva essere momentanea e non definitiva, come in effetti poi si è rivelata. Nel dodicesimo *cabier* della terza serie dei *Cahiers de la quinzaine* del 5 aprile 1902 scrive:

<sup>8</sup> G. Leconte, *La rivendication des origines* in *Cahiers de L'Herne*, 170.

<sup>9</sup> M. Péguy, *Lettres et entretiens*, Paris 1954, 8.

PROSPETTIVA  
 PERSONA  
 91 (2015/1), 89-98

Io passo i due terzi del mio tempo occupandomi di questi lavori miserabili di commercio e d'industria. E non ho la consolazione di fare del grande commercio e della grande industria. Io sono un povero industriale e, come si dice, un "petit boutiquier". Io lo sono perché devo esserlo. Il terzo che mi resta, scrivo. Scrivo ciò che posso e come posso. Scrivo utilmente dei modesti *cabiers* [...] amerei scrivere delle novelle, dei racconti, dei romanzi, dei dialoghi, dei poemi e dei drammi. E credo di esserne capace! Da più di tre anni ho redatto più di cento pagine di un grande dialogo *Pierre* che ho dovuto lasciare incompiuto. Amerei di più lavorare a delle grandi opere, ma devo fare ciò che devo e non ciò che amo di più<sup>10</sup>.

Il dovere prima del piacere soprattutto in un momento, il 1899, in cui si giocavano le sorti dell'affare Dreyfus. Daniel Halevy, suo fedele amico, ci confida che per Péguy era impossibile, «*alors que se jouait l'Affaire Dreyfus de penser à autre chose*»<sup>11</sup>.

In questo periodo Péguy non rimane inoperoso, continua a scrivere, compone articoli di impegno politico, porta avanti la lotta in adesione al suo ideale socialista, attraverso le colonne de *La Revue Blanche* e del *Mouvement Socialiste*, polemizza con le istituzioni parlamentari, è essenzialmente coinvolto nella difesa dell'altro, del capitano Dreyfus, simbolo di una verità annebbiata dall'arroganza del potere costituito, verità che richiede di essere disvelata poiché da essa dipendono non solo le sorti di un uomo, ma quelle della società intera. In tali frangenti Péguy non può pensare a sé; le cose che egli ama passano in second'ordine, vengono messe da parte anche se non terminate. Pierre viene confinato in un cassetto e mai più ripreso!

Il 1899 è l'anno in cui Péguy compone gli altri due scritti raccolti nel presente volume, a questa data ha ventisei anni, ha già operato importanti scelte di vita la più entusiasmante

delle quali rimane la sua adesione al socialismo avvenuta nel 1895 quando era ancora studente all'École Normale. Nel giro di un quinquennio si consumano l'adesione e l'allontanamento da un progetto politico rivelatosi fallimentare nella pratica, un progetto che frantumatosi nella molteplicità delle espressioni partitiche non riesce a rimanere fedele agli ideali della tradizione libertaria francese. La sua predicazione di un socialismo nuovo, diverso, di un *controsocialismo* trae la ragion d'essere dalla necessità di operare una profonda rivoluzione morale quale condizione essenziale per la preparazione e l'avvento della "città armoniosa" da lui vagheggiata.

Un tono molto diverso, pungente e polemico, lontano dalle idilliache rievocazione di *Pierre*, pervade i due articoli che Péguy pubblica sulle colonne della *Revue Blanche* e datati 15 settembre e 15 novembre 1899, dal titolo rispettivamente *L'affaire Dreyfus e la crisi del partito socialista* e *Il danno e la riparazione* che sono raccolti in traduzione italiana nel presente volume

Ne *L'affaire Dreyfus e la crisi del partito socialista* Péguy esordisce con l'evidenziare la risonanza universale prodotta dal caso Dreyfus, determinata dal «sussulto di indignazione che lo spettacolo della giustizia offre agli uomini che hanno fame e sete di giustizia, *qui esuriunt et sitiunt justitiam*»<sup>12</sup>

È stato questo sussulto a contagiare gli uomini di buon senso che non si trovano certamente nella variegata compagine socialista che continua ad inveire contro l'innocenza del capitano Dreyfus. Sono stati loro, i capi socialisti: Guesde, Vaillant, Lafargue che con la loro autorità hanno impedito che si difendessero i diritti di un cittadino ritenuto borghese, ma in questo modo hanno voluto che non si difendessero i diritti della persona umana, della razza:

[...] Quindi che cosa è accaduto? Quello che doveva accadere. Per non aver difeso i diritti dell'uomo,

<sup>10</sup> Ch. Péguy *Oeuvres en prose complètes*, (a cura di Robert Burac) vol 1, 8 (la traduzione è mia).

<sup>11</sup> L. Cristophe, *Le jeune homme Péguy*, Paris, 1964, 58.

<sup>12</sup> Ch. Péguy, *Pierre, inizio di una vita borghese ed altri scritti*, a cura di G. Antonelli, Lanciano 1990, 101.

i capi che credevano di essere socialisti, hanno difeso i borghesi che violano questi diritti...per non aver voluto partecipare alla difesa della ragione, della giustizia ritenute borghesi, hanno partecipato alla follia borghese, all'ipocrisia borghese, al crimine borghese<sup>13</sup>.

Follia ipocrisia crimine sono i termini con cui Péguy connota la linea di condotta del socialismo ufficiale che, per mezzo dell'autorità dei capi, esercita una vera leadership sul partito operaio che fa propri i vizi fondamentali della società borghese. Infatti

[...] il mondo in cui viviamo è una società borghese e non è ancora la città socialista, perché c'è dappertutto concorrenza, competizione, rivalità, antagonismo. [...] Ma tutti gli uomini colti o semplicemente informati, nei paesi civili vi hanno preso parte; qualcuno senza dubbio l'ha seguito per curiosità, ma la maggior parte vi ha partecipato con i pensieri, i sentimenti, i voti. In tal senso l'affare Dreyfus ha potentemente contribuito alla futura unità della razza umana: e dato che questa unità, questa universale solidarietà non sarà realizzata che nella società socialista, l'affare Dreyfus ha, da questo punto di vista, singolarmente contribuito a preparare la nascita e la vita della società socialista»<sup>14</sup>

Nel *Il danno e la riparazione* Péguy analizza il risvolto strettamente politico dell'affare Dreyfus come è stata interpretata da alcune compagini partitiche maggiormente esposte. Egli dice che nella vita di una nazione i capi politici, attraverso l'esercizio della propria autorità di comando pensano e decidono per un popolo, quando il loro compito sarebbe quello di liberarlo ed insegnargli a decidere da sé. Il danno che si produce è ingente e, nello specifico, Péguy localizza gli effetti deleteri della condotta degli avversari, nella ferocia degli attacchi che essi rivolgono alla persona di Dreyfus. Anzi analizza l'universale estensione

di questi danni di immoralità che si sono propagati fino alle lontane province, fino alle piccole compagini, fino ai bambini delle scuole che, lasciati nelle strade a piccoli gruppi se ne vanno gridando: morte ai giudei! Ma nemmeno alcuni amici sono esenti dal comportamento immorale, anzi il loro esempio e l'esperienza dell'*Affaire Dreyfus* lo confermano nell'ipotesi che il suo socialismo nel quale crede con tutte le forze è forse una nobile illusione che si dissolve nel momento della verifica.

Il danno provocato dalla ferocia degli attacchi nei confronti di Dreyfus esige una *riparazione*, che può passare solo attraverso una *rivoluzione delle coscienze*. Certo è una strada irta di pericoli, che è impossibile percorrere senza disporsi a grandi sacrifici, ma chi ha abbracciato la causa socialista, così come l'ha prospettata Péguy ha il dovere morale di percorrerla. Questa sfugge al socialismo ufficiale che nel Congresso del 1899 vota una mozione per la limitazione della libertà di stampa.

Péguy ne esce nauseato, abbandona la militanza politica che ben presto verrà relegata al margine della sua attività dandosi esclusivamente alla sua impresa editoriale i *Cahiers de la quinzaine* fondati per «dire la verità, tutta la verità, nient'altro che la verità: dire stupidamente la verità stupida, noiosamente la verità noiosa, tristemente la verità triste» perché «chi non grida la verità quando sa la verità, si fa complice dei mentitori e dei falsari»<sup>15</sup>.

Dopo la pubblicazione di *Pierre* nel 1990, io ed Angelo Prontera progettiamo di presentare in edizione italiana i testi di Péguy, *Clio, dialogo della storia con l'anima pagana* e *Véronique, dialogo della storia con l'anima carnale*. Nel 1994, per le edizioni esce il testo di *Clio dialogo della storia con l'anima pagana* curato da me e da Prontera che contiene una *presentazione* scritta da Prontera ed una *introduzione* scritta da me.

Nella sua *Presentazione* Prontera esordisce dicendo che

<sup>13</sup> *Ivi*, 106

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> Ch. Péguy, *Lettre du provincial, Cahier 1* (5/1/1900), in *Oeuvres en prose complètes*, 291-293.



[...] vogliamo offrire al lettore preoccupato di cogliere le ragioni e le cause della nostra modernità e della sua profonda crisi, questo *Clio Dialogo della storia con l'anima pagana* in attesa di avere anche a disposizione l'edizione italiana di *Veronica, dialogo della storia con l'anima carnale* (in corso di stampa).

E così prosegue:

In *Clio* Péguy dà la parola alla storia percepita e presentata nella sua storicità concreta di vecchia borbottina nata in quel popolo meraviglioso che, malgrado i suoi indegni dei, seppero essere i Greci. Ma *Clio* è ormai costretta, dai giovincelli professorini moderni a rinnegare molto di sé stessa ed a sacrificare spesso sé stessa sull'altare del preteso metodo scientifico moderno, quello che vuole esaurire l'infinità della complessa realtà attraverso un intelligente gioco di schede, quello che insomma, preso alla lettera, la lascia e la costringe a morire tra le schede e i documenti. Ridotta non solo a non finire mai, ma a non cominciare neanche, una qualsiasi storia che abbia ancora un senso ed una portata. Una storia cui è stato tolto, impedito e vietato di mettersi nel fatto e di situarsi nell'evento per cogliere il senso e la direzione ed il significato, costretta a passare sempre "accanto al monumento", "rasente il monumento" ma mai dentro, né con, come sapevano fare i veri geni della storia, i grandi memorialisti e i grandi cronisti. Una storia insomma che nel rivendicare orgogliosamente la propria origine e la propria purezza, si rivolge ancora a quel ragazzotto ribelle e fedele che è Péguy, per offrirci una delle più belle analisi dei luoghi nei quali il tempo e la temporalità, assunti tutto il loro peso, operano in profondità: la lettura, il genio,

il bambino, il giudizio della storia e dei posteri, sono così quasi i capitoli di una meditazione nella quale il mito della modernità, trionfa di sé stessa, risulta spaventosamente sterile e sterilizzante. Viene messo a nudo il recupero di una temporalità non lineare, ma organica, nella quale la vita riceve tutta l'attenzione che ad essa si deve e *l'invecchiamento* diventa il luogo dell'epifania di un'usura, di una entropia, che investe non solo, come in

Bergson, la percezione individuale e coscientiale del tempo e della durata, ma la struttura, il tessuto stesso, fisiologico e spirituale, di una razza, di un popolo, di una civiltà e di una cultura. Si delinea così una filosofia della storia nella quale il presente ritorna a scottare, perché in esso bolle la creazione, la libertà si nutre e trova spazio, la speranza continua ad operare una rivoluzione senza fine, malgrado tutte le smentite storiche, ove insomma, l'evento il nuovo e l'infanzia, riacquistano il senso di un germoglio, di un venire al mondo di cui bisogna ritrovare il gusto ed il senso. E tutto ciò attraverso

il linguaggio, la sintassi, il lessico, il tono e l'incedere di un'espressione popolare che si misura, opponendosi, con problemi e sentimenti che la cultura ufficiale, la cultura di élite, aveva riservato al linguaggio retorico e spesso vuoto, per iniziati ed ermetico, di pochi addetti ai lavori. Qui c'è la dimostrazione, e qualche critico lo ha sottolineato, di quanto e di come la sensibilità, la cultura e la natura popolare possano davvero apportare di novità e di freschezza in un mondo spesso ammuffito e tristemente costretto a girare a vuoto su sé stesso. Ciò naturalmente va a tutto merito, forse, dell'unico scrittore popolare che abbia veramente avuto la letteratura francese nella misura in cui egli ha saputo conservare il suo essere popolo e raccontarcelo. Quest'opera è infatti ed oltretutto una testimonianza ed una esemplificazione di quello



stile inimitabile, che speriamo di aver reso, che fu quello di Péguy. Uno stile nel quale ogni espressione è il frutto di un'operazione archeologica, nel ritrovare il senso ed il significato profondi di una parola, di un detto, di un motto e di una scrittura che, utilizzi o meno la punteggiatura, sa comunicare al lettore, facendolo partecipare al respiro di un ragionamento, un brivido di comunione ed un entusiasmo di scoperta incredibile<sup>16</sup>.

Nella mia *Introduzione* esordisco dicendo:

Saranno forse questi anno di cambiamenti e di smarrimento per la delusione di quanto ha prodotto l'ideologia, a far recuperare il pensiero provocatorio e sferzante di Péguy<sup>17</sup>.

Un pensiero che sollecita, mette in crisi, nella misura in cui costringe a riflettere in un orizzonte di senso che la multiforme e problematica realtà attuale sembra far perdere. La presenza di Péguy tra noi è *sommessa*, lontana dai clamori, ma *lievitante*<sup>18</sup> *discreta* poiché egli si pone al nostro fianco come

un compagno di strada, che a distanza e con affetto ci è sostegno e rifugio, consigliere e stimolo, angelo custode e coscienza critica nell'itinerario quotidiano di una vita quantomeno complicata, problematica e precaria<sup>19</sup>.

La sua esistenza per noi è testimonianza di una vita senza sussulti particolari, di tipo mondano, senza riconoscimento né onori, né di accademie, né di premi letterari, senza viaggi... o piuttosto con un unico grande viaggio: quello all'interno – in ricognizione inquieta e dolorosa – della propria coscienza. Un viag-

gio peraltro ricominciato coraggiosamente più volte e sempre dalla partenza<sup>20</sup>.

Péguy è stato definito da più parti, l'uomo dei ritorni, delle reiterazioni, degli approfondimenti continui, ma tutto ciò è vero nella misura in cui ogni ritorno ha significato approfondimento, mai rinnegamento e soprattutto necessità di risituarsi nel cominciamento; necessità evidenziata in *Clio* in cui "la vecchia borbottone millenaria" percorre a ritroso il cammino della sua esistenza per riappropriarsi delle radici, risituandosi nel mito: quella che la civiltà moderna ha chiamato *Storia*, all'origine era *Clio*.

In questa opera la *Storia* recupera il suo nome di fronte al tempo moderno, rivolgendosi in un interminabile dialogo, all'anima pagana ed inizia il suo "viaggio nella temporalità". Ma prima di evidenziare alcuni momenti salienti di questo viaggio, s'impone la necessità di una sua collocazione nel tempo, oltre alla specificazione del significato che assume nell'universo delle opere di Péguy.

*Clio* è un testo dalla gestazione laboriosa. Péguy ne inizia la stesura nel 1909, come ci testimonia il figlio Marcel nell'*avant propos* alle *Oeuvres en prose 1909-1914* in cui specifica che in tale anno suo padre, dopo aver dedicato al tema della storia il tredicesimo *Cahier* della terza serie dal titolo *A nos amis, a nos abonnés*, pubblicato il 20 giugno 1909, decide di

[...] scrivere non più un *cahier* più o meno breve, come ne aveva scritti tanti, ma una grande opera [...] [dove] riprende il tema della storia, lavora su questa *Clio* quattro o cinque anni, senza terminare, senza pubblicare niente<sup>21</sup>.

In questa opera emergono i motivi caratteristici della concezione della storia di Péguy, che si nutre dell'insegnamento bergsonian, che passa attraverso le intemperie della cultura

<sup>16</sup> A. Prontera, *Clio Dialogo della storia con l'anima pagana*, Lecce, 1994, 1-3

<sup>17</sup> G. Santabrogio, *Il Sole 24 ore*, 31 Gennaio, 1993.

<sup>18</sup> Cf. P.I. Vergine, Péguy nella cultura italiana, Milella Lecce, 1993, nella cui *Introduzione* Prontera mette in evidenza questa "presenza lievitante".

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> P. Mariano, *Péguy, Portraits/Un Portrait*, Paris-Lecce 1992, 1.

<sup>21</sup> Ch. Péguy, *Oeuvres en prose 1909-1914*, La Pleiade, Paris 1961, XVII-XVIII. (la traduzione è mia).

PROSPETTIVA  
 PERSONA  
 91 (2015/1), 89-98

*fin de siècle* ed approda ad una nuova dimensione come viene ben esplicitata in *Clio*. Tale opera costituisce una “summa” della filosofia della storia che Péguy aveva elaborato negli anni precedenti, alla luce non solo della sua esperienza intellettuale, ma anche degli avvenimenti politici e sociali, non ultimo l’affaire Dreyfus, che lo spingono a riflettere sul vero senso della storia ed in particolare sul problema del “giudizio storico”

In *Clio* la Storia si personifica in una vecchia borbottone millenaria che mastica «parole con i suoi vecchi denti storici; borbottante, mormorante, masticante»<sup>22</sup> che si dà dei compiti da fare e, alla maniera dei bravi alunni, li esegue puntualmente. Ma quale compito ha pensato di darsi la storia? Quello di fare una ricerca: lei che ne ha prescritte tante si trova nella condizione di doverne fare una per sé stessa. Ma da che parte cominciare? Forse è bene che cominci dall’inizio, che ritorni alle origini, che recuperi le proprie radici e riapprodi a quel cominciamento che si perde nella notte dei tempi. Ma quale metodo usare? Poiché nell’intraprendere una ricerca si pone anzitutto una questione di metodo: Il metodo migliore è quello di ripercorrere sul filo della memoria gli avvenimenti che hanno trovato realizzazione nel temporale.

Il tempo si organizza e si articola a stella a partire dal presente. [...] Colui che lavora nel presente non fa opera di storico, ma di memorialista e di cronista. Egli non si situa nel tetro grigiame del ricordo che si visita, ma nel vivo sanguinolento della reminiscenza e della reviviscenza. Senza questo costante richiamo, senza questo lacerante grido d’amore il presente diventa e cade passato»<sup>23</sup>. Un passato «subito ed anche in ciò stesso diventa il reale, storico, cinerario, finanche cenere d’avvenimento; cade storico e non risalirà mai questa china ed esso non diventa storico nel senso e nella misura in

cui diventa cinerario»<sup>24</sup>. Petanto la storia, dovendo intraprendere una ricerca per sé stessa, è bene che si situi nel suo presente e che esso costituisca il suo humus fertile per la *rimemorazione*. «La storia che rasenta i muri e recensisce le rovine è archivista e antiquaria. Ella non comprende più. Ella classifica e situa. Il passato è suo dominio: la rimemorazione si coniuga al presente. Resta nell’avvenimento. Per rimettere tutto in gioco»<sup>25</sup>.

Ed ecco che *Clio* fa opera di *rimemorazione*. Niente le è più congeniale, più connaturato alla sua «origine. Ella è figlia della Memoria, è la figlia *ainée*, la primogenita delle nove Muse.

[...] Tutte le mattine ero io che le mandavo a scuola e facevo loro le mie raccomandazioni, raccomandavo loro di essere buone, sagge, come lo furono, voi lo sapete, ma (voi) lo sapete (solo) da me. Non si sa niente se non per mio mezzo»<sup>26</sup>.

È infatti la storia che rende testimonianza della temporalità che abita in essa, una temporalità che è ritmo, periodo, epoca, presente, tempo moderno. Péguy è convinto che il tempo moderno abbia prodotto la negazione della coscienza storica, poiché ha decretato la inumazione di avvenimenti, pur importanti e decisivi per la storia di un popolo, cancellandoli addirittura dalla memoria. Ma ciò è avvenuto perché «troppe letterature sono passate su queste memorie!», ed esse hanno preso il posto della realtà viva e palpitante. Recuperare la coscienza storica per Péguy è essenzialmente fare operazione di memoria «perché è essa che fa «tutta la profondità dell’uomo»<sup>27</sup>

Un tema interessante che Péguy affronta in *Clio* è il tema della *lettura*.

Leggere è entrare in...in che cosa?, amico mio, in un’opera, in una lettura di un’opera, in una vita,

<sup>22</sup> Ch. Péguy, *Clio*, Paris, 231

<sup>23</sup> D. Bensaid, *Péguy critico della ragione storica. L’inglorioso verticale*, Lecce 1992, 19.

<sup>24</sup> Ch. Péguy, *A nos amis, a nos abonnés*, (1909) in *Oeuvres en prose complètes*, II, Paris, 1988, 1298.

<sup>25</sup> D. Bensaid, *Péguy critico della ragione storica*, 19.

<sup>26</sup> Cf. Péguy, *La lettura*, 14

<sup>27</sup> Id., *Clio*, 20.



nella contemplazione di una vita, [...] la lettura è l'atto comune di colui che legge e colui che è letto, dell'opera e del lettore, del libro e del lettore, dell'autore e del lettore<sup>28</sup>.

Si instaura la triade autore-testo-lettore accomunati da un'unica operazione che è quella della lettura da cui dipende il destino di un'opera poiché un'opera non letta è inesistente, ed è meglio una cattiva lettura che uno zero di lettura, almeno essa garantisce la sopravvivenza dell'opera, perché un'opera non letta corre il rischio dell'inumazione, cioè della scomparsa definitiva dalla scena del tempo.

Nel 1998 la morte improvvisa del Prof. Angelo Prontera mi segna profondamente e la mia carriera scientifica subisce una svolta radicale. Continuo ancora a studiare Péguy accostandolo ad un altro autore Durkheim e pubblico nel 2003 il testo *Cultura e società in Durkheim e Péguy*<sup>29</sup>. Propongo all'attenzione degli studiosi due "classici" Durkheim e Péguy che, hanno avuto peso e fortuna diversa nella storia e nella cultura del pensiero sociale francese tra Ottocento e Novecento; ho accostato due pensatori che hanno vissuto nella storia di

Francia il passaggio alla Terza Repubblica, che hanno avuto problematici anche se sporadici rapporti per aver dato lettura diversa, spesso antitetica agli avvenimenti di cui sono stati testimoni ma che sicuramente hanno perseguito obiettivi comuni che si sono concretizzati nella difesa degli ideali ereditati dalla Rivoluzione francese e universalmente validi.

Tra i due autori Durkheim è sicuramente quello più noto; padre fondatore della sociologia scientifica, inaugura una nuova scienza che si prefigge un unico obiettivo: la fonda-

zione di una conoscenza positiva della società. Fa il suo ingresso all'inizio del secolo, nel tempio della cultura francese, La Sorbona, dove viene istituita e da lui occupata la prima cattedra di Sociologia. Péguy invece, più giovane di quindici anni, non vi entrerà mai, la sua attività si esplicherà al di fuori di essa, *a latere*, in *Rue de la Sorbonne* n° 8, dove nell'ottobre del 1901 installa la sua *Boutique des Cahiers*, ritrovo di numerosi intellettuali tra

cui Sorel, Jaurés, Anatole France Bergson ed altri.

Ambedue partecipano agli avvenimenti del tempo con lo spirito che è loro proprio, per cui ci si imbatte in Durkheim, spirito positivista, impegnato a considerare il sociale come il palcoscenico su cui si snodano le storie da osservare, capire e descrivere da parte di un



Louis Boitier nel 1910  
© Centre Péguy Orléans

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> G. Antonelli, *Cultura e società in Durkheim e Péguy*, Pescara 2003.

PROSPETTIVA  
 PERSONA  
 91 (2015/1), 89-98

ricercatore attento, ma distaccato, che non si lascia emotivamente coinvolgere, contrariamente a Péguy, spirito carnale e ribelle, che vi partecipa attivamente, con tutto il proprio essere e i propri averi (è noto infatti che nel 1898 investe tutta la dote della moglie per aprire una libreria socialista).

Ambedue partecipano all'affare Dreyfus, ma Durkheim, anche se convinto dell'innocenza di Dreyfus, vi partecipa ad un livello puramente astratto con la pubblicazione di un solo articolo *L'individualismo e gli intellettuali*, in cui coglie l'occasione per difendere gli ideali di giustizia e libertà che sembrano compromessi dalla crescente anomia che, a suo avviso, dilaga nella società francese dell'epoca. Per Péguy invece la difesa di Dreyfus si inquadra in un contesto diverso, morale prima, politico poi, anche se gli esiti, in realtà sono gli stessi, una difesa dettata da scelte di vita, quale l'adesione ad un socialismo autentico e rivoluzionario, profondamente diverso da quello dottorale e conservatore, tatticistico e sistematico, di alcuni suoi contemporanei che hanno scelto l'*affaire* per fini meramente politici. Difendere Dreyfus per lui significa impegnarsi in una lotta per la libertà, per la giustizia e per l'onore del proprio paese, ideali ereditati dalla tradizione ed affidati alla contemporaneità.

L'argomento su cui i due pensatori dissentono in maniera eclatante è quello relativo allo *status* e alla *funzione* della sociologia nell'ambito della cultura francese dell'epoca. Durkheim si sente investito da una grande responsabilità: dare dignità di scienza ad una disciplina, la sociologia, fino ad allora confusa con la filosofia morale portando a termine l'opera iniziata da Montesquieu e giunta fino a lui attraverso la mediazione di Comte. Un compito che egli assolve mutuando la metodologia propria delle scienze naturali ed applicandola allo studio dei fenomeni sociali.

Tale operazione non suscita approvazione in Péguy al quale la sociologia appare come *la science nouvelle* che emerge e si fa invadente, che nel prendere ad oggetto di studio la realtà umana, pretende di frantumarla, sezionarla, anatomizzarla, analizzarla fin nelle pieghe più riposte impedendone la palpitazione interna.

Ho dato solo alcuni cenni del complesso e problematico rapporto tra i due pensatori che sono vissuti ed hanno percepito la stessa atmosfera culturale, quella della Francia tra due secoli, caratterizzata da avvenimenti eclatanti, lasciando al lettore la libertà di trovare nelle pagine di questo testo gli approfondimenti desiderati.



Léon Deshairs © Centre Péguy Orléans

## Il pensiero come lavoro e “affare carnale” L’evento: attenzione e realtà

Costantino Esposito

**P**ER Péguy il pensiero è una questione della “carne”, è un affare carnale. Quello che vorrei proporre è un percorso attraverso il lavoro del pensiero portato avanti da Péguy. Egli non era un intellettuale, anzi (come ha rilevato Henri De Lubac) Péguy si è scagliato contro il «partito degli intellettuali» con una veemenza pari solo a quella di Nietzsche. E ciononostante – ma verrebbe da dire *proprio per questo* – egli concepisce il pensiero come un lavoro. Più che una pratica, esso è un modo di stare al mondo, una postura che noi abbiamo nell’incontrare le cose, e attraverso l’incontro con la realtà scoprire chi siamo noi. Questo significa per lui mettere radicalmente in questione lo schema del pensiero moderno, secondo il quale un soggetto isolato, un soggetto già costituito entra in contatto con un mondo che è là fuori, un mondo anch’esso già costituito, come se fossero due sfere di “essere” che si incontrano. Per Péguy, invece, il lavoro del pensiero consiste proprio in questo atto che chiamerei “performativo”, che “accade” nel suo esercizio di scoperta della realtà.

Il centro del lavoro di Péguy, come è noto, sta nel pensiero dell’avvenimento. Cercherò di ridire o ripetere il peso e il ruolo che questo pensiero svolge nel nostro autore, assumendo io stesso quella logica della “ripetizione” che rende così peculiare lo stile di scrittura (e appunto di pensiero) di Péguy. Ripeterlo non vuol dire però *solo* ripeterlo, ossia semplicemente “repliarlo”: qui sta la differenza del rapporto tra l’allievo e il maestro rispetto a quello tra il figlio e il padre. L’allievo ripete *soltanto*, come «un miserabile ricalco»; il figlio (ovvero un allievo che non sia solo un allievo) apporta «una nuova risonanza» in ciò che ripete, a volte addirittura una dissonanza. Questa ripetizione nuova

non è il prodotto di un allevamento scolastico, ma il frutto di una generazione paterna<sup>1</sup>. Per Péguy, come per tutti i grandi del pensiero, non si può mai avere la pretesa di “esporlo”, senza che in qualche modo risuoni il contraccollo che ciascuno di noi esponendolo, o “ripetendolo”, ne avverte.

Dicevamo dunque dell’avvenimento, come il centro operativo del pensiero di Péguy. Ma cosa intendiamo per “avvenimento”? Vorrei partire da qui per mostrare in che modo egli ha portato un contributo fondamentale al pensiero filosofico del Novecento, sebbene egli non l’abbia mai sistematicamente esposto in quanto tale, tranne forse che nei suoi espliciti confronti con il pensiero di Henri Bergson (e di Cartesio). L’avvenimento noi abitualmente lo intendiamo come qualcosa che ci capita dal di fuori. E in gran parte è così: avvenimento è qualcosa di imprevedibile, che inaspettatamente ci capita, contro cui tante volte andiamo a “sbattere”, che ci sorprende o ci prende alle spalle. Ma l’avvenimento per Péguy non è mai solo “positivisticamente” questo: certo, c’è qualcosa di oggettivo, di immodificabile, che dobbiamo bene o male

<sup>1</sup> «Il più grande degli allievi, se è soltanto allievo, se ripete solo, se non fa che ripetere, non oso neanche dire la stessa risonanza, perché allora non è neanche più una risonanza, neanche una eco, è un miserabile ricalco, il più grande degli allievi, se è solo un allievo, non conta, non significa assolutamente più niente, è nullo per sempre. Un allievo vale, comincia a contare solo nel senso e nella misura in cui egli stesso introduce una voce, una nuova risonanza, cioè proprio nel senso e nella misura in cui non è più, non è un allievo. Non che non vi sia il diritto di discendere da un’altra filosofia e da un altro filosofo. Ma egli deve discenderne per le vie naturali della filiazione, e non per le vie scolastiche dell’allevamento»: Ch. Péguy, *Metafisiche, filosofie e... “progresso” moderno*, a cura di A. Prontera, in «Idee», 4 (1987), 113.



recepire perché è nella necessità dei fatti che sia così... Ma l'avvenimento è per lui un "dato", qualcosa che mi è dato, qualcosa che accade, in cui è già in gioco, è già implicato il mio io. La mia tesi è questa: che il termine avvenimento per Péguy designa un incontro, il luogo dell'incontro tra la mia attenzione cosciente al mondo e la potenza imprevedibile delle cose.

Nell'ultimo suo scritto, pubblicato postumo (ma risalente al 1914), la *Nota congiunta su Descartes e la filosofia cartesiana*, Péguy descrive la passeggiata di due amici filosofi (Julian Benda e lui stesso) – «e di che mai parleranno di più pressante [urgente], se non del problema dell'essere?»<sup>2</sup>. Entrambi sono legati da una reciproca complicità per il fatto che

sanno dell'incomparabile dignità del pensiero e, a dispetto di tutto il resto del mondo, a dispetto di tutti i barbari, sanno che non vi è niente di più grave e di più serio del pensiero<sup>3</sup>.

#### Entrambi

sono rispettosi del pensiero in sé stesso, come di una realtà incomparabilmente degna e di un prezzo incomparabile. Rispettosi del pensiero come di una specie di opera, di un'operazione plastica [*statuaire*], che bisogna guardarsi bene dal rovinare e dal violare [*déflorer*]. Rispettosi del pensiero come della creazione più bella, e più cara e più segreta<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Ch. Péguy, *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, in *Oeuvres en prose complète*, Paris 1992, vol. III, 1283.

<sup>3</sup> «Tous le deux nous les supposerons éclairés de ce mutuel regard, entendus de cette mutuelle entente, animés de ce mutuel respect. Tous le deux et l'un vers l'autre ils sont mutuellement complices de ceci: qu'ils savent l'incomparable dignité de la pensée, qu'envers et contre tout le reeste du monde, envers et contre tous les barbares ils savent que rien n'est aussi grave et aussi sérieux que la pensée»: Péguy, *Note conjointe sur M. Descartes...*, 1285.

<sup>4</sup> «Ils sont [...] [r]espectueux de la pensée, en elle même, comme étant incomparablement digne et d'un prix incomparable. Respectueux de la pensée comme d'une sorte d'oeuvre et d'opération statuaire qu'il faut se garder comme d'un crime de déflorer. Respectueux de la pensée comme de

C'è come un rimbalzo, quindi, del concetto di avvenimento, che non è mai qualcosa di irrelato rispetto a noi, ma che *ci* accade, *ci* capita – e quindi ci urge, ci sollecita. Il rimbalzo della presenza dell'avvenimento è appunto la «reazione più bella, e più cara e più segreta» del nostro pensiero, anzi che è il nostro pensiero. Non il pensiero degli "intellettuali"; piuttosto quello degli "impagliatori di sedie" (secondo il celebre esempio di Péguy), vale a dire come il nostro modo, non tanto di teorizzare il mondo, ma di stare al mondo. Alcuni per professione teorizzeranno le cose – e anche Péguy in qualche modo ha teorizzato –, pensando, riflettendo, scrivendo: ma sempre con l'idea che possa rimanere viva e vivace quella vibrazione dell'avvenimento stesso nel pensiero.

Per capire dunque l'avvenimento non si può che rintracciarne il segnale, l'annunciarsi, proprio nell'impronta che esso lascia e provoca nel nostro stesso pensiero. Per questo vale la pena seguire per alcuni brevissimi tratti, particolarmente significativi, del lavoro di pensiero – e del pensiero filosofico, meglio: *metafisico* – di Péguy, il quale sin dai primi anni aveva parlato di sé come di uno che «ha conservato la giovinezza del suo appetito metafisico»: *Heureux qui a gardé la jeunesse de son appétit métaphysique*<sup>5</sup>. Ed è quasi un'endiadi, perché la giovinezza consiste proprio nell'aver fame di questo senso ultimo dell'essere e della realtà.

Un altro testo decisivo per chi voglia comprendere questa dimensione filosofica del lavoro di Péguy è la *Nota su Bergson e la filosofia bergsoniana*, sempre del 1914. Qui egli scrive che l'*instauratio magna*, ossia l'inizio decisivo e la conquista della filosofia bergsoniana sta nella «denuncia di un intellettualismo universale, cioè di una pigrizia universale consistente nel servirsi sempre del già-fatto [*tout fait*]»<sup>6</sup>. Come

*la plus belle et la plus chère et la plus secrète création»: Péguy, Note conjointe sur M. Descartes...*, 1285.

<sup>5</sup> Ch. Péguy, *Entre deux trains, Cahiers*, I, IX (5. 5. 1900), in *Oeuvres en prose complète*, vol. I, Paris 1987, 524.

<sup>6</sup> Ch. Péguy, *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*, in *Oeuvres en prose complète*, Paris 1992, vol. III, 1253.

si è già accennato, l'obiettivo polemico più accanito di Péguy è un pensiero che abbia in qualche modo già chiuso i conti con la realtà, che non si lasci sempre nuovamente interpellare e rimettere in questione dall'avvenimento.

Qual è, agli occhi di Péguy, la scoperta più importante fatta da Bergson? Del resto lo stesso Bergson una volta ha scritto che nessuno, forse neanche lui stesso, se non Péguy, aveva inteso la sua filosofia in maniera così precisa e radicale. La grande scoperta di Bergson, per Péguy, sta nell'opposizione tra il *tout fait*, il «già fatto» e il *se faisant* «ciò che si fa», che appunto accade, quindi in una sorta di contrarietà metafisica riguardante l'ordine della durata: il presente, il passato, il futuro «non sono soltanto momenti del tempo», «non appartengono solo al tempo», ma «appartengono all'essere stesso». Il tempo cioè non è semplicemente una cornice, un contesto, ma una dimensione

dell'essere<sup>7</sup>. Nei termini di Péguy: l'essere “è” accadimento, non possiamo concepirlo metafisicamente come qualcosa che “sta lì”, come un'identità irrelata, ma come qualcosa che ac-

<sup>7</sup> «*Quand Bergson oppose le tout fait au se faisant [...]*

*il reconnaît une contrariété métaphysique de l'ordre de l'ordre même de la durée et portant sur l'opposition, sur la contrariété profonde, essentielle. métaphysique, du présent au future et du présent au passé. C'est une distinction de l'ordre de la métaphysique. C'est cette profonde et capitale idée bergsonienne que le présent, le passé, le futur ne sont pas du temps seulement mais de l'être même. Qu'ils ne sont pas seulement chronologiques. Que le futur ne sont pas seulement du passé plus tard. Que le passé n'est pas seulement de l'ancien futur, du futur*



*de dedans le temps. Mais que la création, à mesure qu'elle passe, qu'elle descend, qu'elle tombe du futur au passé par le ministère, par l'accomplissement du présent ne change pas seulement de date, qu'elle change d'être. Qu'elle ne change pas seulement de calendrier, qu'elle change de nature. Que le passage par le présent est le revêtement d'un autre être. Que 'est le dévêtement de la liberté et le revêtement de la mémoire» (Péguy, Note sur M. Bergson..., 1254-1255).*



PROSPETTIVA  
PERSONA  
91 (2015/1), 99-107

cade, che mi si dà e che è tempo. Il che è una lettura completamente diversa dall'immagine del fluire "relativistico" del tempo e delle cose nel tempo. Non è una sorta di passaggio delle cose dal nulla nel nulla – non è l'eracliteo "tutto passa" – ma al contrario è la scoperta che in ogni momento del tempo l'essere si dà come una novità continua.

Quando Bergson pensa alle idee o ai pensieri *toutes faites* prende questi termini nel senso in cui si dice che un abito è già-fatto, cioè è "confezionato" invece che essere "su misura". È una distinzione di fabbricazione, di operazione, di taglio, di tecnica: *Laphilosophie bergsonienne veut que l'on pense sur mesure et que l'on ne pense pas tout fait*<sup>8</sup>.

Accanto a Bergson, l'altro punto di riferimento per Péguy – e questo potrebbe forse sembrare sorprendente per un autore abitualmente, ma ingiustificatamente, fatto passare come "antimoderno" – è Cartesio. Il suo secondo "eroe" in filosofia è proprio Cartesio, perché quest'ultimo ha capito che il punto di attacco nella conoscenza della realtà deve essere «ordinato», cioè svolgersi «ordinatamente», «secondo un ordine». Così come Berson ha denunciato l'intellettualismo universale del *tout fait*, Cartesio

ha invece denunciato il *désordre*: «La filosofia cartesiana è stata essenzialmente una filosofia dell'ordine come la filosofia bergsoniana è essenzialmente una filosofia della realtà»<sup>9</sup>.

La cosa più interessante per me è che Péguy riconosce e valorizza questa scoperta cartesiana, facendo poi leva proprio su di essa per evidenziare gli aspetti critici e aporetici del pensiero di Cartesio. E difatti egli aggiunge:

Che *poi* Descartes sia riuscito a imporre l'ordine e la stessa idea di ordine, e per sempre, all'universo pensante e anche a sé stesso, è un'altra questione, è una questione ulteriore. Ed è una questione ulteriore anche quella se Bergson abbia imposto la sua considerazione del reale. Ma è facile mostrare che Bergson è stato un bergsoniano infinitamente migliore di quanto Descartes sia stato un buon cartesiano. In Bergson, infatti, si vede dappertutto la considerazione del puro reale [*Bergson sino alla fine cerca di pensare la realtà come questo flusso in cui qualcosa di vivente si rende presente alla coscienza*], mentre in Descartes si vedono bensì molti disordini<sup>10</sup>.

Cartesio, paradossalmente, va criticato perché non è stato "cartesiano" sino in fondo, cioè

<sup>8</sup> *Ivi*, 1255.

<sup>9</sup> *Ivi*, 1257.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

Théophile Naudy © Centre Péguy Orléans



non ha preso lui stesso sul serio fino in fondo, non ha portato alle estreme conseguenze questa sua esigenza dell'ordine. Péguy lavora in maniera quasi ossessiva su un passo dal *Discorso sul metodo* (1637) di Cartesio, in cui quest'ultimo afferma che ha inteso procedere nel suo percorso metodico, nel suo *ordre des raisons*, "deducendo" dai principi e dalle cause prime tutto ciò che esiste o può esistere al mondo. La certezza della realtà dipende dunque dall'esatta deduzione dai principi, non dall'esperienza effettiva che noi facciamo di volta in volta del mondo. Tuttavia (ecco la questione su cui s'appunta Péguy), a mano a mano che si scende dai principi e dalle cause più generali agli effetti più particolari, più variabili, più vari, la generalità deve cedere ogni volta spazio alla particolarità, e l'esperienza in qualche modo deve rientrare come fonte di conoscenza. Scriveva Cartesio:

In primo luogo, ho cercato di trovare in generale i principi, o cause prime di tutto ciò che è o può essere nel mondo, non considerando altro, a questo scopo, se non il solo Dio, che lo ha creato, né trandolo se non da certi semi di verità che si trovano naturalmente nelle nostre anime. Dopo di ciò, ho esaminato quali fossero i primi e più ordinari effetti che potevano essere dedotti da queste cause: e mi sembra che, in tal modo, ho trovato dei cieli, degli astri, una terra ed anche, sulla terra, dell'acqua, dell'aria, del fuoco, dei minerali, ed altre cose di questo genere, che sono le più comuni e le più semplici e, pertanto, le più facili da conoscere<sup>11</sup>.

Insomma, la mente umana possiederebbe le chiavi per dedurre e per spiegare tutto ciò che c'è. Non per crearlo, certo, perché per Cartesio è ancora Dio che crea il mondo; ma per "darne le ragioni". Tanto che di lì a poco un altro grande pensatore moderno, Leibniz affermerà come formula sintetica dell'ordine del reale il *nihil sine ratione*: non c'è nulla di cui noi non

possiamo deduttivamente e analiticamente dare la giustificazione razionale. Ma subito dopo si apre nel testo di Cartesio quella che Péguy chiamerà una "breccia" – ed è proprio lì che egli vuole andare a vedere. Di fronte alla molteplicità individuale delle cose della natura, Cartesio pone il problema di come si possa *dedurre* dai principi universali tutta la varietà empirica degli individui. Il testo cartesiano infatti continua così:

Poi, quando ho voluto discendere alle cose che erano più particolari, se ne sono presentate tante di diverse, che non ho creduto fosse possibile all'umano ingegno distinguere le forme o le specie dei corpi che sono sulla terra da un'infinità di altre che vi potrebbero essere se fosse stato volere di Dio porvele, né, di conseguenza, piegarle a nostro vantaggio, se non pervenendo alle cause mediante gli effetti e servendosi di molte esperienze particolari. Dopodiché, ripercorrendo con la mia mente tutti gli oggetti che si fossero mai presentati ai miei sensi, oso dire che non ho notato alcuna cosa che non potessi mai comodamente spiegare mediante i principi che avevo scoperto. Bisogna però anche che confessi che la potenza della natura è sì ampia e vasta, e i principi così semplici e generali, che non noto quasi più nessun effetto particolare che da subito non conosca poter essere dedotto da essa in molti diversi modi, e che d'ordinario la mia più grande difficoltà è trovare in quali di questi modi ne dipenda. E per questo non conosco altro espediente che il ricercare nuovamente alcune esperienze, tali che ciò che ne risulta non sia lo stesso a seconda che lo si debba spiegare in un modo o in un altro<sup>12</sup>.

Nota acutamente Péguy: questo ricorso *finale* all'esperienza in realtà è possibile perché, senza avvedersene, Cartesio aveva già preso sin dall'inizio le mosse dall'esperienza. Anche quando parlava dei primi principi, affermando che sono principi intuiti di per sé stessa dalla mente umana, in base alla sua capacità di intuire le ragioni eterne del mondo, Cartesio ha potuto farlo, se-

<sup>11</sup> Cartesio, *Discorso sul metodo*, parte VI, trad. it. di M. Savini, con il testo francese a fronte, in R. Descartes, *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Milano 2009, 98-101.

<sup>12</sup> *Ivi*, 100-101.





condo Péguy, perché aveva in qualche maniera già fatto esperienza della realtà. Nella macchina cartesiana si apre «una breccia attraverso la quale può rientrare tutto ciò che non è dedotto [il non-deducibile]» e «la via deduttiva ha come un punto di sospensione, di arresto» (*point de suspense*), da cui si deve «fare un salto» per poter ritornare e ritrovare il «punto della realtà» da cui si era partiti<sup>13</sup>. Indirettamente qui Descartes riconosce che c'è un punto della realtà di cui bisogna aver fatto esperienza anche per parlare dei principi universali. Ciò che la nostra mente pensa di poter dedurre e giustificare in base a sé stessa, in realtà noi l'abbiamo imparato dal modo in cui la realtà ha toccato il nostro pensiero.

Quella di Péguy non è una dottrina anti-cartesiana, ma un modo intelligente di attraversare i suoi testi canonici e disarticularli, smontarli, per mostrare le loro brecce, che agli occhi di altri potrebbero essere solo delle «crepe» in un muro, ma che per Péguy sono i «passaggi» attraverso cui l'avvenimento in modo inaspettato torna a bussare alla porta della nostra ragione. E infatti,

una grande filosofia non è quella che non abbia alcuna breccia. Piuttosto, è quella che ha delle roccaforti [*citadelles*]. Una grande filosofia non è quella che non è mai battuta. Al contrario, una filosofia piccola è sempre quella che non si batte mai<sup>14</sup>.

Il punto non è quello di contrapporre semplicemente i principi razionali e gli avvenimenti reali, ma di vedere come nascono i

<sup>13</sup> «*Qui ne voit que par une telle brèche tout le non-déduit peut rentrer. (Si à chaque fois il faut quitter la voie déductive à un certain point de suspense, faire un saut, (où, dans quelle direction, et comment sait-on que c'est dans cette direction), et trouver le point de réalité d'où il faut revenir à ce point de suspense)*» (Péguy, *Note sur M. Bergson...*, 1263).

<sup>14</sup> «*Mais une grande philosophie n'est pas celle qui n'a pas des brèches. C'est celle qui a des citadelles. Une grande philosophie n'est pas celle qui n'est jamais battue. Mais une petite philosophie est toujours celle qui ne se bat pas*»: Péguy, *Note sur M. Bergson...*, 1263.

concetti, cioè nel cogliere il punto in cui la vita e il pensiero si incontrano. Già in precedenza, sempre nella *Note sur M. Bergson*, Péguy aveva scritto che il rapporto tra il pensiero umano e la realtà è come quello tra «una città assediata» (*une ville bloquée*) e *l'armée royale*, l'esercito che deve andare a salvarla<sup>15</sup>. La conoscenza della verità ha proprio questa immagine: è come se l'io fosse lì (in Cartesio) ancora tutto bloccato, assediato dall'ipotesi del dubbio universale, dell'inaffidabilità dei sensi, dell'estrema illusione generata da parte di un Dio ingannatore, e riconoscesse che l'io è l'unica cosa certa, l'io come pensiero, come sostanza pensante (*res cogitans*). Ma a un certo punto arriva *l'armée royale*, nel senso che la realtà mi si fa incontro, e si produce quel «punto di sospensione» che è decisivo: la realtà può raggiungermi se io, dall'interno della città assediata, faccio capolino fuori. Bisogna che avvenga questo doppio movimento: l'armata che arriva e qualcuno che tiri fuori il braccio perché possa essere afferrato e tirato fuori. Qui sta esattamente il senso dell'avvenimento. Non è appena che «arrivano i nostri!», arriva la realtà e mi libera; l'avvenimento infatti ha l'esigenza, chiede che io venga fuori dalla cittadella bloccata e possa in qualche modo accettare il soccorso.

Qui,

in questo punto intermedio tra l'uomo e il mondo, in questo punto intermedio tra lo spirito e la realtà, in questo punto intermedio in cui si stabilisce una connessione tra l'armata che porta soccorso e, in senso letterale, il soccorso proprio del territorio assediato, in questo punto si opera per Cartesio la conoscenza della verità<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> «*La réalité, en chacun de ses points, est comme une ville bloquée. L'armée royale est partie au secours. Mais l'armée royale ne peut parvenir elle-même et il faut qu'une sortie de la place même vienne au-devant d'elle et lui donne la main*»: Péguy, *Note sur M. Bergson...*, 1261.

<sup>16</sup> «*En ce point intermédiaire entre l'homme et le monde, en ce point intermédiaire entre l'esprit et la réalité, en ce point intermédiaire où s'établit la liaison entre l'armée de secours et littéralement le secours propre de la place, en ce point s'opère pour Descartes la connaissance de la vérité. Et il ne faut point douter que pour lui elle ne s'opère*



Ma c'è ancora una scoperta sorprendente che accade (si potrebbe dire), quella che Péguy si limita a chiamare una «una nota nella nota [su Cartesio]»: *On me permettra d'ouvrir ici une note dans cette note*. Per comprendere a fondo il dispositivo della conoscenza della verità, bisogna considerare l'analogia o il parallelismo sorprendente che esso intrattiene con «la teoria cristiana e cattolica della grazia», con «ciò che a buon diritto chiamiamo il meccanismo della grazia». La conoscenza filosofica della verità, come avvenimento dell'incontro tra l'io e la realtà (in cui, come s'è detto, non c'è un io già preconstituito di fronte alla realtà là-fuori, ma un vero e proprio incontro tra i due, e l'io è io perché vien fuori e permette alla realtà di darglisi; e la realtà diventa “veramente” realtà quando entra nello spazio della mia attenzione) è parallelo al dispositivo della grazia:

Come bisogna che l'esperienza venga incontro alla ragione, così, con un movimento perfettamente equiparabile e perfettamente parallelo, bisogna che la libertà si faccia incontro alla grazia. L'uomo è dunque questa città assediata. Il peccato è come il blocco perfettamente regolato. E la grazia è come quest'armata reale che viene in soccorso. Ma bisogna che la libertà dell'uomo faccia una sortita, *erumpat*, e che vada incontro a questa armata di soccorso. [...] Quando l'uomo manca Dio, Dio manca l'uomo<sup>17</sup>.

*absolument et que cette connaissance de la vérité se soit absolue. Personne n'a plus rien à dire. L'esprit vient d'un côté. L'objet de l'esprit vient de l'autre, et au-devant. Ni l'esprit n'a plus rien à dire, ni l'objet n'a plus rien à dire*: Péguy, *Note sur M. Bergson...*, 1261.

<sup>17</sup> «*Il est impossible de ne pas considérer, avec un saisissement, combien cette théorie cartésienne est fidèlement apparentée, combien elle est parallèle à la théorie chrétienne et catholique de la grâce, à ce que nous avons le droit de nommer le mécanisme de la grâce. Comme il faut que l'expérience vienne au-devant de la raison, ainsi et par un mouvement parfaitement comparable et parfaitement parallèle il faut que la liberté vienne au-devant de la grâce. L'homme aussi est cette ville assiégée. Le péché aussi est ce blocus parfaitement réglé. La grâce aussi est cette armée royale qui vient au secours. Mais il faut aussi que la liberté de l'homme*

A questo proposito possiamo ricordare un passaggio dell'acutissima lettura di Péguy che ci ha lasciato il grande teologo Hans Urs Von Balthasar:

Per Péguy – egli scrive – l'estetico e l'etico sono nel profondo identici, e questo in base all'incarnazione di Dio in Cristo: lo spirituale deve farsi carne, l'invisibile deve mostrarsi nella forma.

E con un colpo di genio fa un parallelo tra il modo in cui il teologo protestante Kierkegaard si era opposto al razionalista Hegel, rivendicando l'irriducibilità scandalosa dell'esistenza del singolo uomo (inteso come la pura possibilità) di fronte al sistema di giustificazione razionalista del mondo, in cui la singolarità umana viene ogni volta ridotta alla necessità della ragione universale, e il modo in cui Péguy si contrappone al cosiddetto «mondo moderno» e alle pretese di giustificazione positivista o anche spiritualista del mondo e dell'uomo. Scrive Von Balthasar: «Kierkegaard era indietreggiato davanti a Hegel e alle sue conseguenze e aveva innalzato contro di lui il suo bastione». Facendo questo però, aggiungerei io, Kierkegaard unisce alla convincente difesa dell'irriducibilità individuale l'ambigua “resa” di fronte al razionalismo hegeliano, nella misura in cui il singolo deve sottrarsi alla “ragione”, concedendo indirettamente che la ragione debba essere *tout court* solo quella pensata da Hegel, e quindi dando partita vinta a quest'ultimo. Diverso è l'atteggiamento critico di Péguy:

Péguy invece si trasferisce subito nel cuore della posizione anticristiana dell'hegelismo estremo di sinistra [*rifluito poi nella tradizione socialista atea così determinante per la storia di Péguy*] per poterlo

*fasse une sortie, erumpat, et qu'elle aille au-devant de cette armée de secours. [...] Quand la grâce ne trouve pas la liberté venue au-devant d'elle, la liberté aussi ne trouve pas la grâce. Le manquement est forcément double. Quand l'homme manque Dieu, Dieu manque l'homme*» (Péguy, *Note sur M. Bergson...*, 1261-1262).



PROSPETTIVA  
 PERSONA  
 91 (2015/1), 99-107

tutto intero riportare a casa, o meglio per potervi interessare dall'interno il bozzolo cristiano<sup>18</sup>.

Filosoficamente parlando è geniale il dispositivo (o la «macchinazione» come spesso lui la chiama) di Péguy rispetto al canone del pensiero moderno. Non tanto contrapporsi, ma andare all'interno del sistema della filosofia moderna per trovarne internamente la breccia. Non solo per denunciarne l'errore, ma per mostrare che nel sistema c'è un punto o ci sono dei punti in cui la realtà torna a farsi viva. E in qualche maniera costringe il sistema stesso a riconoscere la sua insufficienza.

Ma c'è un altro autore che ci aiuta a comprendere e a immedesimarci con la postura di Péguy, ed è Henri De Lubac, che ha parlato del Nostro all'interno di uno studio affascinante dedicato al *dramma* dell'umanesimo ateo. La tesi di fondo, paradossale all'apparenza, è che «Péguy ci salverà da Nietzsche». Péguy condivide con Nietzsche questa critica affilatissima al mondo moderno, ed entrambi vogliono ritornare al mondo classico. Ma con una grande differenza: il mondo classico di Nietzsche è il «dionisiaco»; il mondo classico di Péguy è il *Poliuto* di Corneille. C'è un modo diverso di trovare ragioni contro la modernità. Scrive De Lubac:

Nietzsche e Péguy: due profeti che dominano la nostra epoca. Entrambi concordano nel fare un'opera di critica. Entrambi maledicono il «mondo moderno». Una parte delle loro diagnosi coincide [*la critica di Péguy al "partito degli intellettuali" e quella di Nietzsche ai "filistei della cultura", nella II Inattuale*]. Tuttavia i loro messaggi restano opposti. L'uno e l'altro si ricollegano a un passato che viene dal profondo delle età, ma non ne scelgono la stessa vena. L'uno e l'altro annunciano tempi nuovi, ma non li plasmano con lo stesso metallo. Se da una parte Nietzsche è il profeta della rottura, dall'altra Péguy è il profeta della fedeltà [*da questo punto di vista possiamo dire che è maggiore la "fedeltà" di Péguy alla storia che la "fedeltà" di Nietzsche*

<sup>18</sup> H.U. Von Balthasar, *Gloria*, vol. 3, *Stili laicali*, trad. it., Milano 1986, 376-377.

*alla terra*]. E mentre per incatenarci al carro traballante del suo Dioniso Nietzsche è sempre più portato a maledire la croce di Cristo [*ricorderete la netta alternativa nietzscheana: Dioniso o il Crocifisso*], Péguy mostra in Gesù colui che raccoglie tutto il tragico antico per trasfigurarli<sup>19</sup>.

Ma potremmo dire che Péguy non ci salva solo da Nietzsche. Egli può aiutarci a comprendere – e anche in qualche modo a salvarci – dalla geniale ma tragica impostazione del problema dell'essere tentata da Martin Heidegger, una delle grandi voci, forse la più grande del Novecento. Per Heidegger il mistero dell'essere sta tutto nella *differenza* dell'essere rispetto agli enti «semplicemente presenti sottomano», quelli che Péguy chiamerebbe il dominio del *tout fait*. Heidegger afferma che tutto il problema filosofico del nostro tempo consiste nel fatto che noi identifichiamo il mistero dell'essere con la determinazione delle cose che ci stanno attorno, che utilizziamo, che misuriamo. Non vediamo più l'eccedenza del significato dell'essere e il dominio che abbiamo delle cose. In entrambi i casi, nel *tout fait* come nelle presenze ontiche determinate nelle nostre rappresentazioni, si perde il senso dell'accadimento dell'essere. Ma mentre per Heidegger il presente diviene il luogo in cui si perde inevitabilmente la verità dell'essere – perché il presente è il regno in cui noi ci omologhiamo alle nostre macchinazioni ontiche –, per Péguy il presente viene ripensato come il luogo, il momento opportuno, il *kairòs* della donazione che sempre riaccade. È grazie all'esperienza del cristianesimo che in Péguy la grande scoperta greca della meraviglia dell'essere può attraversare tutto il dramma della modernità e riaffermarsi *dentro* quest'ultima – non prima o fuori di essa –, liberandosi dalle sue riduzioni, ma anche rilanciando la scoperta moderna della libertà, da cui la stessa grazia alla fine misteriosamente dipende. Non post-moderno, ma ultramoderno è l'«antimoderno» Péguy.

<sup>19</sup> H. De Lubac, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, trad. it., Milano 1992, 79-80.

Uno dei protagonisti più interessanti della scena filosofica di fine Novecento, Gilles Deleuze, in una sua importante opera del 1968 intitolata *Differenza e ripetizione*, chiama in causa più volte Péguy, che assieme a Kierkegaard sarebbe l'autore di riferimento per pensare la "ripetizione", intesa in senso positivo come la logica dell'evento. La ripetizione come il tornare sempre dell'essere a riaccadere. Scrive Deleuze:

Péguy, nella sua mirabile descrizione dell'avvenimento, dispone due linee, l'una orizzontale, l'altra verticale, che riprende in profondità i punti singoli corrispondenti alla prima, o, meglio, supera e genera eternamente i punti singoli e la loro incarnazione nella prima. Al punto di incrocio delle due linee si annoda il "temporalmente eterno" – il legame dell'Idea e dell'attuale, la miccia.

Che strano: la parola "eterno" ha come avverbio il "temporalmente", c'è un eterno che è nella sua stoffa temporale, non perché è sempre lo stesso, al contrario: perché sempre riaccade. Questa è la sua singolare eternità: il suo continuo riaccadere. Continua Deleuze, affermando che nella "miccia" accesa in questo "temporalmente eterno" «si pone in gioco la nostra suprema virtù, il nostro maggior potere, un potere che concerne i problemi stessi»<sup>20</sup>.

E a questo proposito cita un passo da *Clio* di Péguy, che a dire il vero appare ancora più "sperimentale" e per così dire moderno – anzi, contemporaneo – di quello di Deleuze:

E d'un tratto, sentiamo di non essere più gli stessi forzati. Niente è stato. E un problema di cui non si scorgeva la fine, un problema senza uscita, un problema in cui tutto un mondo si era scontrato, di colpo non esiste più e ci si domanda di che si parlava [cioè accade qualcosa veramente di nuovo]. È che in luogo di ricevere una soluzione ordinaria, una soluzione che si può trovare, il problema, la difficoltà, l'impossibilità vengono a passare per

un punto di risoluzione per così dire fisico. Per un punto di crisi [...]»<sup>21</sup>.

Sta dicendo che la soluzione di un problema sta nel fatto stesso che accade qualche cosa, e quando accade è come se noi ci meravigliassimo che quello fosse un problema, è come se non lo riconoscessimo più in quanto tale e ci chiedessimo: ma che problema era? E questo appunto perché la soluzione non l'ho escogitata io, ma accade. Continua Péguy:

E nello stesso tempo il mondo intero è passato per un punto di crisi per così dire fisico [*pensiamo a cosa vuol dire questa parola oggi: punto di crisi, in tutto il range del suo significato, dalla crisi di una storia personale alle diverse crisi economico-politiche del mondo*]. Ci sono punti critici dell'avvenimento come ci sono punti critici di temperatura, punti di fusione, di congelamento, punti di ebollizione, di condensazione, di coagulazione, di cristallizzazione. E persino nell'avvenimento non mancano stati di superfusione che non precipitano, non si cristallizzano, e non si determinano se non introducendo un frammento dell'avvenimento futuro<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Ch. Péguy, *Clio. Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, Paris 1932, 269 [trad. it., *Clio. Dialogo della storia con l'anima pagana*, a cura di G. Antonelli e A. Prontera, Lecce 1994], citato in Deleuze, *Differenza e ripetizione*, 305-306.

<sup>22</sup> Péguy, *Clio*, 269.

<sup>20</sup> G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, trad. it., Bologna 1971, 305.



Maritain, Jaques, *Il peccato dell'Angelo: saggio di re-interpretazione delle posizioni tomiste*, a cura di Carmine Matarazzo, Città Nuova, Roma 2014

Per la prima volta tradotto in lingua italiana. Per Maritain, gli angeli sono esseri liberi e persone create che, come la creatura umana, portano in sé la possibilità di peccato, poiché Dio non può fare una creatura naturalmente impeccabile, che si tratti dell'angelo o dell'uomo. Il peccato dell'angelo, secondo Maritain, mostra la libertà dell'angelo nel suo stato originale senza le passioni che oscurano l'intelligenza degli esseri umani. Esso è dovuto al fatto che «Il peccato dell'angelo non presuppone come tale né ignoranza né errore nel funzionamento dell'intelligenza e ci mostra pertanto il tremendo potere e, per dirlo così, infinitamente proprio, nell'esercizio del libero arbitrio. Questo può scegliere il male in piena luce, per un puro atto della volontà e senza che l'intelligenza sia vittima di nessun errore previo. Il peccato dell'angelo consiste nel chiedere e amare una cosa buona in sé stessa, ma in modo disordinato».

Rossé, Gérard – Vitiello, Vincenzo, *Paolo e l'Europa: Cristianesimo e filosofia*, Città Nuova, Roma 2014

Un esegeta e un filosofo si confrontano su una delle figure che hanno dato un contributo determinante alla formazione della cultura occidentale. Paolo di Tarso: un ebreo "intriso"

di cultura greca, folgorato sulla via di Damasco, che abbraccia la fede cristiana e percorre le strade dell'Impero romano per predicare Cristo crocifisso. La sua figura e la sua storia sono emblematiche delle radici della cultura europea. È stato cruciale il suo apporto per lo sviluppo del Cristianesimo e la sua diffusione. Meno noto, ma altrettanto fondamentale il suo contributo alla storia del pensiero occidentale dalla Grecità ai giorni nostri. L'esegeta Gérard Rossé e il filosofo Vincenzo Vitiello rivelano questo aspetto meno conosciuto dell'Apostolo delle genti. Il volume offre in primo luogo una lettura storico-esegetica, puntuale, aggiornata ed innovativa dell'eredità di Paolo, che ci restituisce il personaggio nella cultura del suo tempo; segue quindi una lettura filosofica, che in maniera fortemente nuova e originale coglie il nucleo essenziale del pensiero paolino, fondamentale per comprendere in profondità lo spirito dell'Europa.

Caruso, Giuseppe – Marcotullio, Giovanni, *Pseudo-Pelagio. Il cuore indurito del Faraone*, Città Nuova, Roma 2014

In prima edizione italiana. Il Libro sul cuore indurito del Faraone, risalente al V secolo d.C., è un trattato attribuito a Pelagio. Si tratta di uno scritto espressione di una dottrina maturata nel Cristianesimo delle origini, il pelagianesimo, secondo la quale la santità è nelle possibilità dell'uomo. L'Autore individua pertanto alcuni brani dell'Antico e Nuovo Testamento che sembrano confermare tale visione contro

l'idea contraria secondo la quale Dio sceglie chi salvare e chi no. Diversi sono egli esempi scelti e commentati. Tra questi il testo si sofferma in modo particolare sulla vicenda del Faraone – nella quale il suo cuore indurito lo ha reso ostinato nel proposito di non lasciare andare il popolo di Israele – che ha dato il titolo all'intero trattato. L'ampia introduzione e le note accurate sono un ottimo sussidio alla lettura e comprensione del testo.

Halik, Tomas, *La notte del confessore. La fede cristiana in un tempo di incertezza*, Paoline, Milano 2014

Il libro scaturisce dall'esperienza dell'autore che, trascorrendo molte ore in confessionale attraverso l'ascolto attento, paziente e di continuo discernimento ha potuto toccare con mano delusioni, vuoti interiori, crisi del "sistema religioso". L'autore esprime la convinzione che le crisi dei modi di pensare, delle esperienze, dei comportamenti, come anche le "crisi di religione", non vadano evitate o eluse, ma attraversate e vissute come enormi finestre di opportunità che Dio apre per ciascuno. Invita dunque a non cercare un Dio accomodante, bensì a riscoprire il significato del prendere su di sé la propria croce.

Giorgini, Luca, *La bellezza e la Fede. Itinerari storico-artistici di San Marino - Montefeltro*, Itaca, Castel Bolognese (RA) 2009

Pref. di Mons. Luigi Negri. Il volume intende proporre un

viaggio fra arte e fede nel territorio della diocesi di San Marino – Montefeltro. Per la prima volta i capolavori artistici ed architettonici diocesani, sono stati raccolti in un unico volume illustrato e proposti ad un vasto pubblico. L'opera si pone quale ideale continuazione della grande mostra "Arte per mare", promossa dalla diocesi in collaborazione con la Fondazione Internazionale Giovanni Paolo II nell'estate del 2007 e da essa attinge i risultati delle indagini scientifiche più recenti. Si è tentato di ricostruire il patrimonio artistico originario, comprendendo anche le opere oggi custodite all'interno di prestigiose raccolte museali, quali la Galleria Nazionale delle Marche a Urbino, la Pinacoteca di Brera a Milano o il Rijksmuseum ad Amsterdam.

Kittel, Gerhard – Buber, Martin, *La questione ebraica. I testi integrali di una polemica pubblica*, EDB, Bologna 2014

Tra luglio e dicembre del 1933 il teologo cristiano Gerhard Kittel e il filosofo ebreo Martin Buber intrattengono una polemica pubblica che si esprime attraverso alcuni brevi testi, proposti integralmente per la prima volta in italiano. La disputa si incentra sulla figura del *ger*, lo straniero che nei tempi biblici viveva in mezzo al popolo d'Israele e la cui collocazione sociale diviene ora paradigmatica per l'atteggiamento cristiano nei confronti degli ebrei che, a parti invertite, hanno assunto quel ruolo nella società tedesca. La discussione, che riguarda una questione attualissima – divenuta ancor più cruciale dopo l'ascesa di Hitler

al cancellierato il 31 gennaio 1933 – assume quindi la veste di una diatriba nell'ambito dell'esegesi biblica. L'esito dovrebbe per Kittel fornire – e per Buber sottrarre – al legislatore tedesco un supporto biblicamente fondato per assumere decisioni sul posto e sul ruolo da assegnare agli ebrei nel Terzo Reich. Al di là del palese *fair play* accademico, tutto separa religiosamente e politicamente i due interlocutori. L'unico terreno comune è il riferimento al testo biblico, la cui normatività ed esemplarità è costitutiva, sia pure in modo non identico, delle rispettive appartenenze religiose.

Martano, Valeria, *L'abbraccio di Gerusalemme. Cinquant'anni fa lo storico incontro tra Paolo VI e Athenagoras*, Paoline, Milano 2014

L'abbraccio tra Paolo VI e il patriarca ecumenico Athenagoras a Gerusalemme, il 6 gennaio 1964, ha rappresentato una pietra miliare del cammino di riconciliazione e unità dei cristiani e un punto di svolta del cammino ecumenico. A cinquant'anni di distanza, è opportuno volgere lo sguardo su quell'evento, sui passi e gli uomini che lo hanno reso possibile e sui frutti che ha generato nella Chiesa. L'apertura del pontificato di papa Francesco, caratterizzata dalla presenza del patriarca di Costantinopoli, ne è prova evidente. L'Autrice nei diversi capitoli descrive: lo storico abbraccio; da dove nasce l'incontro: la vicenda di Athenagoras; Giovanni XXIII e Paolo VI, i papi del Concilio; i riflessi dell'incontro di Gerusalemme sul Concilio: i testi sull'ecumenismo; questi cinquant'anni: il

cammino, le difficoltà, il futuro; papa Francesco e Bartolomeo: cinquant'anni dopo, la speranza

Sorgi, Tommaso, *Igino Giordani. Storia dell'uomo che divenne Foco*, Città Nuova, Roma 2014

Come in un caleidoscopio, la vita e il pensiero di Igino Giordani (1894-1980) riflettono le vicende più significative dell'intero XX secolo. Ricostruire la sua storia significa, perciò, rappresentare un'epoca complessa, affrontata da Giordani con coerenza cristiana e dedizione civile. È in prima linea durante le due guerre mondiali (in trincea durante la Prima, ma la sua scelta in realtà lo portò a non sparare un solo colpo, e impegnato come scrittore e intellettuale cattolico nella Seconda); assiste e collabora alla nascita del Partito Popolare di Sturzo e della Democrazia Cristiana di De Gasperi. Sogna l'Europa unita. È parlamentare e membro dell'Assemblea costituente, giornalista e scrittore di successo. Conosce Chiara Lubich, fondatrice del Movimento dei Focolari, e da uomo sposato, padre di famiglia, operoso protagonista del mondo civile, diventa cofondatore del Movimento e apre la strada alla consacrazione dei coniugati. Tommaso Sorgi lo incontra a Montecitorio nel 1956. Sulla base della conoscenza personale, attingendo all'archivio di scritti di Giordani e promuovendo studi e ricerche su di lui, in queste pagine ripercorre la prima parte della sua intensa biografia.

Schiavo, Luigi, *L'invenzione del diavolo. Donne, Stranieri, Diversi: quando l'altro è*



*demonizzato*, EMI, Bologna 2014

Una riflessione sul diavolo sotto vari punti di vista: dal problema antropologico del male, con le sue spiegazioni mitiche, all'analisi delle rappresentazioni del diavolo nella tradizione biblica e cristiana, fino al tema della demonizzazione dell'altro. Principale chiave di lettura è il concetto di rappresentazione sociale, strumento di codificazione simbolica dell'esperienza del male e del negativo, essenziale per la definizione dell'immaginario collettivo delle società e del loro linguaggio comune. L'opera di decostruzione di questo libro non entra nel merito delle credenze religiose sul diavolo in quanto essere personale e soprannaturale; essa si situa nel campo delle scienze antropologiche e sociologiche, e della lettura comparata delle religioni. Mostra in questo modo quanto i meccanismi di «demonizzazione» siano attivi anche ai giorni nostri. Lo provano xenofobia, omofobia, teorie del complotto. «Il vero problema che si pone con l'invenzione del diavolo – conclude l'autore – è il rapporto con l'altro, il diverso. Credere nel diavolo, inventare i barbari, ha molti vantaggi: delimita frontiere, rafforza l'identità».

Berselli, Costante – Gharib, Georges (a cura di), *Lodi alla madonna: nel primo millennio delle chiese d'Oriente e d'Occidente*, Paoline, Milano 2014

Si tratta di quasi 100 (esattamente 97) lodi connesse con il culto della Madonna: Maria e il mistero di Cristo costituiscono

il contenuto primo e originario delle lodi e del culto alla Vergine, celebrato con molteplici variazioni. Si va dal *Magnificat* all'*Ave Maris Stella* (X secolo): vi sono inni, brani di omelie, scritti di contemplazione, testi liturgici (dalle liturgie romana, bizantina, mozarabica, gallicana, ambrosiana, siriana, visigotica, etiopica), preghiere personali. Sono testi di grandi autori cristiani conosciuti come Basilio, Agostino, Girolamo, Giovanni Damasceno e altri, come anche di autori meno noti, ma che hanno lasciato un'impronta nella liturgia e nella spiritualità mariana.

Freni, Melo, *Riscatto*, Paoline, Milano 2014

Si racconta di Genni, un giovane siciliano, coinvolto, involontariamente, in una storia di violenza e di morte e che si ritrova a dovere scontare la pena dell'ergastolo. Durante i trenta anni della sua permanenza in carcere, prima di ottenere la grazia dal Presidente della Repubblica, Genni, aiutato dalla benevolenza di vari personaggi (il superiore e sua moglie, il cappellano, l'assistente sociale), matura il desiderio di riscattare la sua vita. Libero dal carcere, si reca come volontario in Kenia e qui si dedica agli altri con un amore che lo porterà a donare la sua vita fino al martirio.

Tertulliano Quinto S., *L'eleganza delle donne*, a cura di Sandra Isetta), EDB, Bologna 2014

Quinto Settimio Florente Tertulliano (155-220 d.C. ca.) è una delle voci più incisive e mordaci dell'Africa romana dei pri-

mi secoli. La lingua latina, da lui impreziosita e vivacizzata grazie al conio di un altissimo numero di neologismi, alcuni dei quali destinati a grande fortuna, viene forgiata sino a divenire uno strumento quanto mai idoneo a esprimere un pensiero complesso e sfaccettato, dalle mille sfumature. Con *L'eleganza delle donne* egli si rivolge alla donna cristiana, invitandola a evitare di adornarsi con eccessiva cura, per non divenire strumento del demonio, che persevera nella sua opera di rovina seduttiva trascinando nel peccato l'uomo e pregiudicandone la salvezza eterna. Rispetto alla prima edizione (1986), il volume viene riproposto con una nuova introduzione, che tiene conto dei più recenti studi, e un aggiornamento della bibliografia.

Testa, Vincenzo, *Parole dal cuore*, Paoline, Milano 2014

Uno sposo scrive alla sua sposa dopo venticinque anni di matrimonio e racconta tutto d'un fiato la loro storia d'amore. Lo fa con una bellissima lettera alla sua Franca che è un vero e proprio viaggio nella memoria dove ogni cosa viene letta come un dono del Signore. Il racconto attraversa le fasi del fidanzamento, della preparazione e del matrimonio, la gioia per il dono dei figli, l'impegno gioioso per la loro educazione e quello nel mondo e nella Chiesa tra gli scout e poi nel servizio diaconale di lui e di tutti e due come famiglia. Sullo sfondo si delineano scenari di futuro che lasciano intravedere un cammino con il Signore della vita e della storia. Un compagno di viaggio che con discrezione accompagna e guida verso l'e-

ternità. È una storia semplice, sobria ed essenziale: una storia che può aiutare i fidanzati, le giovani coppie di sposi e non solo.

Farina, Marcella – Siniboldi, Rosangela, Spiga, Maria Teresa (a cura di), *Filialità. Percorsi di riflessione e di ricerca*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2014

Gli studi raccolti nel presente volume prendono in esame il tema della filialità, illustrandone le coordinate fondamentali e spiegando il significato della paternità e maternità spirituali in senso educativo. L'essere figli infatti non è un nostro progetto, ma un disegno di Dio che ci invita ad accogliere il mistero della Sua paternità. Questo studio, offrendo uno spunto per comprendere tale mistero, ci aiuta di conseguenza ad approfondire la nostra vocazione umana, la nostra missione, la nostra consapevolezza di essere figli di Dio e dunque la nostra fede. Un volume per tutti i fedeli, particolarmente indicato per i giovani, ma anche per le madri e i padri delle nuove generazioni.

Genisio, Michele, *Quando fioriscono i melograni. L'amore ai tempi della Bibbia*, Città Nuova, Roma 2014

Le coppie più famose della Bibbia raccontate con stile narrativo semplice e accattivante. Adamo ed Eva, Abramo e Sara, Giacobbe e Rachele... sono tante le storie d'amore e di matrimoni celebri che la Bibbia ci racconta. I Libri dell'Antico Testamento parlano spesso dell'amore tra l'uomo e la donna. Come dell'amore di Dio per

l'uomo. Usando a volte l'uno come termine di paragone per l'altro. È un amore che, come il fuoco, scalda, illumina, rallegra. Ma che può anche bruciare, distruggere, ustionare. Genisio ha raccolto queste storie proponendole al lettore di oggi con rara maestria narrativa, offrendo così una riflessione sul più eterno e universale dei sentimenti umani. Uno strumento utile soprattutto per avvicinare le nuove generazioni alla lettura del libro più letto di tutti i tempi.

Bouyer, Louis, *Protestantesimo e Anglicanesimo*, EDB, Bologna 2014

Non vi è nulla di più difficile del trattare la spiritualità protestante: è curioso infatti notare che sono soltanto i protestanti più o meno cattolicizzanti ad ammettere l'esistenza di una spiritualità protestante. Gli altri, tra i quali Barth, Ebeling, Nygren, Brunner, affermano che la mistica è la realtà più lontana dal vero protestantesimo. Il motivo addotto è una forma di religiosità essenzialmente pagana, estranea alla Bibbia e inconciliabile col Vangelo. L'autore mostra che tale tesi si basa su degli a priori giustificati solo da una serie di confusioni e controsensi. Partendo dai principi spirituali dei riformatori, si sofferma in modo particolare su figure del pietismo protestante e del movimento religioso romantico. Mette in evidenza come lo sviluppo della spiritualità anglicana sia strettamente legato a quello della spiritualità protestante, pur non coincidendo, come taluni cattolici sono portati a pensare. L'opera contribuisce a dissipare dubbi, chiarire equivoci, at-

nuare criteri di giudizio troppo rigidi, e quindi, ad approfondire il dialogo tra fratelli separati.

Grimoldi, Leonardo, *Storia e Utopia. Saggio sul pensiero di Ignazio Silone*, Mimesis, Sesto S. Giovanni (MI) 2014 Pref. di Giuseppe Leone.

Questo libro prende le mosse da un tema che in Silone è molto noto e molto dibattuto: il tema delle istituzioni. L'autore, tuttavia, lo affronta a partire da uno sguardo in gran parte inedito, il quale, sconfinando dai tradizionali bersagli polemici di Silone (il Partito e la Chiesa), propone una riflessione di ampio respiro che coinvolge e interroga, entro una serie di problematici dualismi, il rapporto fra rivoluzione e dittatura, apparato e persona, valori e nichilismo, delineando una sorta di siloniana filosofia della storia condotta lungo la soglia che separa la Storia dall'Utopia. Il ripensamento delle relazioni umane diventa così, secondo l'autore, la premessa irrinunciabile dell'uomo siloniano: costruire rapporti diretti e disinteressati, svincolati da ogni logica d'apparato o di partito, significa pervenire a una concezione autentica dell'uomo, finalmente capace di pensare una "uscita di sicurezza" dall'inumana identificazione fra reale e nulla che sembra caratterizzare il nostro tempo.

Gigliotti, Valerio, *La tiara deposta. La rinuncia al papato nella storia del diritto e della Chiesa*, Leo S. Olschki, Firenze 2014

Premessa di Carlo Ossola. Il tema della rinuncia al papato, tra



i più dibattuti della storia della Chiesa latina medievale, ha di recente attratto nuovamente l'interesse della storiografia italiana e straniera. Il saggio affronta, in forma sistematica, l'analisi storica dell'istituto della *renuntiatio papae* attraverso un'interpretazione nuova delle fonti giuridiche, teologiche e letterarie: dai primi secoli, alla più celebre vicenda di papa Celestino V, per giungere, dopo le ultime rinunce del sec. XV, all'attuale caso di Benedetto XVI.

Gramigna, Anita, *Viaggio a Oaxaca: Un itinerario formativo nella narrazione*, Aracne, Roma 2014

Prologo di Gabriel Janer Manila. Lo scopo di questo libro, che si compone di una parte saggistica ed una letteraria (un diario di viaggio), è quello di proporre in forma – narrativa, appunto – un itinerario di conoscenza nell'intercultura. Si passa così dalla riflessione teorica, agli esempi concreti della comparazione educativa, della pedagogia interculturale, della narrazione presentata come una forma del pensiero; strumento principe di costruzione-organizzazione della conoscenza, spunto didattico e pedagogico di sicuro interesse e novità. Queste pagine dedicate, oltre che ai ricercatori e agli studenti, anche ai genitori, agli educatori e agli insegnanti, suggeriscono un approccio narrativo all'insegnamento e all'educazione attraverso riflessioni ed esempi.

De Bonis, Mario, *Eduardo visto da vicino. Spigolature poetiche, commenti e ricordi*, Ricerche e Redazioni, Teramo 2013

Eduardo De Filippo “visto da lontano” è già grande: commediografo, drammaturgo, autore, attore, regista, maestro di teatro. “Visto da vicino”, con gli occhi incantati di un suo amico personale e studioso della sua arte teatrale – l'autore Mario De Bonis –, si illumina anche come grande poeta. La novità del libro è nella dolce esegesi di versi napoletani che incorniciano temi essenziali della vita dell'uomo: la famiglia, gatte e cani, la fede, l'amore, i costumi, la politica, la natura, le emozioni, la tristezza, la filosofia, la riconoscenza, l'amicizia, la cucina povera napoletana, tra gestualità e dialettalità, tra incoraggiamenti, promesse e speranze, in un piccolo album di ricordi. Il volume è arricchito da un apparato iconografico di estremo interesse: bellissime immagini fotografiche di Eduardo De Filippo, biglietti autografi del grande commediografo, articoli a stampa, fotografie dei momenti conviviali dell'autore De Bonis impegnato in serate di beneficenza in tutto il mondo e tanto altro ancora, in un libro tutto da gustare.

Bonneau, Renée, *Requiem per un giovane soldato. Montecassino 1944*, Paoline, Milano 2014

Seconda guerra mondiale, primi mesi del 1944: in seguito alla violenza dei combattimenti intorno a Montecassino, l'esercito tedesco ripiega verso nord e nelle campagne della Toscana e della Liguria i battaglioni delle SS, contrastati dai partigiani, commettono terribili carneficine di civili. A qualche chilometro dall'abbazia, ridotta in rovina da un bombardamento degli Alleati, nell'ospedale da campo

tedesco allestito nel monastero cistercense di Casamari, un giovane soldato austriaco ferito e il monaco italiano che lo assiste si scambiano, giorno dopo giorno, i loro ricordi per sfuggire agli orrori che li circondano, alle sofferenze e all'angoscia della morte. I dialoghi sul conservatorio di Vienna, lo studio del violoncello, la musica di Schubert, la bellezza della campagna e delle città toscane fanno sì che sia tenuto nascosto il più a lungo possibile al giovane soldato – solo ventenne – il terribile cammino che gli rimane da percorrere. In questo luogo a porte chiuse, in cui risuona l'eco dei combattimenti, delle urla dei feriti e dei loro incubi, si esprimono la fraternità, la compassione e la dignità di persone che si trovano ad affrontare prove estreme. Nel cimitero dei monaci di Casamari è effettivamente sepolto un soldato dal nome tedesco; intorno a questo dato oggettivo l'autrice ha intessuto il racconto narrato in questo libro.