

*Antoinette Kankindi*

LA RELACIÓN ENTRE POLÍTICA Y ÉTICA EN  
CHARLES PÉGUY

febrero 2006

© *Instituto Empresa y Humanismo*

Universidad de Navarra

ISSN: 1139 - 8698

Depósito Legal: NA 638/87

Edita: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S. A.

Imprime: Idazluma, s.a.

# ÍNDICE

Introducción	5
1. Estado de la cuestión	5
2. Objetivo del trabajo	6
I. Nota biográfica	9
1. Personalidad de Charles Péguy	9
2. Etapas de su formación política	15
Orleans en los años posteriores a la derrota de 1870	15
La cuestión social en Francia a finales del S. XIX	17
Revelación de "l'affaire Dreyfus"	21
El congreso internacional socialista de 1899	23
La crítica del socialismo institucional	23
El socialismo según Péguy	27
Inminencia de una guerra	32
II. Principios de una organización social	35
1. La tensión vital de la obra	35
2. El pueblo y el individuo	37
3. El trabajo	41
4. El imperativo ético	44
5. La educación como necesidad	46
6. La distinción entre bien común e interés	49
7. La unidad y la multiplicidad	52
III. Vías de equilibrio	55
1. Tradición y revolución	56
a) Sentido positivo y complementario de los dos conceptos	56
b) Revolución como operación de orden	58
2. La antítesis entre "mística y política"	59
a) El vínculo entre política y mística	60
b) La contraposición entre política y mística	61
3. Mística republicana y mística política	62
4. Superación de los partidos y del sufragio	64
5. El caso particular del partido de los intelectuales	65
a) Significado del concepto "mundo moderno"	65
b) El partido intelectual	68
6. Política y ética	70
7. El tiempo como creación y como de-creación	73
Conclusión: hacia un posible orden social	77
1. En busca de puntos firmes	78
2. La prioridad de la ética sobre la política	80
3. La ética necesita la idea de Dios	81
Bibliografía	89



## Nota Biográfica

**Antoinette Kankindi** es licenciada en derecho por la Universidad de Kinshasa (Congo). Posteriormente estudió Filosofía en el *Centro Internazionale di Studi Villa Balestra* en Roma. Trabajó en la asesoría jurídica de la compañía petrolera americana *Chevron Overseas* y en la embajada de Chile en el Congo. Actualmente es profesora asistente en la Universidad de Strathmore (Kenia). Ha colaborado en la puesta en marcha de diversos proyectos de desarrollo social, fundamentalmente dedicados a la promoción de la mujer. Recientemente completó sus estudios cursando el Máster en Gobierno y Cultura de las Organizaciones, impartido por el Instituto Empresa y Humanismo de la Universidad de Navarra.



# INTRODUCCIÓN

## 1. Estado de la cuestión

Charles Péguy fue testigo de un emblemático cambio histórico, de un momento en el que el equilibrio de la sociedad se desmoronaba. Percibió con especial sensibilidad cómo el espíritu de la modernidad introducía una división entre los que sucumbían a sus engaños y los que entendían que la cultura era algo mucho más profundo y vital. Para él, no se trataba de estar o no estar en el lado correcto del debate, porque, de hecho, no se trataba de escoger un bando. Era el destino de la sociedad lo que estaba en juego. En su opinión, la tarea urgente era demostrar que la cultura no se corresponde con la idea moderna de la ciencia, la doctrina o la erudición. Escribió ensayos muy originales en los que la relación entre política y ética aparece como la propuesta más conveniente a la hora de pensar una justicia social realizable.

La obra de Charles Péguy aborda muchos de los temas antropológicos que la crisis cultural de finales del siglo XIX y comienzos del XX pone en evidencia. En sus escritos denuncia el juego de los grandes sistemas en los que la persona y su imagen quedan siempre ofendidas y hasta olvidadas. Escribe contra lo que presiente como edificios ideológicos basados en las especulaciones doctrinales de algunos que esconden la realidad y, por tanto, la verdad. Péguy se alza contra el partido intelectual, al que denomina en *l'Argent* "mundo moderno", que prefiere ignorar los problemas y cuestiones en los que se juega el destino de toda la comunidad.

Así, se presenta como testigo de una sociedad que se quiebra y que pide una reconstrucción unitaria. Para lograr esa reconstrucción no basta con una reforma del sufragio, sino que es necesaria una reforma personal: una verda-



dera reforma tiene que ser espiritual, moral; si no, no es reforma. La moralidad de Péguy no es un formalismo que juzgue la realidad, más bien se presenta como un instrumento necesario, aunque probablemente insuficiente por sí solo, para transformar la realidad. Algunos de sus temas preferidos son: el pueblo, la tradición, el trabajo, la educación en virtudes o la disciplina que caracteriza el deber, no como un fin en sí mismo, sino como requerimiento de someter el cuerpo al espíritu, de tal modo que se abra al ejercicio de la verdadera libertad.

Todos ellos participan de esa tensión entre lo temporal y lo espiritual que existe tanto en la vida del hombre como en la de la sociedad. Péguy va repasando uno a uno los pilares que hacen de una comunidad un pueblo. Por ejemplo, afirma que “hay pueblo allí donde hay una comunidad que trabaja; sólo hay trabajo real, digno de la profundidad del ser humano, allí donde se busca la perfección de la obra bien

hecha”<sup>1</sup>. Mediante un análisis penetrante de los sistemas políticos que rigen la sociedad, se percata de sus puntos débiles. Después se preocupa de estudiarlos y de darlos a conocer para prevenir a la sociedad del peligro real.

En su obra destaca el modo en que se dio cuenta de la falta de moralidad del socialismo de su tiempo, que él considera deshumanizado y, por tanto, incapaz de estructurar un marco político justo. También denunció el no menos deshumanizado materialismo capitalista. Ahora se comprueba el peso profético de sus observaciones.

## 2. Objetivo del trabajo

En nuestros días, a finales del siglo XX y comienzos del XXI, la crisis moral es la misma, pero con unos parámetros intercambiados o invertidos. Las propuestas que Péguy formuló con tanta precisión adquieren hoy un interés particular porque subrayan que la solución de la crisis es de orden moral. La perspectiva bajo la que



presenta la recuperación de la tradición, el sentido de la historia y del tiempo o el deber del científico y del político, pueden ser grandes contribuciones al debate contemporáneo sobre la sociedad civil, y sobre la justicia y la coherencia en el ámbito público.

El objetivo de este trabajo es presentar una síntesis de la aportación política de Charles Péguy a la tradición conceptual de la investigación acerca de un orden social justo. Se pone especial énfasis en los elementos que tienen un valor correctivo para los sistemas políticos vigentes, inspirados en un racionalismo espiritualmente árido. Una aridez espiritual que tiende a reducir la vida del hombre y de la sociedad a un mero cálculo de intereses egoístas. Teniendo en cuenta cuán densa es la obra de Péguy, este trabajo no pretende ser exhaustivo. De hecho, sólo vislumbra la punta del iceberg.

En este momento, cuando Europa quiere desligarse abiertamente de sus raíces, con todas las consecuencias que esto implica, la reflexión de Péguy demuestra que el viejo continente sigue teniendo una vocación civilizadora a condición de que vuelva a esas raíces. Si logra volver, y sólo volviendo a ellas, puede y debe contribuir positivamente al verdadero desarrollo de otros pueblos.

La profundidad de las reflexiones de Péguy sobre este tema pide una investigación más amplia sobre su obra. Hasta ahora no se ha sacado todo el partido a los miles de páginas que escribió. Se ha leído más su obra poética; algunos teólogos se han interesado por sus escritos sobre la encarnación y la salvación, o, simplemente, se le ha considerado como un hombre de izquierda a causa de sus años de militancia en el socialismo francés de finales del siglo XIX.





# I. NOTA BIOGRÁFICA

## I.1. Personalidad de Péguy

Charles Péguy nació el 7 de enero de 1873 en el barrio Faubourg Bourgogne de Orleans. Su familia constituía un hogar católico, sencillo, de trabajadores manuales, la forma de trabajo que le parecerá, con el tiempo, más cercana al destino divino del hombre. La infancia de Péguy transcurrió en su ciudad natal, en donde las primeras impresiones de la vida contribuyeron a forjar su carácter y, en cierto modo, su pensamiento.

Según dicen, Orleans, la cuna de Santa Juana de Arco, es una ciudad "severa y seria"<sup>2</sup>. Péguy creció en un ambiente de trabajo esforzado y esta realidad le hizo entender que la finalidad del trabajo no es enriquecer al hombre económicamente, ni abrumarlo pesadamente, sino hacerlo útil a los demás, hacerlo mejor y más orgulloso de sí. Antes de la escuela y fuera de ella aprendió mucho

de su madre y de su abuela, dos mujeres cuyo papel en su educación fue decisivo, ya que su padre murió joven, de una bronquitis contraída durante la guerra franco-prusiana de 1870.

Cursó sus estudios primarios en el mismo Faubourg de Bourgogne. Desde sus primeros trabajos en la escuela demostró poseer grandes dotes intelectuales que lo llevarían hasta lo mejor de la enseñanza superior en Francia, la llamada *École Normale Supérieure*, de donde siguen saliendo profesores de gran fama y miembros de la selecta *Académie Française*. Sin embargo, abandonará esta institución sin graduarse para dedicarse a escribir.

Era un alumno modelo y adelantado en comparación con los demás. Se distinguió, desde pequeño, sobre todo en trabajos de redacción. Lo único que le costó, y parece que siempre, fue la caligrafía. En un ensayo autobio-



gráfico, Pierre. *Commencement d'une vie bourgeoise*, y en su obra *l'Argent* vuelve con nostalgia a estos años de escuela primaria, con una admiración intacta a sus maestros. Recuerda minuciosamente su disciplina, su lenguaje cuidado e incluso el impecable uniforme que llevaban. También cuenta cómo los maestros le animaron a cursar la enseñanza secundaria y a prepararse para entrar en *l'École Normale Supérieure*.

Destaca a uno de sus profesores, Théophile Naudy, que ayudó a su madre a conseguir una beca para que estudiara en el *Lycée Lakanal* de Sceaux. De ahí se fue al servicio militar durante un año. Estudió a los autores latinos y griegos y leyó un manual de educación militar que impregnó su joven espíritu de las virtudes militares. Sin embargo, se mostró siempre hostil a toda guerra ofensiva y las conquistas coloniales le parecían una barbaridad. Su naturaleza intelectual y, más tarde, su actividad literaria y política nunca le alejarán de su ambiente de ori-

gen, pues vuelve una y otra vez al carácter recio de la gente de su pueblo para dar cuerpo a sus ideas.

El sentido de justicia que le anima tiene mucho que ver con la síntesis personal de lo antiguo, lo provincial, lo laborioso de su infancia, y el mundo de las ideas al que sus estudios le llevan. El resultado es una personalidad polifacética, de una riqueza difícil de abarcar en una breve descripción.

La personalidad de Péguy está “toda ella cifrada en la lucha por las ideas”, dice el autor de una edición crítica de su obra *l'Argent*<sup>3</sup>. Quienes le conocieron en su época del *Lycée* y de *l'École Normale* están de acuerdo en que impresionaba su experiencia militar, pero también su personalidad, que le atraía muchos amigos. En la universidad conoció a muchas personalidades que le marcaron para siempre. Es el caso del bibliotecario Lucien Herr, que le introdujo en las ideas de Jean Jaurès, un socialista relevante de este



momento histórico. Su conversión al socialismo se produjo durante sus años de *normalien*, concretamente en 1895.

Para describir su personalidad es importante tener en cuenta que, si bien se pueden distinguir claramente, muchos de sus rasgos no se pueden separar ni de su persona ni de su obra a lo largo del tiempo en el que escribe<sup>4</sup>.

Su carácter *revolucionario* aparece en la idea de cambio suscitada por el momento histórico que su país vive al final del siglo XIX; cambio que él percibe como una necesidad urgente en la sociedad. Lo llamará, como se verá más adelante, un cambio de vida, porque no concibe un cambio en la cultura, en la mentalidad o en la política que no pase por un cambio de vida. Es revolucionario cuando explica el sentido de la igualdad y el de la fraternidad; califica a esta última de revolucionaria porque, bien entendida, plantea las relaciones sociales de un modo totalmente nuevo.

Es revolucionaria su idea del socialismo como un ideal de justicia, que le lleva a cambiar hasta los conceptos marxistas de productor y obrero. En el marxismo ambos conceptos implican solo lucha, y Péguy no ve de qué modo la dialéctica que teoriza la violencia podría llevar a la justicia. Finalmente este rasgo aparece en su modo de percibir hasta qué punto el poder del dinero afecta tanto a la burguesía como al pueblo.

Con respecto a su vertiente *socialista*, destaca su modo de entender conceptos como el materialismo, el idealismo, la economía, el sufragio, la pobreza y la miseria. Al comienzo exalta el socialismo como solución para los problemas sociales, pero conforme va profundizando en cada uno de estos conceptos, se da cuenta de que el marxismo no es socialismo, porque para él, socialismo es justicia. Así, afirmará que la gran lección que hay que aprender del marxismo es que crea un Estado que no se preocupa de



sacar al pueblo de la miseria, porque se preocupa más de hacerse con el poder.

Péguy no concibe la capacidad que tiene el socialismo de mezclar la razón y la fuerza dando primacía a la primera. Si se reflexiona sobre un método económico más justo, no existen motivos que justifiquen el uso de la fuerza o de la violencia para instaurarlo. Su socialismo es tan peculiar que alguno de sus admiradores llegó a decir que era más cercano a San Francisco de Asís que a Karl Marx. Su objetivo no era nada más ni nada menos que la salvación eterna de toda Francia, como les gustaba recordar a los lectores de sus *Cahiers de la Quinzaine*, un periódico quincenal que publicaba.

El Péguy *anarquista* es un activista que reacciona y quiere hacer reaccionar a todo el mundo contra los abusos de la propaganda de los partidos en el poder, el que reclama la libertad para la prensa<sup>5</sup>, el que va contra los que llama “jesuitas rojos”, los clérigos que destruyen la Iglesia porque la ale-

jan de su misión de caridad politizándola. Recoge dinero entre sus compañeros de la universidad para obreros en huelga. Más tarde escribe contra el Estado cuando pretende hacer lo que no le corresponde, destruyendo así las aspiraciones de su propio pueblo. En cuanto anarquista se presenta como el único que ve con toda claridad el peligro de un Estado omnipotente y omnipresente.

La vertiente *filosófica* de Péguy ha quedado muchas veces eclipsada por su obra poética. Pero se percibe cuando reflexiona sobre aquello que hace una civilización y aquello que la deshace; cuando se refiere a la educación como sabiduría, no sólo de los grandes sabios, sino también la que consiste en que cada persona sepa estar en su sitio, cumpliendo la función que le corresponde, para que la civilización sea lo que debe ser. Una civilización que no educa así deseduca, porque forma cobardes<sup>6</sup>. Su crítica filosófica se dirige tanto contra los políticos que quieren hacer política utili-



zando el método especulativo propio de la filosofía, como a los filósofos que quieren aplicar sus sistemas a la política.

Por la misma razón critica a los intelectuales que se consideran genios. Un genio, un sabio, es el que sabe trabajar en la edificación de su pueblo; si lo destruye no es un sabio, y no se debería llamar así. Un sabio debe cultivar continuamente la sabiduría. Si considera que ya ha llegado a la cima, ya no es sabio, porque la civilización hay que seguir construyéndola, encontrando nuevos modos más eficaces de hacerla: no se puede parar en un punto de llegada. La sabiduría es también de vida, no de mera especulación. Bajo este mismo rasgo se coloca su reflexión sobre el estilo que es propio del hombre<sup>7</sup>. Su señal más clara es la coherencia personal, el gusto por lo íntegro, lo honesto, lo sincero y lo auténtico.

Desde esta faceta de su personalidad llega a explicar con precisión cómo el verdadero filósofo cuestiona, pregunta, investiga,

pero dentro de ciertos parámetros que respeten la cultura y la historia. Tacha de usurpadora la tendencia de la filosofía moderna a construir un sistema cerrado completamente desligado de las raíces de la cultura<sup>8</sup>. Los sistemas acaban sofocando la creatividad y luego, la integridad.

Como *patriota*, Péguy cree en las virtudes republicanas guiadas por un sentido del honor necesario para la patria. Llega a exaltar la Francia antigua, incluso el antiguo régimen con vocación civilizadora, por su sentido de honor y de respeto. Francia es la patria por excelencia porque es la patria de la libertad, hecho que le confiere la misión de enseñar la libertad a otros pueblos<sup>9</sup>.

El último rasgo que podríamos destacar en Péguy es el de *cristiano*: aparece más claramente en los escritos de 1908 en adelante, después de su conversión a la fe de su madre y de sus primeros años de vida, fe que había perdido a los veinte años de edad. Pero no sería pretencioso afirmar que esta fe



estuvo siempre presente, de algún modo, en su pensamiento. Péguy es un hombre muy espiritual, de una espiritualidad profundamente cristiana. Robert Royal afirma que en otro tiempo incluso habría fundado una orden religiosa<sup>10</sup>.

Está convencido de que el cristianismo responde a las aspiraciones del alma humana. Lo que le sorprende, entonces, no es que el mundo se haya cristianizado, sino que se haya descristianizado y que gran parte del mundo moderno permanezca sin cristianizar. Esto le parece absolutamente inquietante porque es una pérdida de la oportunidad de ganar. ¿Pero ganar qué? La respuesta se impone: ganar la justicia para la comunidad humana, ganar la verdadera libertad para la sociedad. El problema de la descristianización es muy serio. A su juicio, se podrían encontrar razones intelectuales para ello en el abandono de la metafísica, pero el problema del cristianismo es fundamentalmente una falta de mística.

Desde el punto de vista social, nuestro autor se proclama miembro del cristianismo católico mientras éste signifique una caridad sin límites, sin contingencia, capaz no sólo de hacer de la justicia una realidad, sino también de llevar a una perfección verdadera, a un fin escatológico trascendente. Su catolicismo sufrió un gran golpe cuando, por el peligro de monismo y vitalismo que contenían, las obras de su admirado filósofo Bergson fueron puestas en el *Index* por la Iglesia Católica.

En resumen, se podría decir que el *background*, el *fondo* metafísico de la enseñanza primaria, el civismo y la educación naturalmente patriótica de su provincia, la familia como primera imagen de la patria, constituyen la primera influencia en sus ideas. Después viene la introducción progresiva a las ideas laicistas y nacionalistas en sus estudios en el *Lycée*. Finalmente, el racionalismo militante de la época universitaria y de la actividad socialista que se inspira en el kantismo. En efecto,



el imperativo categórico va sirviendo de sustituto a la moral basada en la religión, sin llegar a hacerse incompatible con la creencia religiosa.

La influencia de la formación religiosa permanecerá de modo sutil en la distinción entre lo que es una acción recta y una que no lo es en la tendencia del futuro escritor. Algunas veces afirma rotundamente que esta distinción es una evidencia de la conciencia. En otras ocasiones sostiene que la distinción entre el bien y el mal es como la que percibimos entre lo que es agradable y lo que no lo es, unas explicaciones que recuerdan lo que probablemente aprendió en el catecismo cuando era pequeño.

Cabe añadir la presencia de las ideas políticas de los padres fundadores de la república en la formación de la personalidad de Péguy. Vive y escribe cuando la tercera República francesa atraviesa una situación muy compleja. Todo esto se refleja también,

en cierto modo, en su formación política.

## I. 2. Etapas de su formación política

### a) Orleans en los años después de la derrota de 1870

La reunificación de Alemania emprendida por Prusia implicó la guerra contra Austria y Francia. Después de la victoria sobre la primera, quedaba la oposición de la segunda. La corte francesa aceptó la guerra con la esperanza de que una victoria asentaría el régimen. Por eso, cuando el canciller Bismarck envió un telegrama proponiendo la candidatura de un Hohenzollern a la corona española, Francia lo consideró como ofensivo y declaró la guerra a Prusia en julio de 1870.

La superioridad militar de Prusia llevó a la derrota francesa. El ejército alemán se apoderó de las provincias de Alsacia y Lorena bloqueando al ejército francés en Metz. El que mandaba Napoleón fue vencido en Sedán. Esta situa-



ción provocó el golpe de Estado en París y el establecimiento de un gobierno de defensa nacional que continuara la lucha, pero tuvo que capitular. En el tratado de Versalles, en 1871, Francia tuvo que entregar Alsacia y Lorena a Alemania con una indemnización de guerra. El padre de Péguy combatió en esta guerra. Péguy y su generación nacieron y crecieron con los recuerdos de la contienda demasiado cercanos en el tiempo y en la vida. Los episodios de este suceso terrible están muy unidos a la crónica de su propia familia.

El patriotismo de Orleans, que tenía mucha tradición desde los tiempos de Juana de Arco, estaba muy relacionado con esta guerra. La defensa de la patria, trabajar en la edificación de una patria segura y fuerte, eran ideas que los niños aprendían en casa y en la escuela, aunque antes del *Affaire Dreyfus* no se puede decir que los profesores siguieran alguna línea política específica. Lo que más caracterizaba a los maestros era la seriedad, la honestidad intelec-

tual, la exigencia de la justicia y el gusto por la libertad. Todo ello iba dejando huella en el espíritu naturalmente independiente de Péguy.

En esta época de su infancia, en la que domina la presencia de la madre, dos hombres van a tener especial influencia sobre Péguy niño. Uno es, como recuerda él mismo en muchos de sus escritos, el señor Louis Boitier, herrero de oficio; y otro, el profesor Naudy, ya mencionado. El señor Boitier tenía ideas socialistas e introdujo a Péguy en la lectura de las obras de Víctor Hugo.

Péguy verá en este gran trabajador la imagen de una república ideal de los humildes, no porque sea república, sino porque es ideal, es decir, orientada hacia el bien. Ya se indicó cómo, gracias a Naudy, Péguy llegó a *l'École Normale Supérieure*. La poesía de Víctor Hugo, volcada hacia fuera, encuentra en el espíritu sensible de Péguy una resonancia duradera. La influencia, tanto del poeta como del herrero, se notará en



cuanto empiece a escribir redacciones en clase.

## b) La cuestión social en Francia a finales del S. XIX

Como es sabido, después de la revolución de 1830, la burguesía en Francia quiso establecer una nueva dinastía, la de Luis Felipe de Orleans, al que la Cámara ofreció la corona de rey de los franceses; un monarca burgués para una clase social, la burguesía enriquecida, que se iba haciendo con el poder.

En la revolución del 1848, Luis Felipe abdicó presionado por sus hijos, para poner fin a los distintos motines de obreros y estudiantes que desestabilizaban el país. Pero los rebeldes no se conformaron con esta abdicación y proclamaron la República. Pronto a la ruptura entre los mismos republicanos, se añadirá otra, la de la llamada clase media, que se disputa el poder con los “notables”.

La industria se encontraba también en un forcejeo con sus trabajadores. Había muchos en paro. El gobierno decidió que se acogieran a lo que se llamaron talleres nacionales, una especie de economía colectiva que, en vez de solucionar el problema, sirvió de caldo de cultivo para una nueva agitación social. La situación contribuyó a la extensión del sindicalismo y las ideas socialistas. Esto llevó a más enfrentamientos entre la burguesía y los obreros, con muchas pérdidas en ambos campos.

El gobierno de republicanos moderados triunfó y deportó a muchos socialistas. Pero el número de obreros insatisfechos no bajaba. Hacia el año 1890-1891 esta cuestión alcanzó una dimensión insospechada. Al final de este año ganó las elecciones el partido socialista (POF), que creía poder aportar soluciones al problema obrero. El movimiento de masas obreras y del resto de la población conforme al desarrollo industrial seguirá alimentando la



inestabilidad social por mucho tiempo.

La crisis provocada por el desarrollo de la economía industrial y su corolario, el movimiento proletario, se desarrolla cuando Péguy está estudiando en el *Lycée Lakanal* en Sceaux.

La *Revue Socialiste*, una publicación socialista, como su nombre indica, propagaba las ideas socialistas por doquier en una Francia sacudida social y políticamente. Los que escriben en esta revista explican el socialismo como la ciencia que tiene por finalidad llevar a la perfección la organización social. Antes de su prohibición, la *Revue Socialiste* afirmaba, hacia 1850, que formulaba las teorías de organización social comúnmente llamadas "Socialismo". Cabría señalar aquí también la *Revue Indépendante*, que venía publicando artículos de escritores como Proudhon, Bakunin, Hess, Feuerbach, Marx o Engels, con sus llamadas a la unión de los proletarios del mundo entero contra los burgueses. La Francia y el París

del adolescente Péguy estaban completamente invadidas por la inestabilidad social que el pensamiento socialista no hacía más que aumentar. El joven estudiante, que tenía un sentido de la justicia aprendido de su maestro y figura de padre Boitier, no podía escapar al influjo de semejante movimiento social e intelectual.

El profesor que enseña filosofía a Péguy en 1891 es un gran conocedor de Hegel. Le inicia en los métodos filológicos que las universidades francesas acababan de copiar de sus vecinos del otro lado del Rhin, a pesar del distanciamiento político entre los dos países. Péguy va haciéndose ideas propias en un ambiente cultural y social que presenta todas las señales de una sociedad en ruptura. Por ejemplo, en una disertación titulada "¿Es la moral independiente de la metafísica?", afirma que sólo la fuerza de la costumbre, que tiende a asimilar religión y moral, puede llevar a los creyentes a pensar que la ley moral se basa en la religión. Está



convencido de que la primera viene antes de la segunda y de que, por tanto, no es la religión la que hace la grandeza de la moral, sino al contrario. Sus amigos piensan que no sólo es un anticlerical, como todos en este momento, sino que ha perdido la fe. Alrededor de 1893 se pueden señalar como personalidades influyentes en Péguy el profesor Edet, de gran rigor intelectual, la filosofía de Lévy-Bruhl y el pensamiento de Renan<sup>11</sup>.

La cuestión social no fue considerada como un problema social para la burguesía en el poder, sino más bien como un asunto de naturaleza esencialmente política e ideológica. Esta burguesía creía en el liberalismo, que se caracterizaba por el anticlericalismo, la fe en el desarrollo de la ciencia y la instrucción, los derechos del hombre y del ciudadano, y que asentaba la independencia por la cual cada uno era responsable de su destino. Por eso sus partidarios estaban convencidos de que el libre ejercicio de las actividades

económicas era suficiente para crear un orden armonioso en la sociedad.

La idea fundamental aquí era que el capital, junto con el trabajo, eran perfectamente complementarios, y que el Estado no tenía que intervenir en asuntos económicos más que como garante de los contratos concluidos entre particulares. Esta ignorancia “voluntaria” del liberalismo en cuanto a la cuestión social preparó el terreno para el éxito del socialismo en la efervescencia del problema obrero. La historia muestra que, durante este período, esto ocurrió en prácticamente todos los países europeos con cierto nivel de desarrollo.

Leroy sostiene que el contacto de Péguy con alumnos provenientes de la burguesía y su amistad con ellos le permitió considerar a la burguesía bajo una perspectiva distinta de los eslóganes socialistas. De hecho, nunca llega a considerar al burgués como enemigo, sino como compañero destinado a buscar, como él y quizás con él,



las soluciones más adecuadas al problema social<sup>12</sup>. Su primer momento de teorización sobre el socialismo aparece con el drama titulado *Marcel, premier dialogue de la cité harmonieuse*, de 1898. No hay suficientes datos para saber a qué facción del socialismo pertenecía Péguy. En 1895 había tres distintas: el grupo de los estudiantes socialistas de París, que se dedicaba al estudio de los clásicos del socialismo y a la propaganda, la liga democrática y los estudiantes colectivistas. En este último grupo parece que militaba Péguy. El grupo dio al socialismo francés los elementos más dinámicos. Su objetivo era buscar soluciones a la injusticia social, pero trabajando sobre el conocimiento de las leyes históricas y económicas.

Su militancia consiste en participar activamente en la organización de las conferencias pronunciadas por socialistas eminentes, como Jaurès, Guesde o Andrea Costa, y también en trabajar en favor de las huelgas obreras. Está muy ocupado en movilizar a sus

compañeros en la misma campaña: curar a Francia, un país que se muere por sus costumbres y leyes burguesas, es una tarea apremiante<sup>13</sup>. Funda un pequeño grupo que, además de realizar obras sociales a favor de los pobres, quiere buscar la verdad, por eso lo llama "*la recherche de la vérité*". Tiene ya en mente poner en marcha un periódico socialista, "*un journal socialement socialiste*", es decir, socialmente justo.

En febrero de 1898 escribe sus primeros artículos en la *Revue Socialiste*, ya mencionada. Además lee la *Petite République*, donde se va familiarizando con la teoría económica de Walras. Escribió un artículo sobre este autor que muestra hasta qué punto conocía los nuevos principios del método matemático aplicados a la economía. El interés de Péguy por un científico como Walras viene de que éste estaba convencido de que la sociedad se podría remodelar si la economía política dejara de vagar por los meandros empíricos.



Un método y datos científicos precisos podrían permitir transformaciones sociales sin necesidad de violencia. La reforma, la revolución podía hacerse evitando el recurso a la violencia. Este era el socialismo sin exclusión que compartía también Jaurès: creía en el advenimiento de una sociedad nueva con tal de que los privilegiados quisieran participar en las “transacciones necesarias”. A Péguy, tal socialismo le sonaba más cercano a la idea de justicia y de verdad que tenía enraizada en la conciencia y en el corazón. En un primer momento de entusiasmo por el socialismo no parece haberse dado cuenta de la diferencia que existía entre las tres principales facciones del movimiento socialista francés. De hecho, las huelgas de obreros contribuían a unirlos. El famoso “*Affaire Dreyfus*” le hará ver la brecha imposible de llenar que había entre los partidos socialistas.

### c) Revelación de “l’affaire Dreyfus”

F.H. Buckley afirma que los franceses inventaron las guerras culturales, empezando por la revolución francesa de 1789. Esto sucedió en 1815, en 1830, en 1848 y en 1871. Se puede decir que también pasó en 1898 con el *Affaire Dreyfus*. Más de un siglo después cabe preguntarse cómo un capitán del ejército acusado injustamente de traicionar a su patria pudo dividir un país<sup>14</sup>. ¿Cómo es posible que un caso legal haya escindido a toda una nación? Normalmente, los conflictos de derecho común no suelen amenazar las instituciones políticas de un país, ni suelen movilizar a la elite intelectual en dos bandos opuestos. Sobre todo, no se entiende por qué los intelectuales más sobresalientes del momento se pusieron del lado de la injusticia. El caso es que el mundo intelectual en Francia, después del *J'accuse* de Emile Zola, se dividió en *Dreyfusards* y *Antidreyfusards*. Los últimos no eran unos



antisemitas marginales. Entre ellos se contaban personalidades como Maurice Barrès, Charles Maurras, los dos grandes nacionalistas; los pintores Paul Cézanne, Edgar Degas, Auguste Renoir; el novelista Jules Verne, el poeta Paul Valéry y algunos miembros de la *Académie Française*.

Lo cierto es que en los dos bandos se nota la infiltración política en la ley y en la actividad intelectual. Algunos piensan que la política, en este momento, corrompe todo. Para los *Antidreyfusards* la idea de justicia pasó a segundo plano, porque el primero lo ocupaba el deber primario de preservar la sociedad y sus instituciones. Dreyfus estaba acusado de espiar a Francia por cuenta de Alemania; por eso tenía que ser encarcelado. Para los *Dreyfusards*, sobre todo los políticos, el proceso era una ocasión de oro para atacar la institución del ejército (por parte de los pacifistas, pues Dreyfus era oficial del ejército), la Iglesia y el estado o la patria. Para ambos bandos la inocencia de

Dreyfus era un asunto totalmente secundario. Las consideraciones ideológicas en las que se mezclaban el antimilitarismo, el nacionalismo demagógico y las tentaciones antisemitas reúnen a los que se proclaman del partido socialista más radical. El partido obrero les reprocha haber siempre sido hostiles al socialismo verdadero.

Dentro de esta confusión, Péguy piensa que su deber de socialista es convencer a todos de que deben buscar la justicia antes que nada; lo primero es la defensa de un hombre acusado injustamente. Cuando lo intenta, escribiendo numerosos artículos, se percata de que ninguno de los partidos socialistas está interesado en defender a Dreyfus, sino que quieren aprovecharse del caso para conseguir, cada uno de modo distinto, el poder. Su decepción fue muy grande porque pensaba que el caso Dreyfus era una oportunidad de renovación moral, y vio que era todo lo contrario.



Charles Péguy estaba convencido de que era una ocasión importante, para todos, de buscar la justicia del modo más puro, más desinteresado; un fervor por lo justo, lo verdadero, sin el cual ninguna revolución socialista es posible. En algún momento creyó que era así y escribió sobre la excepcional unión de todos por la justicia y la verdad. No fue el único, también su amigo Halévy lo creyó<sup>15</sup>. Pero Péguy era demasiado sensible para creer en semejante unidad. Se dio cuenta de que el socialismo oficial no coincidía con la idea de justicia que tenía. Esa desilusión se iba a afianzar más con lo que ocurrió en el congreso socialista de 1899.

#### d) El congreso internacional socialista de 1899

Las divergencias suscitadas por el caso Dreyfus entre las distintas facciones socialistas requerían una revisión de ciertas posiciones. La idea del congreso fue de Jaurès. Péguy escribió a favor del congreso insistiendo en que el

momento de sinceridad en la acción socialista había llegado. Utilizó palabras fuertes, como “hipocresía”, “mezquindad”, “intriga” y “abuso de confianza”, para señalar los peligros que se corrían si no se llegaba a una acción claramente justa y unitaria de todos los partidos socialistas. El mayor de los peligros de que advirtió es el autoritarismo, que ve insinuado en la constitución que se aprueba en el congreso<sup>16</sup>. La constitución no modificaba la definición de la justicia como Péguy pensaba que debía hacer, ni había resuelto el problema pendiente de la participación política. En cambio, el congreso había votado por aclamación una propuesta de control en el parlamento y había reservado el control de la prensa a los partidos. Desde este momento se puede hablar de su ruptura con el socialismo oficial.

#### e) La crítica del socialismo institucional

Su primera impresión es que el socialismo se estaba orientando



hacia el dogmatismo y avanzaba hacia instituciones esclerotizantes, parlamentarias y autoritarias. En el congreso de 1899, el partido obrero francés (POF) mostró señales de monolitismo, algo completamente insoportable no sólo para Péguy, sino para otros testigos del evento. Su reacción inmediata fue intentar un proyecto que pudiera presentar el socialismo en su pureza, como lo concebía él. En este intento se sitúa su decisión de publicar *Les Cahiers de la Quinzaine*. Es un deber de conciencia para con la sociedad y consigo mismo.

En 1900, cuando publica la primera serie de esos cuadernos, se siente todavía miembro del socialismo y espera convencer a los demás, con pruebas en la mano, de que el movimiento está tomando una orientación equivocada. Anuncia en tono solemne el espíritu de los cuadernos: el propósito firme de decir la verdad<sup>17</sup>. Critica el párrafo que el congreso dedica al control de la prensa, en contradicción abierta con el prin-

cipio mismo de la verdad, y por tanto de la libertad. Quería decir la verdad aunque fuera molesta para algunos, e incluso triste para muchos. La acción no puede ser libre si la discusión no lo es. No se puede callar la verdad cuando lo que hace falta es denunciar lo que pasa en nombre de la verdad. No es admisible hacerse cómplice de la mentira y de la falsedad. Si se hiciera, sería imposible definir el criterio que permite defender a los proletarios, o a la justicia en general.

Si el socialismo quiere ser el defensor de los proletarios, debe ser sincero. Con los cuadernos, Péguy quiere dar espacio a todos los que puedan llamar la atención del movimiento para buscar más rectitud antes de que sea demasiado tarde. Las orientaciones del movimiento socialista se encuentran en contradicción con las convicciones de Péguy en muchos puntos que condensa en distintos escritos, como “*Demi-réponse à Mr Cyprien Lantier*”, “*Compte rendu de mandat*”, “*Un essai de monopole*” y “*La*



*délation aux droits de l'homme*". Su crítica toma distintas formas: algunas veces está articulada en diálogos, otras veces se tiñe de humor o de ironía y, en ocasiones, de una desilusión exasperada. Pero siempre deja ver que intuye el Estado omnipotente e incluso el peligro de totalitarismo que encierra el socialismo institucional.

En primer lugar ve la contradicción entre las ideas y la vida personal de los que se proclaman socialistas. Sospecha de los diputados de los distintos partidos, porque en cuanto ganan las elecciones pierden los sentimientos revolucionarios, que para él se resumen en el ideal de justicia. Le desconcierta la distancia que separa a un líder como su admirado Jaurès de la masa de proletarios. Pero lo que quizás le desasosiega más es ver que en el socialismo institucional de Francia no hay modo de salvar esta distancia: el concepto de igualdad del socialismo no tiene realidad posible, lo cual hace que el activismo socia-

lista sea solo inconsciencia y frivolidad.

En segundo lugar se percata del oportunismo personal de los que ven en el socialismo un modo de llegar al poder, los ambiciosos que buscan notoriedad personal utilizando la doctrina socialista. En este grupo incluye a los periodistas y a la prensa socialista que, ignorando abiertamente la realidad cruda de los hechos, prefiere quedarse sólo en los hechos que le sean de provecho. Esto le parece un triunfalismo que no es más que mentira consciente y deliberada, algo más propio de un acercamiento capitalista, otra forma de servilismo que los proletarios no pueden ni sospechar.

En tercer lugar, reprocha al socialismo oficial que haya adoptado un parlamentarismo capitalista. Péguy desconfía totalmente del sufragio universal porque se presta a todo tipo de manipulación por parte de los poderosos. Utiliza las más duras y severas expresiones para calificar tal práctica. Lo compara con el envileci-



miento del amor humano que es la prostitución<sup>18</sup>. Lo explica con una analogía perfecta, mostrando una percepción aguda de la naturaleza meramente formal del sufragio. Por su carácter aritmético, el sufragio merma la competencia, la capacidad de hacer efectiva una organización que garantice la justicia social. Esa es la razón por la que el sufragio ya no es una expresión de la verdad. Es más bien una operación impulsiva, emocional, del cuerpo electoral. La mayoría no puede dar ningún tipo de garantía de la verdad: por ejemplo, cuando se dice que un comité votó por unanimidad una decisión, eso no indica nada sobre la decisión en términos de justicia, y por tanto de verdad, es decir de bien para todos, especialmente para los proletarios.

El peligro está en que semejante mecanismo pone en entredicho la libertad misma de las personas. En realidad ésta queda conculcada porque los intereses electorales priman sobre los de las comunidades. Las intrigas, alianzas y

coaliciones dentro y entre los partidos hacen de todo el sistema electoral una operación poco clara; por eso Péguy afirma que el parlamentarismo pretende ser un régimen liberal, pero empobrece el pensamiento. Las emociones suplantán la reflexión y disminuyen la capacidad de juicio. El procedimiento que siguen los debates en el parlamento es un mero formalismo con rituales huecos. Lo único que puede pensar es que se parece a los “trucos clásicos de cualquier parlamento burgués”.

En cuarto lugar, el socialismo oficial francés pierde credibilidad a sus ojos por su relación con la social-democracia alemana. Jaurès tenía gran estima hacia el socialismo alemán porque creía en la fuerza de las alianzas entre los distintos partidos socialistas europeos que, por otra parte, formaban la internacional socialista. Esto le impedía ver los demás problemas políticos, más graves en opinión de Péguy, que representaba Alemania. Péguy se mostró siempre escéptico respecto a



la social-democracia alemana, lo mismo que sobre el marxismo, porque los consideraba partidos socialistas dogmáticos y sectarios, es decir, no inclusivos. Quizás Péguy fue el único socialista declarado al final del S. XIX que vio esto con claridad.

Pero tenía otra acusación contra el partido alemán, y es que nunca le perdonó el silencio, disfrazado de neutralidad, que observó cuando se produjo el genocidio de Armenia.

En último lugar se puede mencionar el nacionalismo de corte racista, antisemita, que el socialismo francés copiaba prácticamente de Alemania. El caso Dreyfus acababa de demostrar que el nacionalismo racista no era tan lejano a la realidad de la vida política. Algunos radicales se pronunciaban ya abiertamente contra los judíos como elementos destabilizadores de la sociedad francesa. Si a esto se añade la decisión de Combes de quitar a las Congregaciones religiosas las instituciones de enseñanza que dirigían, se

llega a un punto en que Péguy ya no podía aguantar. Se va haciendo más decisivo su total distanciamiento del socialismo. No lo deja, sin embargo, porque piensa que hace falta definir el socialismo en el que él cree. Los profesionales de la política han desvirtuado el concepto mismo de socialismo.

#### f) El socialismo según Charles Péguy

Hay una cierta evolución en la manera de entender el socialismo de Péguy. El primer paso es el anarquismo, pero no en el sentido corriente de la palabra. Ya se mencionó que su tendencia anarquista reaccionaba contra el abuso de autoridad que llamaba "*autorité de commandement*" en contraposición a "*l'autorité de compétence*". La primera se suele fundar sobre la fuerza, no siempre racional, bien sea de un solo hombre, bien sea de todos, según el mecanismo de las mayorías. Las mayorías no pueden tener competencia en cuanto al modo de garantizar



la justicia social. El anarquismo de Péguy es una superación del autoritarismo del socialismo oficial, que no respeta la libertad.

En ese primer momento se pregunta cómo conjugar el ejercicio de la autoridad con el respeto a libertad de las personas. Intenta dar una respuesta en tres lecciones que dicta en *l'École des hautes études sociales* en 1904, siguiendo un esquema un poco complicado, que no se entiende a nuestra distancia histórica. Una maravillosa constitución no lo puede conseguir. Sólo una organización del trabajo, de la economía, de los talleres, de la producción, del consumo, pero concomitante e incluso anticipada por una educación moral de los trabajadores de todos los ámbitos, puede. Subraya aquí que el socialismo oficial no mira esto, sólo el anarquismo lo hace. Entiende el anarquismo como un proceso dinámico, desde luego más dinámico que el socialismo del momento; un proceso general, comunista, no en sentido marxista, sino más bien en senti-

do comunitario. Por este motivo afirma que todo estudio social debe empezar por la comunicación -se entiende del verdadero ideal comunitario o socialista- y ha de terminar en comunismo, entendido como *maximum u optimum* de organización social<sup>19</sup>.

El segundo momento lo introduce con la crítica a los que llama partidos intelectuales, siguiendo a Georges Sorel. La crisis del socialismo se debe a los partidos intelectuales, en gran parte porque se han convertido en ideólogos oficiales de una clase oligárquica que pretende encarnar la voluntad del proletariado. Algo imposible, según Péguy. Se convence más y más de que la Revolución ha traído consigo “nuevos señores” que no quieren dejar la cumbre de la jerarquía cuando la alcanzan. El Estado, con eso, se ha reforzado más y se ha convertido en monopolístico y centralista, muy lejano a los proletarios.

Todos estos elementos le proporcionan el motivo para explicar lo que él entiende por socialismo.



Partiendo del caso anecdótico de la destilación del alcohol, subraya que el Estado quiere el monopolio de este ámbito y, además, pretende luchar contra el vicio del alcoholismo. Como no puede prescindir de esta fuente de ingresos, su pretensión de erradicar el alcoholismo es simplemente un disparate, una mentira. Así va distinguiendo a los socialistas verdaderamente revolucionarios en contraposición con los socialistas que se han convertido sólo en estadistas, es decir, muy alejados de la solución del problema social. Se trata de un error de óptica, una falta de comprensión de en qué consiste la cuestión social, y menos aún, de qué medidas requiere una organización más adecuada a su solución<sup>20</sup>.

Se cuestiona aquí uno de los conceptos clave del marxismo: la dictadura del proletariado. En ello, Péguy quiere mostrar la distancia entre el socialismo como dimensión moral en el que cree, y el socialismo marxista. El proletariado no puede ejercer el poder, y

mucho menos una dictadura. Aún cuando lo pudiera hacer, sería totalmente injusto. ¿Cuál sería entonces el proceso de una verdadera revolución social? La respuesta es un verdadero socialismo con dimensión ética, primordialmente. Aquí vuelve a coincidir con Georges Sorel, para quien el socialismo era una cuestión moral. Su idea básica es que el socialismo implica que cada individuo cambie en su conducta y en su visión del mundo, que el individuo haga de la teoría socialista vida, práctica.

El concepto de igualdad en el socialismo de Péguy es distinto del igualitarismo. Lo que persigue la revolución social no debe ser el igualitarismo, sino la emancipación. El revolucionario no puede perder el tiempo organizando la distribución igualitaria entre los propietarios de caballos, las botellas de champán o los castillos de los burgueses y nobles. Este tipo de igualitarismo corre el mismo riesgo que el capitalismo porque crea sentimientos de rivalidad y



competencia burguesa. Lo que hace falta cultivar son los sentimientos altruistas. Los verdaderos socialistas deben practicar la pobreza porque deben saber cómo se es pobre. De hecho, los pobres dan ejemplo a todos porque son los que saben dar de su pan, de su sangre, de lo necesario, de algo que les es indispensable, de su vida, etc. Entienden más de esto, de la justicia, que cualquier diputado que sólo sabe leer el término en sus discursos. Los políticos vacían de sentido conceptos que los pobres y trabajadores entienden muy bien, como solidaridad, sacrificio, sinceridad, etc.

Insiste acerca del espíritu de pobreza porque las riquezas suelen constituir obstáculos insuperables a la hora de calibrar la magnitud de los problemas sociales. Dentro del socialismo, le parece lamentable que muchos tengan las mismas inclinaciones que los capitalistas, quedando su socialismo sólo en palabras. Añade algo que manifiesta las raíces cristianas de su pensamiento: sin

ser malas en sí, las riquezas oscurecen fácilmente la conciencia. Mantener la conciencia recta es fundamental para que una revolución dé frutos aprovechables para la comunidad. De ahí la célebre frase *“la révolution serait morale ou ne serait pas”*: la revolución se viciará o se desvirtuará si no se mantiene dentro de unos parámetros éticos claros, y acabará decepcionando todas las esperanzas puestas en ella.

Péguy tiene la convicción clara de que el socialismo no se sostiene sin moralidad. Dicho de otro modo, debe ser moral o no es socialismo. Volveremos sobre esta cuestión, para entender a qué está llamando “moralidad”, concepto que para él se basa en el imperativo categórico kantiano. La moral es una norma que juzga la realidad, por tanto constituye un instrumento necesario, aunque insuficiente por sí solo, para la transformación de la realidad que juzga. Para cambiar la sociedad hay que modificar la vida de las personas una a una a través de



la educación. En este punto, sobre todo al comienzo, es evidente la influencia de las ideas de Renan expuestas en un escrito titulado *l'Avenir de la science*. En él afirmaba que sin la educación de un pueblo no se pueden sostener sus instituciones. Sin embargo, Péguy va más allá de Renan porque el suyo no es un convencimiento *naïf* de que la educación generalizada bastaría para transformar la sociedad. En ningún momento cree en los sueños laicizantes de la revolución de 1848: sabe perfectamente que un sistema de enseñanza suele reproducir las ideas dominantes de una sociedad que, por tanto, tiende a perpetuar. La crisis de la enseñanza no es ni tan particular ni tan parcial como aparece: es una crisis de la vida social en general.

En resumen, el socialismo según Péguy no quiere recusar la tradición sin más. Más bien parece volver a ella, al menos en su persistencia al proponer la moral como su fundamento. Por eso no es un socialismo violento ni cerra-

do. Por ejemplo, no hay ruptura entre economía y moral puesto que entiende que una transformación moral, para ser duradera, necesita apoyarse en una transformación económica y viceversa. Es un socialismo que rechaza absolutamente el autoritarismo y el estado totalitario. Un socialismo de este tipo había intentado abrirse camino anteriormente, pero fue descartado por el congreso internacional socialista de 1896 en Londres. Se dejó paso al socialismo político al que Péguy no quiere asociarse. Incluso afirmó que le era imposible amar la lucha de clases porque como la guerra, la lucha era algo propio de la burguesía y de sus interminables rivalidades. Para los demás socialistas de su tiempo, el socialismo tenía que completarse en el comunismo como integración de los individuos en una unidad que los disolvería, si se puede decir así. Esta postura se basaba en la idea de Jaurès de que lo particular tenía que desaparecer en la unidad.



Péguy opinaba que el socialismo tenía que concluir en comunismo, pero como una armonización que integre tanto la unidad como la diversidad; la unidad no tiene por qué disolver la riqueza de la diversidad. Demuestra así que tenía una conciencia preclara de los problemas del socialismo. Su optimismo inicial va degenerando en un cierto pesimismo, pero existen cuatro ideas sobre las que su postura se mantiene constante:

- Su marginalidad con relación al marxismo.
- Su antidogmatismo.
- El moralismo que no abandona nunca.
- La dimensión cultural que tiene su concepto de socialismo.

Por la fidelidad que muestra, a su concepto de socialismo, algunos han pensado que era, en realidad, un nacionalista de derechas<sup>21</sup>. Sin embargo, su antiparlamentarismo, su rechazo a todo régimen autoritario y su oposición al uso del ejército como ins-

trumento de intimidación brutal no le permiten ser clasificado entre los nacionalistas. La situación política en Europa le va reafirmando en sus opiniones. El golpe de Tánger y otros problemas políticos que mencionaremos le hacen percibir otra vez la amenaza militar que constituye Alemania para la paz. Su postura al respecto le hace romper definitivamente con el socialismo.

#### g) Inminencia de una guerra

En *l'Argent Suite*, escrito en 1913, Péguy precisa la fecha desde la que estaba convencido del peligro belicista representado por Alemania, afirmando literalmente: “desde que estamos bajo amenaza alemana, es decir, desde 1905”<sup>22</sup>. Efectivamente, desde ese año la creciente hostilidad entre los dos países es constante y hace pensar en una posible guerra. El incidente de Tánger marca un nuevo grado de tensión en la cuestión alemana que, aunque no agitaba la opinión desde el final de la guerra de 1870, seguía laten-



te. El ministro de asuntos exteriores, Delcassé, había trabajado mucho desde 1898 para reducir el aislamiento de Francia firmando acuerdos con Rusia, Italia e Inglaterra. Esta importante operación diplomática suscitó la desconfianza de Alemania, que se veía en el papel del nuevo aislado.

En esta época se registra en Alemania un fuerte crecimiento demográfico, comercial, industrial, al mismo tiempo que se desarrollan las teorías del pangermanismo. Los discursos de Guillermo II sobre la *Weltpolitik* inquietan a los franceses. En este contexto, Alemania considera las pretensiones de Francia sobre Marruecos, en 1905, como una oportunidad aprovechable. El entonces canciller Büllow aconseja a Guillermo II, de crucero por el Mediterráneo, que haga escala en Tánger para declarar los intereses de Alemania y reafirmar la independencia de Marruecos. Asimismo, debía manifestar el apoyo de su país a una conferencia internacional sobre la cuestión de Marruecos y

rechazar, al mismo tiempo, la propuesta de diálogo hecha por Delcassé. Éste era el acérrimo adversario de Alemania en el ejecutivo francés de entonces. La presión de Alemania sobre el gobierno francés llevó al ministro a la dimisión.

Péguy considera que el exitoso atentado diplomático es más que una intimidación: teme lo peor y piensa que definitivamente hace falta prepararse para una guerra inminente. Sus escritos del verano de 1905 constituyen una revisión de los temas que desarrollará en obras más extensas como *Nôtre Patrie*; *Par ce demi-clair matin*; *Nôtre Jeunesse*; *l'Argent*, etc. En ellas se aprecia una cierta reclasificación de sus ideas políticas, exigida por las urgencias del momento. Las novedades residen en la intensidad, en la profundidad de su discurso patriótico, visto por algunos como un mero nacionalismo. No obstante destacan algunas ideas:

- Un país como Francia es privilegiado porque es heredero de la



disciplina de antiguas civilizaciones como la griega, la romana y la judía, pero sobre todo es heredero de la disciplina cristiana y de la tradición de sus antepasados.

- Cuando se pierden una civilización y sus valores, es imposible recuperarlas.
- Existe un patrimonio que conviene defender. Es verdad que la república burguesa no supo

cumplir con el deber de hacer efectiva la justicia, sobre todo en la cuestión social, pero hace falta defender a Francia porque es la patria.

Para insistir en estas ideas, Péguy esboza lo que podríamos considerar principios, o al menos, elementos de una organización social más justa. Por eso, de sus escritos se pueden deducir una serie de principios de organización política de la comunidad.



## II. PRINCIPIOS DE UNA ORGANIZACIÓN SOCIAL

Las distintas secciones de este capítulo han sido escogidas de entre la multitud de problemas abordados por Péguy a lo largo de su extensa obra, sin seguir otro criterio que su interés para los principios de la filosofía política. Su producción especulativa parece girar en torno a una tensión vital que da origen a ideas definidas. Esta nota introductoria al capítulo presenta de modo resumido el movimiento central de la reflexión de Péguy.

### II. 1. La tensión vital de la obra

Algunos consideran que la obra de Péguy tenía dos voces dispares: la poética y la discursiva. En realidad no es así, porque su compleja obra tiene una línea de pensamiento presentada con tal libertad, independencia y coherencia especulativa y vital, que supera un sistema cerrado y abstracto. E. Mounier afirmó que la obra de Péguy no tenía la estruc-

tura organizada de un sistema<sup>23</sup>. Ya hemos señalado que el propio autor se declaraba contrario al espíritu sistemático. Más adelante desarrollaremos más este punto.

En efecto, Péguy nunca se preocupó de sistematizar. Ciertamente existe una unidad en su pensamiento; la idea de “ciudad armoniosa”, recurrente en sus escritos, demuestra una exigencia filosófica que da coherencia unitaria a la heterogeneidad de los temas tratados, generalmente en tono de “rebeldía ideal”. Explica muchas veces, en su época socialista y también cuando critica al socialismo, que se hizo socialista porque no podía admitir que la ciudad armoniosa se cerrara sobre las desdichas de los hombres, aunque la desdicha fuera sólo de uno.

Su coherencia unitaria se apoya en una metafísica que tiene mucho que ver con la filosofía de Bergson, así como con su propio



temperamento y educación. Su admiración por la filosofía de este autor nos muestra la precisión de su manejo de la lengua francesa<sup>24</sup>.

De esta filosofía le atrae sobre todo la dimensión interior como prueba fundamental de la trascendencia de la vida humana y del mundo, necesaria para recuperar la unidad de las disciplinas. Éstas aparecen cada vez más fragmentadas porque el método de las ciencias tiende más a dividir que a unir. Sin esta trascendencia, que se descubre en la vida interior del hombre, es difícil llegar a la unidad. Por la interioridad se llega a entender la naturaleza del hombre. Péguy cree que la ilustran mejor las “tragedias” de Sófocles que las distintas *Críticas* de Kant<sup>25</sup>. Explica, por ejemplo, que gracias a esa interioridad, dejamos de lado la idea de que la pasión es siempre turbia y la razón siempre clara, puesto que todos conocemos pasiones claras y razones muy confusas. Se refiere aquí, con una ironía extraordinariamente sutil, al método de Descartes, que

se hizo famoso, no por ser verdadero, sino por ser simplemente método.

No podemos hacer aquí una evaluación de la filosofía bergsoniana, pero sí apuntar que su dimensión interior es la que da a Péguy un cierto *élan vital*<sup>26</sup>, fuente de su socialismo libertario y apolítico, que disuelve las cristalizaciones de la razón ilustrada, porque no pierde nunca de vista esta interioridad. Unas veces la llama espiritualidad, otras veces es signo indiscutible de la trascendencia del hombre, que impone a su vida una orientación abierta y no reduccionista. Es esa misma fuente la que permite distinguir entre moral rígida y moral flexible; entre doctrinarismo y fe; entre monolitismo y pluralismo...

Esa tensión vital se puede llamar libertad moral. A través de ella, Péguy analiza los problemas del hombre en general y las cuestiones sociales en particular; la vida económica misma, con un sentido de justicia que no cae, en ningún momento, en un moralis-



mo abstracto. Por ejemplo, ve en el progreso técnico, que se ha convertido en fin cuando es solo un medio, una prueba de la pérdida de la noción de quién es el hombre. Este progreso es producto de la ciencia que ha sustituido fraudulentamente a la metafísica y la religión, para ocupar sus puestos<sup>27</sup>. Se sustituye algo real por algo verdadero sólo en apariencia. Esa apariencia encaja porque racionalmente está bien estructurada, y por esta misma razón la llamamos verdad científica. La ciencia tiene que justificarse mostrándose lógica en su propio sistema.

La consecuencia de esta trasposición causa estragos difíciles de medir. Desde luego, en la cuestión social no podemos poner en marcha un proyecto de justicia basado en el progreso científico, porque ha perdido el “contacto” con el hombre. Pero se pecaría de reduccionismo si se dijera que la fuente de este *élan vital* es sólo la filosofía de Bergson. Es preciso añadir que la fecundidad de su

pensamiento procede también de su propia vida, como afirma Henri Massis<sup>28</sup>.

Situado como punto de encuentro entre un mundo ya antiguo y tiempos nuevos, Péguy nos ofrece su incisiva mirada para reconocer valores y principios de siempre, que obligan a evaluar la propia conducta y a rectificarla continuamente para poder aplicarlos a la realidad: la vida social, el mundo intelectual, el mundo político. Se puede afirmar que, a pesar de las contradicciones aparentes, todos los temas apuntan a luchar contra el mal que contamina la pureza de los ideales, que el mundo se empeña en traicionar. Solo un acercamiento espiritual le permite aferrar la realidad más profunda del ser, del hacer, del creer, del hombre con su nombre, del pueblo, del trabajo, de la cultura, etc.

## II. 2. El pueblo y el individuo

En el estilo de Péguy, la aproximación a los conceptos sigue una especie de espiral progresiva



hacia el término, sin preocuparse por darle alguna definición cerrada. Así, el pueblo es, antes que nada, una entidad orgánica estructurada por un mismo tejido. Para entenderlo tenemos que hacer una histología, el estudio del tejido de un organismo viviente. Da un punto de referencia: el pueblo que queremos entender es el pueblo de los tiempos heroicos, de la Francia en la que todos compartían los mismos ideales.

La formulación de estos ideales no pasa por ideas abstractas. Empieza por la vida misma: el hogar y el trabajo, dos realidades inscritas en lo más hondo e íntimo de una raza<sup>29</sup>. Los detalles aparentemente más rutinarios, casi ritos cotidianos, marcan un ritmo en la vida del pueblo. Prácticamente todo es ceremonia, desde levantarse por la mañana hasta el descanso, pasando por los quehaceres diarios. Son formas a través de las cuales pervive una tradición, una enseñanza que, en definitiva, es el camino de elevación interior de todos. Por eso

los modales no son afectación. Estos detalles son manifestaciones de que el pueblo no surge de la nada ni es sólo un conglomerado de gente; está formado, constituido por familias. Familias en las que siempre cuenta cada individuo, porque lleva la raza en sí aunque no se confunda con ella; el individuo encarna la riqueza de la raza<sup>30</sup>.

A partir de aquí se acerca más a lo que entiende por pueblo, dando otra vuelta a la espiral. Esta vez parte de un individuo con nombre y apellido: Alfred Dreyfus. El pueblo es igual a los *dreyfusards*, interesados en la justicia, indignados por la condena de un hombre inocente, hijo del pueblo. Los que constituyen el pueblo y lo sostienen son los valientes capaces de ello. Esos individuos, esas familias, quizás pocas, conservan y custodian realmente la tradición del pueblo. Ellas son las que cuentan para entender al pueblo, porque por ellas se descubre el fundamento común que cohesio-



na al pueblo y a la sociedad entera.

Otro ejemplo que ilustra perfectamente al pueblo es la figura del judío Halévy<sup>31</sup>, quien considera que para asegurar la supervivencia del pueblo es suficiente con que un pequeño número de familias no pierda este fundamento común y lo sepa transmitir a sus jóvenes generaciones. Citar a Halévy aquí es significativo, porque la idea de pueblo para este tradicional judío está cargada de simbolismo veterotestamentario: un pequeño pueblo, fiel guardián de una tradición milenaria.

También explica su concepto de pueblo desde otro ángulo: el de su contraposición con la burguesía. Lo hace con una maestría que alguno ha tachado de virulencia. Desde esta contraposición descubrimos mejor lo que quiere expresar con “pueblo”, a través de las virtudes que le aplica mientras va desgranando los defectos de la burguesía. El rico vocabulario que emplea para describir al pueblo incluye términos como “trabaja-

dor”, “campesino”, “artesano”, “trabajo”, “trabajar”, “cantar”, “alegre”, “contento”, “alegría”, “salud”, “sano”, “pureza”, “sencillez”, “limpieza”, “justicia”, “decencia”, “pobreza” o “feliz”. En cambio, cuando se refiere a la burguesía utiliza palabras como “demagogia intelectual”, “insolencia”, “brutalidad”, “incoherencia”, “vergüenza”, “aberración”, “crimen”, “sabotaje”, “chantaje” o “deserción”<sup>32</sup>.

Las cualidades del pueblo son virtudes de sus hijos; cuando faltan, se destruye el pueblo. Y en cuanto virtudes, deben ser vida de los individuos que lo componen. Si se opera un desplazamiento, un cambio en esta idea de base, se cae en una mera abstracción, empieza la vida de generaciones fosilizadas antes de tiempo. Las palabras de Péguy son el grito del centinela que advierte una amenaza inminente. El pueblo tiene que recuperar una identidad que la burguesía viene destruyendo paulatinamente. En su época de socialista convencido creía que el socialismo podría devolver al



pueblo su integridad a través de la revolución popular, no mediante la de los socialistas intelectuales. De ahí la invectiva contra Jaurès: “¿Qué pueden tener en común este hombre y el pueblo? ¿Este basto burgués advenedizo y un hombre que trabaja? ¿En qué pertenece al pueblo? ¿Qué sabe acerca del pueblo? ¿No es la mayor miseria de este tiempo que sea precisamente este hombre quien hable para el pueblo, en el pueblo y del pueblo?”<sup>33</sup>.

*L'Argent* y *l'Argent Suite* constituyen dos obras distintas, unidas por el tema del pueblo. El enlace entre ambas es, sorprendentemente, un pequeño fragmento de la constitución de 1793, redactada -como es sabido- por Robespierre, un intelectual burgués. Péguy la utiliza porque conserva el único recurso para que el pueblo pueda recuperar su identidad. “Cuando el gobierno viola los derechos del pueblo, la insurrección es para el pueblo, para cada parte de él, el más sagrado e indispensable de los deberes”<sup>34</sup>.

Quienes han leído a Péguy en clave izquierdista han afirmado que, incluso en su obra madura, seguía siendo un socialista reaccionario. Sin embargo esto no es verdad; la insurrección de la que se trata aquí es un derecho natural a rebelarse contra la injusticia, que no implica necesariamente un enfrentamiento armado. Podía tener en mente esta última posibilidad sólo respecto a una injusticia procedente del exterior, como la posible agresión alemana que, de hecho, estalló en 1914.

También cabe pensar que, para él, el recurso a la declaración de los derechos del hombre significaba la primacía de un sistema de derechos humanos en oposición a un sistema pacifista. El primero se podía justificar porque un pueblo tiene el derecho y el deber de defenderse; el segundo, caro a los antimilitaristas, parecía algo ingenuo frente a la beligerancia de una Alemania imposible de ignorar.

La confianza, la justicia y la capacidad de sacrificio estructu-



ran al pueblo. Un pueblo que comparte los mismos valores porque cree, se nutre de confianza y luego es capaz del heroísmo. Esto no lo logra ningún tipo de sufragio. Aquí encontramos otra vez al individuo en su relación intrínseca con el pueblo. La confianza es posible entre personas, luego entre familias, y así llega al pueblo. Por eso puede ocurrir que sólo algunos individuos sean merecedores de esta confianza; en realidad, ellos constituyen la verdadera elite del pueblo porque hacen posible que conserve una coherencia ética. Esos individuos son capaces de sacrificarse y de enseñar el espíritu de sacrificio.

En *Notre Jeunesse*, Péguy representa en la persona de otro judío, Bernard-Lazare, el prototipo del hombre que sabe sacrificarse por el pueblo y que nunca pacta con la mediocridad, por el sentido de justicia que le anima. Es el responsable que se hace cargo del pueblo: aún cuando está aislado, puede sostener a todos<sup>35</sup>. Por el sentido de justicia, el pueblo se

enorgullece de lo bueno y aborrece y corrige lo malo. En este caso Péguy no recurre al individuo para ilustrar esta afirmación; cita, en cambio, la capacidad de resistir al mal que posee un pueblo formado en la justicia y confiado en sus principios. Destaca la resistencia del pueblo polaco, consciente de su libertad y de su fe, frente a las injusticias de la germanización prusiana.

El peligro para cualquier pueblo en esa circunstancia histórica es la burguesía, pero especialmente constituye una amenaza para el pueblo cristiano. El aburguesamiento del cristiano desvirtúa sus fuerzas originarias: la justicia y la caridad. Si éstas no hubieran sido debilitadas por el aburguesamiento, el modernismo no habría hecho tanto daño dentro del pueblo cristiano.

### II. 3. El trabajo

En la misma línea de sus reflexiones sobre el pueblo, las consideraciones de Péguy sobre el trabajo se inscriben dentro de la tra-



dición de virtudes como el sentido del honor, el respeto, el sacrificio y el servicio. Todos ellos eran conceptos en gran medida pasados de moda, pues en aquel momento la degradación social ya era una realidad que se anunciaba como algo que se iba extender más y más. Péguy se pregunta por el origen de semejante mal. Entre sus respuestas se encuentran defectos propios de los dos sistemas que siguen rigiendo el mundo hoy: el capitalismo y el socialismo. Antes de la degradación social el trabajo constituía una raíz profunda que desempeñaba un papel importante en el ser humano, en su decencia, incluso en la finura de su lenguaje. El orgullo por un trabajo bien hecho orientaba la actividad del hombre y su corazón<sup>36</sup>. Péguy afirma haber conocido un tiempo en el que eso sucedía, cuando todo era esmero y perfección, tanto en el conjunto como en el más ínfimo detalle. Aquí tenemos que recordar que fue testigo del trabajo de su madre y de su abuela; luego, de los trabajos de campo,

del trabajo de su admirado señor Boitier y de sus profesores de la educación primaria. Todo se hacía con una especie de piedad, “la piedad de la obra bien hecha”, como subraya en el original de su obra.

Analizando las causas del tremendo cambio sucedido en esta cuestión, compara una y otra vez cómo eran *antes* las cosas y cómo están *hoy*. Antes, en el honor del oficio convergían los más hermosos, los más nobles sentimientos. “Una dignidad. Un orgullo. No pedir nunca nada a nadie, decían ellos. Estas son las ideas en las que hemos sido educados, porque pedir trabajo no es pedir... Es, en una ciudad laboriosa, ponerse tranquilamente en el lugar que te corresponde. Un obrero de este tiempo no sabe mendigar. La burguesía es la que mendiga. Es la burguesía quien, haciéndoles burgueses, les ha obligado a mendigar”<sup>37</sup>.

Además de condensar en pocas líneas el papel del trabajo en el perfeccionamiento del hombre,



introduce una acusación directa contra la burguesía. El espíritu burgués preparó el terreno al desorden social. Afirma que fueron la insolencia, la brutalidad y la incoherencia de la burguesía, las que llevaron a los trabajadores a la vergüenza sorda de “verse obligados a mendigar”.

*Antes* trabajaban, tenían el honor de trabajar. Era necesario que la pata de una silla estuviera bien hecha, era algo sobreentendido. Se trataba de mostrar perfección, superioridad. No había que hacerlo forzosamente bien a causa del salario; no había que hacerlo bien para el patrón, ni para los entendidos, ni para los clientes del patrón. Era necesario que el trabajo estuviera bien hecho por sí mismo, en sí mismo<sup>38</sup>. *Ahora* el espíritu de la burguesía -podemos entender en ello el capitalismo industrial- ha introducido la reivindicación obrera. El trabajo es servidumbre, una especie de castigo del que no se puede ni vivir, porque ya no hay. Toda la cuestión social radica

ahí. Y así nació el socialismo<sup>39</sup> como teoría, como una filosofía de la reorganización del trabajo.

Debido a la centralidad del trabajo como importante elemento configurador de una comunidad, es preciso restaurarlo universalmente en su sentido tradicional, el que tenía antes. Mediante el trabajo es posible regenerar la cultura, la sociedad a través de un saneamiento general. Ese era el objetivo del socialismo, pero los socialistas no se dieron cuenta. Tampoco la burguesía, porque se dedica al dinero y a la política, olvidándose de la justicia. A causa de este último defecto no está capacitada para restaurar. Debería operarse un cambio en las costumbres industriales porque la restauración de la sociedad, de la cultura, no es un mero orden, es salvación y salvación de personas, del pueblo y de la humanidad. Hasta el cristianismo necesita pasar por una restauración del trabajo y de las costumbres económicas; si no, no hay salvación posible.



El trabajo constituye una trama en la que es posible que la justicia sea una realidad. Todas las realidades sociales que hacen posible una comunidad pasan por el trabajo, y con trabajo se edifican naciones. Por eso el marxismo se equivocaba cuando pretendía construir la sociedad a través de un proceso violento. La justicia, el orden social justo, están reñidos con ese tipo de violencia, del mismo modo que son opuestos al afán por el dinero y el placer de la mentalidad burguesa. Ambas posturas dañan al hombre porque, por una parte, quitan al trabajo el sentido creador que le perfecciona y por otra, destruyen el espíritu de sacrificio que lleva a la superación personal en servicio de los demás. De nuevo encontramos el aburguesamiento como el gran obstáculo para la edificación de una sociedad justa.

#### II. 4. El imperativo ético

Charles Péguy era un padre de familia, un intelectual y un hombre político que participó activa-

mente en la vida de su país. Sin embargo, su pensamiento se extiende a la humanidad, y por eso su reflexión se mueve entre lo universal y lo concreto. Su propia vida transcurrió en lo que se puede llamar una angustia fecunda. Así, afirma que la vida nos sitúa en lo precario, en lo desnudo, que es lo que constituye la verdadera condición del hombre. Desde esta condición puede observar el mundo y tratar de entenderlo. Con todo, podemos manifestar que su capacidad de volver a lo concreto define su postura ética: el hombre es persona, fin, valor y libertad; un modo de comprender al hombre inspirado en la filosofía kantiana. Pero es una libertad todavía por conquistar, cada vez un poco más, con la finalidad de alcanzar la liberación económica y espiritual de todos los hombres y todos los pueblos.

La tarea de conseguir un desarrollo armonioso es un deber que se impone a cada persona. El cumplimiento de ese deber depende del uso de los instrumentos ade-



cuados: los valores éticos, la verdad, la libertad y la justicia<sup>40</sup>. No son realmente medios, sino también, de algún modo, fines que es preciso pensar, invocar y perseguir en la victoria y también en la derrota, porque llevan en sí la capacidad de purificar al hombre y de reformar la sociedad. Por eso, cultivar la virtud hacia todos, con comprensión y respeto, es un imperativo universal. El contenido del imperativo se vuelve más concreto en el deber de luchar contra la miseria.

La miseria altera la virtud y vuelve al hombre malo. Basta con dejar que la miseria se apodere de la gente para encontrarse ante la desintegración de toda una sociedad. Aquí se entiende por miseria tanto la material como la espiritual. Ese deber de destruir la miseria constituye la única garantía de una verdadera revolución: si una revolución aumenta la miseria humana, ya no puede ser revolución. Una verdadera revolución consiste en introducir una civiliza-

ción mejorada o una tradición mejor que la anterior.

La naturaleza material y espiritual del mal que es preciso vencer requiere no limitarse al uso de medios exteriores para acometer una verdadera reforma, ya que ésta implica reformar personas, respetando su libertad y su conciencia. Sin embargo, eso por sí solo no es suficiente, hace falta también respetar la verdad, porque sólo así se puede lograr el desarrollo del propio mundo interior. No es posible un mundo, una vida interior, si no hay verdad. Esta propuesta es muy actual, porque el progreso tecnológico, la propia división del trabajo y el nuevo modo de entender el tiempo parecen conspirar contra la cultura de una vida interior intensa.

No debe confundirse miseria con pobreza. La pobreza es una virtud. El hombre que acepta las limitaciones de la pobreza pero posee, al menos de manera mediocre, la virtud, encuentra en su pobreza cierta seguridad, afir-



ma Péguy, “una mínima seguridad total”, como la de sentirse cómodo en una pequeña casa pobre. Un amor, aunque sea débil, por las virtudes que afectan a la condición humana, hace que éstas tengan fruto. En el mundo antiguo, la seguridad o la estabilidad no la proporcionaba una determinada intensidad en la adhesión a la virtud sino que procedía de la virtud practicada, cualquiera que fuese su intensidad. Lo importante era vivir la virtud, porque es lo que realmente hace que la persona se supere cada vez más. Sentirse cómodo en una casa pequeña y pobre indica que *antes* no existía contradicción entre las creencias y la vida. *Ahora* las creencias han quedado separadas, por decisión humana, del mundo de las virtudes, lo cual las vacía de sentido porque les quita finalidad. Péguy no niega que haya valores en el mundo moderno, sino que apunta la sustitución de valores operada. La virtud aparece como un subproducto de la condición económica. El dinero y el prestigio, por ejemplo, han ocupado el puesto

que antes ocupaba el trabajo bien hecho por el mero orgullo de trabajar bien, por el “principio de las catedrales” que ya apuntamos en el apartado sobre el trabajo. El imperativo que condiciona al hombre de ahora no es más que un automatismo económico.

## II. 5. La educación como necesidad

Prácticamente todas las ideas de Péguy sobre la educación datan de su época socialista. Sus escritos posteriores sobre este tema se limitan a la universidad, pero la discusión se centra en la polémica con el “mundo moderno”, del que hablaremos en otro apartado. Como ya apuntamos, en su concepto de socialismo la educación aspira primordialmente a cambiar en profundidad y del modo adecuado a la persona, para que pueda trabajar por un orden social justo, por la restauración. Por restauración entiende la recuperación de los valores perdidos en el contexto de una nueva totalidad, con el fin de restablecer



una totalidad más positiva. Recordemos que también su publicación quincenal tenía este objetivo: educar y dar espacio a todas las cuestiones de la enseñanza<sup>41</sup>. Su reflexión sobre la crisis de la enseñanza tiene una carga de premonición enorme: “las crisis de la enseñanza son crisis parciales de la vida, significativas porque anuncian crisis generales de la vida o, si se quiere, crisis de la vida social que culminan en crisis de la enseñanza, que parecen particulares o parciales, pero que, en realidad, son totales porque representan el conjunto de la vida social”. Por eso la educación se debe tomar en serio: es el medio para convertir las conciencias con paciencia, sin esperar milagros inmediatos.

El contenido de la educación debe transmitirse con ideas claras y sencillas. Las disciplinas deben tener una unidad clara, que es posible sólo si se cuenta con la misma base moral, es decir, con unos principios morales comunes. Hay que lograr dar al pueblo

la cultura necesaria para su desarrollo y para que no caiga en la trampa de discursos políticos engañosos. Finalmente, junto con la formación que el individuo recibe en la familia, como vimos al tratar el tema del pueblo, la enseñanza debe ser también el lugar de la educación en la virtud.

Ahora bien, Péguy es consciente de un problema muy peculiar de la tercera República francesa, a saber: la moral laica asociada a la cuestión escolar y la cuestión religiosa. La idea de una moral no confesional como fundamento de la cultura dominaba todo<sup>42</sup>, como muestra un estudio relativamente reciente. Es sabido que se pretendía edificar un sistema sin ninguna moral justificada metafísicamente, ni de inspiración religiosa; de ahí la idea misma de moral laica, tan querida por pensadores del materialismo ateo, como Helvétius y d’Holbach entre otros.

El proyecto consistió en elaborar un sistema moral para todos los que rechazaban los dogmas de la religión revelada y los plantea-



mientos morales que derivaban de ellos<sup>43</sup>. El proyecto ilustrado incluía la educación, por eso propugnó con tanto empuje la instrucción pública. En efecto, la escuela debía ser el lugar de la difusión de la Ilustración, y por eso no podía ser confesional. El debate sobre los principios y la finalidad de la educación pública conoció la participación de muchos intelectuales del momento. De esta época son obras como la de Condorcet, titulada *Rapport et projet du décret sur l'organisation générale de l'instruction publique*.

La escuela pública laica se fue consolidando a lo largo del siglo XIX, con algunos momentos más marcados que otros. Por ejemplo, bajo el período llamado "Restauración" surge un interés particular de los liberales, discípulos de Adam Smith, por la libertad de enseñanza frente al intervencionismo imperial de Napoleón. De este forcejeo surgió la ley de 1833, que dejaba la enseñanza en las manos del Estado y de la Iglesia. Se sigue considerando a la Iglesia

como capaz de cierta utilidad social. La enseñanza religiosa, sin embargo, deja de ser obligatoria. En la segunda mitad del siglo XIX se promulgan muchas leyes, todas orientadas a una laicización más integral de la educación; por eso la moral laica tiene una relación estrecha con toda la cuestión educativa, porque ambas tienen la misma carga filosófica y política.

Péguy, que fue siempre anticlerical, compartía la idea laica de que la educación era el medio privilegiado para una verdadera regeneración política, social y moral: por eso era una necesidad. Para los socialistas de la segunda mitad del siglo XIX el socialismo implica una reforma social como la que tienen en mente. La percepción intuitiva de Péguy le permite darse cuenta de que, si bien la educación constituye un principio del orden social justo, el modo y el *milieu* en el que se da pueden contribuir a una buena o mala educación. Por eso denuncia con vigor la educación basada en



sistemas artificiales que no forman, porque sólo dan un cúmulo de datos sin aportar ninguna herramienta para analizar las raíces de los problemas sociales.

Se dio cuenta de que los maestros de las escuelas primarias y secundarias seguían teniendo algunos principios morales comunes y de que incluso conservaban una cierta unidad de las disciplinas, hecho que aportaba una base cultural más completa a los alumnos. Sin embargo, la fragmentación del saber en la universidad destruía rápidamente ese frágil tejido en cuanto los alumnos llegaban al nivel superior. Así, consideró el problema de la educación como algo pendiente de resolver. Supo distinguir las culpas del Estado, las propias del dogmatismo socialista y las de la Iglesia, debidas a la doble vida de los que se proclamaban religiosos. A veces fustigaba a ambas instituciones con la misma virulencia<sup>44</sup>.

En todo caso, no llegó a estructurar ninguna propuesta acerca del ideal de un sistema educativo.

La formulación de su crítica contra el intelectualismo será más clara, quizá porque por una parte, cuando escribe en *Notre Jeunesse* y en *l'Argent*, ya había comprendido la falsa intelectualidad del socialismo y, por otra, porque su retorno a la fe definía mejor, en él, un anticlericalismo sano. Su coherencia ética, en la última etapa de la vida, le hace acertar en su pugna contra la politización de la universidad y sus consecuencias en todo el sistema educativo.

## II. 6. La distinción entre bien común e interés

La vida y la obra de Péguy son una batalla. Para entender su significado es preciso adentrarse en textos en los que los temas no siguen un orden específico, sin que ese aparente desorden, como hemos señalado, le reste unidad. Cuando se quiere descubrir el sentido de esta batalla gigantesca, a través de ciertas indicaciones, uno advierte qué cosas preocupan a este autor, qué admira, qué condena. Toda su reflexión



hace de él un artífice de lo que él mismo denominó “ciudad armoniosa”, fundada sobre la justicia. Publicó dos escritos relevantes sobre esto: un artículo titulado “*De la cité socialiste*” y el ya mencionado “*Marcel, premier dialogue de la cité harmonieuse*”.

La “ciudad armoniosa” es un bien común que se construye con la participación libre de todos, de cada individuo. El interés de esta tarea reside precisamente en esta participación libre porque es donde cada uno pone todo su interés en realizar bien su función. Cuando se tiene en mente el concepto de trabajo de Péguy, se comprende la importancia que concede al interés personal a la hora de realizarlo. Él mismo se considera un obrero más, en el sentido artesanal del término<sup>45</sup>. Todos deben sentirse y trabajar como uno más en la realización del bien de todos.

En la *cité socialiste*, el bien común encarnaba la vida corporal de todos, y procurarlo era el deber por excelencia. Los sentimientos

que animaban a todos a ello debían ser “los sentimientos de la nación, el amor a la patria y al alma humana”. En este texto se encuentra alguna idea de Karl Marx<sup>46</sup>, por ejemplo, cuando dice que hay que sustituir el gobierno de los hombres por la administración de las cosas; la idea de planificar la producción de manera que se puedan limitar las consecuencias nefastas del maquinismo industrial, etc. En *Marcel* intenta demostrar sobre todo que la competencia capitalista impulsa a trabajar egoístamente, es decir, en contra del bien común. El sistema capitalista desintegra la idea de bien común favoreciendo la ley del más fuerte económicamente y acrecentando las diferencias sociales, además de reducir el concepto de interés. Pasa a ser sólo un interés individual, egoísta.

La ciudad armoniosa se consideró muchas veces una simple utopía, proyectada hacia un porvenir indeterminado<sup>47</sup>, con propuestas impersonales y universa-



listas. Algunos la han comparado con el *Diálogo sobre los orígenes y fundamentos de la desigualdad* de Rousseau, porque parece no haber existido nunca, y que nunca podrá existir. Pero para Péguy es necesario pensarla, idearla en el horizonte del pensamiento como una referencia del bien común, aunque de momento sea hipotética.

Es importante pensar el futuro de una sociedad justa, porque hace falta tener un punto de referencia, para orientar el pensamiento y la acción concreta. Aquí ya hay pocos elementos para seguir tachando esta postura de meramente utópica. Es más, desde 1897 Péguy sabe y afirma que el devenir histórico no está inscrito en las cosas, sino que se opera por medio de la voluntad de las personas. Por eso habla de un bien común completamente alejado de los conceptos socialistas, aunque durante estos años él seguía siéndolo.

Esa percepción del papel de la persona humana en el orden social justo será lo que le permita

valorar en su justa medida el proletariado. Supo reconocer que no era éste la clase adecuada para hacer efectiva la reforma social, la de las relaciones inter-humanas. Recordemos también que por esta misma razón no utiliza jamás el modelo de la socialdemocracia como modelo justo. Por tanto, cuando escribe a un amigo afirmando “tengo ante mis ojos un estado ideal de la humanidad”, se entiende que sienta la obligación de explicarse. Añade “yo la llamo la ‘ciudad armoniosa’, no porque sea completamente armoniosa, sino porque es la más armoniosa de las ciudades que podemos desear”.

Coincidimos con Carlini en afirmar que posiblemente el proyecto de Péguy fuera preparar, sobre el papel, el nacimiento de una ciudad nueva y describir la mejor ciudad que podamos querer, aunque no sea completamente armoniosa<sup>48</sup>. Se daba cuenta de la imposibilidad de imaginar un lugar absolutamente perfecto o de que, incluso pudiéndolo pen-



sar, una sociedad absolutamente perfecta no sería del todo realizable aquí en la tierra. Conjuga los verbos de su texto en presente para dar un aspecto de actualidad, de proyecto en curso, a esa ciudad ideal de dimensión prácticamente planetaria, porque su bien común incluye a todos. Admite en ella a todos los ciudadanos, de todo lugar, todo oficio, religión, lengua o filosofía, porque nadie debería sentirse forastero<sup>49</sup>.

El papel de cada miembro es distinto: no se pide lo mismo a los niños, a los adolescentes, a las mujeres, a los hombres o a los ancianos. Tienen todos un papel específico, incluidos los enfermos. Esto requiere que haya trabajo para cada uno, según sus competencias. Sin una amplia gama de posibilidades no se puede asegurar un buen servicio al bien de todos. En una ciudad así, no hay lugar para quien se guíe por un interés egoísta; la ley de la justicia se obedece libre y voluntariamente porque nadie

trabaja egoístamente para sí mismo. Esto quiere decir que ningún pacto es necesario, porque la posibilidad de conflicto no existiría. Quizá por esto último se califica a esta ciudad armoniosa de utópica.

## II. 7. La unidad y la multiplicidad

En la nota biográfica hemos mencionado la disensión entre Péguy y Jaurès. La retomamos aquí porque la discusión entre ambos sobre el concepto de unidad permite ver algo más de la idea de orden social justo de Péguy. La oposición entre los dos es de orden filosófico<sup>50</sup>. En la *Réalité de l'être*, publicado en 1891, Jaurès había desarrollado una metafísica de la unidad del ser muy característica de su pensamiento. Para él, la experiencia de la realidad es una experiencia de ruptura, de discontinuidad hacia una individualización creciente.

El proyecto filosófico que se impone es, entonces, el intento de reasumir la multiplicidad de lo real en una unidad. Aunque reco-



noce la variedad de los seres y de las personas, Jaurès está convencido de que es un estado provisional, de que el fin de la historia permitirá recuperar una antigua unidad que aparece a nuestros ojos como perdida. A esta postura Péguy opone un decidido “no encuentro ninguna necesidad de unificar el mundo”<sup>51</sup>. En su filosofía Péguy considera que el concepto de armonía incorpora necesariamente tanto la diversidad como la unidad. Para él al final de la historia, el mundo no será una unidad inmensa, algo raro, sino una plenitud de armonía con toda su rica diversidad. Teme el monismo de la metafísica de Jaurès porque socialmente es una amenaza de terror o de dictadura. El modo de entender la riqueza de la multiplicidad es otro elemento que ayuda a Péguy a discernir el peligro de los sistemas que tienden a generalizar y a homogeneizar, descuidando la diversidad y tratando más bien de disolverla. Por eso se opone con tanto afán a las ideas filosóficas de Jaurès, porque

ve su repercusión negativa sobre el orden social.

Hemos tratado de exponer aquí algunos de los elementos que Péguy considera esenciales para la configuración de un orden social justo. Son sólo algunos elementos; unos valores que podríamos llamar morales, que el autor defendió contra otros característicos de su tiempo. Sorprende la semejanza entre el cambio que vive Francia y el momento histórico actual. Péguy quiso utilizar una formulación generalizadora para describir las condiciones morales básicas de un mundo que desaparecía, dando paso a un mundo nuevo. Quiso ser una voz que proponía principios a los que había que volver para evitar una catástrofe cultural. Veremos la validez de su percepción: en lo social, en el estudio de la mentalidad del momento cronológico; en lo político, particularizado en los partidos; y en lo ideológico, lo propio del final del siglo XIX. Péguy creía en el progreso, pero no pudo entender que sólo se podía alcan-



zar destruyendo los valores comunes que sostenían la sociedad. Cuando volvió a la fe, se convirtió en un apóstol del catolicismo, pero precisamente en el momento en que los ya debilitados lazos entre ciencia y fe se rompían. No entendió por qué el progreso tenía que falsear la historia para

operar la salvación de la humanidad. Sabía que la historia no se debía alterar porque sirve de puente entre lo temporal y lo espiritual, porque ayuda a guardar la memoria de la tradición para mejorar el presente y el futuro, y porque da pautas para superar la crisis.



### III. VÍAS DE EQUILIBRIO

Péguy se caracterizó por un estilo de pensar, una actitud intelectual ajustada a la gran tarea de configurar una nueva forma de humanismo; nueva respecto a la que estaba vigente pero que debía conservar algo de lo antiguo porque en la vida del hombre y de las sociedades hay siempre algo de noble estirpe que determina los verdaderos avances. Esa nueva forma de humanismo sigue siendo un reto mientras duren las secuelas de la modernidad.

Años después otros se planteaban el mismo reto. Es el caso de Romano Guardini<sup>52</sup> que afirmaba que la modernidad como orientación espiritual y de pensamiento se terminó con el final de la primera guerra mundial (en la que murió Péguy) y que debía ser sustituida por otra época más equilibrada, más fiel al verdadero ser del hombre. El camino hacia esta meta implicaba cultivar una forma de pensamiento integral, orgáni-

co, que no se moviera entre las abstracciones ni el sectarismo que tienden a empobrecer la vida humana. Concretaba ese reto en dos objetivos: domeñar el afán de poder y configurar una auténtica ética del servicio para llevar a cabo una actividad verdaderamente civilizadora.

Ahora bien, esto supone un ideal en el sentido en que Péguy utiliza el término, es decir, una idea dotada de un dinamismo capaz de proyectarse hacia el futuro pero que, a la vez, revierta sobre el presente para impulsarlo hacia ese futuro. Así es como entendía el orden social justo del que trató en casi todas sus obras, y cuyo esquema se encuentra en la  *cité harmonieuse*, ya mencionada. La presentó como un todo equilibrado frente al desequilibrio de la escena política que le tocó vivir. Hemos afirmado, y volveremos a insistir en ello, que su mirada no se limitaba a esta escena; le hacía



presentir lo que posteriormente se vivió, y que de algún modo se sigue viviendo. Su conciencia de la realidad le hizo percatarse de la magnitud de lo que quedaba por hacer. Para encontrar el equilibrio recurre a un análisis por contraposiciones de las cuales hemos escogido solo algunas.

### III. 1. Tradición y revolución

#### a) Sentido positivo y complementario de los dos conceptos

Por muy independiente e inconformista en lo religioso y en lo filosófico que fuese como pensador, Péguy se mostró siempre respetuoso con la tradición porque, para él, constituía una especie de bastión del orden. Pero también sabemos cuán revolucionario se sentía y proclamaba. Reconoce que tradición y revolución naturalmente se oponen, ya que la segunda acontece para sustituir a la primera. Sin embargo, se aplicó en demostrar cómo las dos cosas se complementaban y en qué condiciones. La tradición

conserva un orden dinámico de valores que ninguna revolución puede arrebatar porque se encontraría sin fundamento para cualquier nuevo orden que quisiera instaurar. Esos valores son la moral justa, las costumbres que conforman la cultura de un pueblo, las virtudes sencillas y fuertes del pueblo. Este tipo de valores no puede ser inventado por ninguna abstracción intelectual, y por tanto por ninguna revolución, puesto que muchas nacen de ideas y sistemas abstractos.

Aparte de esta premisa, la realidad, especialmente la de su momento histórico, clamaba por una revolución social. En cuanto tal, la revolución debe ser una renovación social, una mejora que, en sí misma, no tiene límite. La vida del hombre, y por consiguiente la de la sociedad, no puede llegar a un momento de perfección que sea absolutamente definitivo. Desde este punto de vista entendía él la revolución permanente.



Por eso le pareció que su protagonista primario era el pueblo, que vive las virtudes que apuntamos cuando tratamos de él y del trabajo. La verdadera revolución es la que hace al hombre mejor, más digno y más sano. Cuando Péguy vuelve a la fe entiende que la salvación cristiana es la revolución por excelencia. Esta idea positiva de la revolución como conversión está bien lejos de la revolución socialista, tal y como se entendía en el siglo XIX. Quienes han querido leer a Péguy en clave izquierdista no tienen en cuenta esto. Prefieren sostener que pensaba en la revolución proletaria basándose en algunos textos escritos antes de su distanciamiento del movimiento socialista<sup>53</sup>. Esta es una postura incorrecta porque ya sabemos qué entendía por socialismo y que, en todo caso, nunca consideró la lucha de clases como medio para instaurar el orden social.

La revolución es, esencialmente, una cuestión de ética personal y pública. Se trata de una conver-

sión personal, de una reorganización del pensamiento y de la conducta a partir de los nuevos valores. Estos no brotan por casualidad, sino que, a su vez, se apoyan en los valores que custodia la tradición. Insiste en la conversión personal por el papel que tiene el individuo íntegro en la configuración de un cambio constructivo. De hecho, en muchas cartas a sus amigos dejó constancia de su convicción acerca de que la razón profunda que llevaría al marxismo hacia el fracaso sería la falta de reforma moral personal. Puesto que el socialismo debía ser una vida y no una política, necesitaba ser llevado a cabo por personas de una alta moralidad<sup>54</sup>.

La complementariedad entre tradición y revolución es posible para Péguy, y esta tesis histórica es exclusiva de él, por la capacidad que tiene de unir lo moral universal con la vida social, pasando por el individuo concreto. Quienes le conocieron constataron en su vida esa coherencia e integridad moral que quería ver



plasmada en la actividad pública. Convencido de que la revolución social debía de ser moral se expresaba esperanzado: “Confío en que surgirá un movimiento tan importante como la Revolución Francesa o la Revolución cristiana”<sup>55</sup>.

**b) Revolución como operación de orden**

Tuvo que repetir -le gustaba utilizar la repetición para recalcar sus ideas- que la revolución debe ser portadora e instauradora del orden, para insistir en el hecho de que no tenía que ser violenta. Estaba pensando en la violencia callejera y en las huelgas organizadas por los partidos socialistas. Aparte de la reforma personal, la operación de orden tenía que transformar la sociedad empezando por conocer los puntos débiles de su economía y de su política. Las iniciativas violentas (las huelgas, las luchas de clase, el pacifismo hipócrita) orientadas al sabotaje de las instituciones tradicionales válidas no podían ser revo-

lucionarias, porque de un mal no se puede sacar el bien<sup>56</sup>.

El medio más importante es el sentido de responsabilidad, la capacidad de hacerse cargo de la conversión personal y social. Algunos están convencidos de que hoy, más que nunca, su propuesta nos “permite salir de ciertas alternativas en las que estamos atrapados y entre las cuales nos obligan a elegir”<sup>57</sup>. Afirma Finkelkraut que la revolución como orden, en Péguy, es fundamental para redefinir las relaciones no sólo entre personas, sino también entre naciones. Le parece que da sentido a la palabra nación sin confundirla con nacionalismo. Cuando se confunde nación con nacionalismo se comete una monstruosidad política y moral, como poner al mismo nivel a Serbia y a Croacia, al verdugo y a la víctima. Según Finkelkraut, si Péguy viviera llamaría a esto “una vulgaridad moderna”.

Con todo, Péguy no cree que la tradición tenga todas las respuestas absolutas. Si las tuviera no



habría necesidad de cambio. Pero sí piensa que la tradición conserva datos experimentados y experimentables capaces de vencer el resentimiento que las revoluciones violentas traen consigo. Toda su experiencia del peligro alemán y de *l'Affaire Dreyfus* le permite observar, con acierto, que la agitación obrera que tenía lugar en Rusia, en cuanto sublevación violenta, no iba a ser una verdadera revolución, sino una destrucción.

Afirmó que lo que estaba pasando en Rusia se estaba llamando impropriamente revolución porque era una súplica de los miserables que sólo iba a provocar una duradera represión de los poderosos contra los miserables, y nadie podía prever cuanto iba a durar<sup>58</sup>. No hacía más que confirmar su idea de que no se podía obtener el bien de un mal. Aquello iba a crear un desorden de magnitudes insospechadas (como de hecho se verificó) y no un orden. Una operación de orden se distingue de la que no lo es porque se inspira en una idea clara

de lo bueno y de lo justo, único criterio válido para detectar las falsificaciones superficiales de lo que se suele llamar cambio. La posibilidad de superación viene de este criterio y también de lo que se hereda de la tradición. Este es el imperativo que debe orientar la acción concreta hoy y ahora, para preparar el mañana.

### III. 2. La antítesis entre “mística y política”

Es difícil afirmar que Péguy utilizó un método para su análisis socio-político. Existe, sin embargo, cierto razonamiento inductivo en su explicación acerca de la complejidad del funcionamiento social. Asume como una responsabilidad hacerlo sin contradecir en nada a la ciencia, aunque critique sus aspectos defectuosos. A veces su tono es pesimista, pero se aplica valientemente a abrir un camino hacia el futuro, dejando libre al lector para aceptarlo o no. Esta apertura descalifica el pesimismo, o muestra que no es más que aparente, porque la propues-



ta que lleva consigo una fuerza moral es optimista en el fondo. La fuerza moral de su pensamiento se ha ido forjando en las distintas etapas de su formación política para convertirse en algo sustancial.

Cuando contemporáneos suyos como Maurras<sup>59</sup> consideran que la política pide una solución racionalista a los problemas de orden social, Péguy está convencido de que la política debe definirse en función de una mística. No se preocupa por darnos una definición de lo que entiende por mística. Empieza por afirmar que si la política no se inspira en una mística, se encamina hacia el fracaso<sup>60</sup>.

### III. 2. a) El vínculo entre política y mística

La mística descrita en *Notre Jeunesse* es algo absolutamente previo a cualquier racionalización. Está intrínsecamente unida a una disposición de la voluntad, a su vez profundamente enraizada en el ser. Desde ahí proyecta una luz intuitiva e infalible sobre las

situaciones que debe juzgar. La mística no justifica racionalmente su fundamento en el sentido de que no necesita discusiones teóricas acerca de sí misma: es transparente a la manera de una intuición. Pertenece al ámbito del conocimiento inmediato posible por la naturaleza espiritual del hombre y su vida interior (de la que hablamos en el *élan vital*). En cuanto tal, es un factor dinámico.

En su acepción religiosa, la mística suele evocar un grado sumo de contemplación en el que el alma humana se aquieta porque lo divino se le hace presente. Para Péguy, la mística es activa, se acompaña de vigilancia y de acción. De hecho, para él, el místico se desenvuelve en el ámbito propio de los héroes. El mejor criterio para reconocer la mística es la disponibilidad para asumir la propia responsabilidad hasta el sacrificio. Piensa como Pascal y afirma que ser místico equivale a ser capaz de morir por la verdad, el bien y la justicia. Para que la acción mística no acabe en acti-



vismo o en cálculos, para que sea legítima, debe coincidir con el sentido del deber que deriva de la verdad, del bien y de la justicia. Es así como entiende que la política se define en función de la mística. Una línea de acción que empieza en la mística es legítima y debida. Su esencia garantiza una acción sincera, pura, desinteresada y responsable. Implica un compromiso personal, un sentido del deber unido al sentido de honor que es siempre del contenido moral inequívoco.

### III. 2. b) La contraposición entre política y mística

La escena política diaria que Péguy tiene presente está llena de oportunismo político. Existe una ruptura clara entre el proyecto político-moralista (laico) de la tercera República y las prácticas políticas concretas. En su opinión, va cayendo cada vez más en la pequeñez, la ingratitud y la corrupción. *Notre Jeunesse* es una exposición trabajada de la dicotomía que se opera entre política y

mística, con la que demuestra que la política sin mística acaba en la corrupción. La cuestión aquí se centra en cómo conciliar entonces las dos cosas. Parece imposible, sobre todo cuando él mismo constata que todo comienza en una mística y acaba en una política. O cuando dice que el interés reside en que no se confundan los dos órdenes y en que importa mucho que en cada sistema la política no “devore” a la mística que le ha dado vida<sup>61</sup>.

La evolución de las sociedades sigue un movimiento que tiende hacia abajo, pero esta dirección puede corregirse en períodos de un “resurgir místico”, que protagonizan, como ya sabemos, sólo algunos, los responsables hasta el heroísmo. Péguy se refiere a ellos como “los que tienen sentido del honor, los héroes, incluso los santos”. Son aquellos capaces de dar a la comunidad un impulso, un giro necesario para reorientarse hacia arriba. Algunos le acusan de elitista por esta razón, pero es comprensible que, aunque pide a



todos una conversión personal, el llevar a cabo una reforma social profunda sea labor sólo de unos pocos, ya que no todos necesitan intervenir en el nivel de gobierno.

Llega a formular su esperanza de que la generación de sus hijos sea una generación mística capaz de enderezar el rumbo político de la nación. Sin embargo, como no es ingenuo, advierte que la política suele explotar negativamente la mística. Ese fue el caso de la conquista del derecho del voto, una reivindicación mística de la que la política del sufragio ha hecho algo prácticamente ridículo. Todavía queda una realidad en la que la mística y la política pueden conciliarse para configurar así un orden: el contexto del viejo republicanismo.

### III. 3. Mística republicana y mística política

El acercamiento a esta terminología demuestra que Péguy estaba decidido a rehabilitar algunas categorías políticas propias del viejo republicanismo. En este

intento se presenta también como un crítico, tanto del pensamiento liberal como del marxista. Su argumento se centra en la idea de política como acción, opuesta a la de política como técnica o mero mecanismo.

La política como acción se refiere a lo que dijimos sobre la mística, es decir, se actúa con el sentido del honor y del deber en el que tradicionalmente se reconoce el republicanismo. La política como técnica resulta ser un simple cálculo de votos e intereses personales, al margen del bien común, que es el fin del republicanismo. Su idea de republicanismo, que denomina "viejo", va más allá del republicanismo francés. Tiene reminiscencias más bien del republicanismo clásico basado en las virtudes. Entiende la política como acción; por eso es siempre moral y pide coherencia moral e integridad tanto al individuo como a la comunidad.

El republicanismo no es excluyente, es integrador. Incluso en sus *Cahiers* afirma que hay sitio



para todos siempre que sean verdaderos republicanos que no hacen trampas. El republicanismo es, pues, un lugar donde la moralidad inspira la acción: por eso la mística puede conciliarse con la política. Se reconoce por señales inconfundibles como las que hemos apuntado ya y por la incapacidad de pactar con la injusticia y la mediocridad<sup>62</sup>. Por ejemplo, en el caso *Dreyfus*, contra quienes se alinearon con la injusticia, sostuvo que ningún orden ni sistema de derechos podía justificar la injusticia. Estaba convencido de que el caso era un producto del virus liberal y democrático al que todo republicano debía oponerse para defender, no sólo a Dreyfus, sino también los valores republicanos de la nación francesa.

El fundamento moral, base de las virtudes republicanas, es algo desconocido en la política de los partidos y en el sistema democrático basado en el sufragio. Si la política quiere seguir siendo la acción configuradora de una

comunidad garantizando el bien común, necesita de una mística; si no, destruye. No puede dejar de poner un ejemplo duro: la política clerical, que tanto daño ha hecho a la mística cristiana quitando, de paso, al catolicismo su vocación inspiradora de una sociedad justa. Péguy escribe unas páginas magistrales sobre la culpa que tuvieron los católicos en la expansión del modernismo, tanto en la teoría como en la práctica. Sin embargo, no debe confundirse la mística con la política. Tiene que haber una distinción entre la política y la moral que la inspira. La primera necesita de la segunda pero no puede confundirse con ella. Si esto se logra, el proceso de una acción política, no sólo correcto sino también justo, es posible. No obstante, surgen muchos obstáculos en este proceso, obstáculos que Péguy ve en los partidos políticos y en el partido intelectual, que hay que superar.



### III. 4. Superación de los partidos y del sufragio

Péguy percibió los partidos políticos como un instrumento al servicio del cálculo político, sobre todo desde los congresos de la Internacional socialista a los que había asistido en persona, y también desde el emblemático caso *Dreyfus*. En ambas circunstancias se confirmó en su idea de que todo empieza en mística y acaba en política. Sólo quienes permanecen fieles a la mística pueden resistir y superar los subterfugios de los partidos.

Su crítica aquí va dirigida contra los partidos de izquierda. Sabemos que había rechazado la lucha de clases, explicando la imposibilidad de fundar un orden social justo sobre el comunismo marxista, denunciando la falta de coherencia del socialismo en la persona de Jaurès. Ahora muestra la falsedad del socialismo desde los partidos, que montan un juego sobre las emociones de un pueblo ignorante por culpa de

burgueses intelectuales sin mística alguna, esto es, sin fuerza moral. Han hecho creer al pueblo que la revolución debía ser una lucha de clases porque su falta de mística no les dejaba entender que la revolución debía ser moral.

En algún momento, los partidos sindicalistas se presentaron como una alternativa a los partidos socialistas pero, como compartían la misma ideología básica, tampoco podían considerarse convincentes. La voz de Péguy proclama la necesidad de sustituir las ideologías políticas por un nuevo acercamiento que responda mejor a los desafíos morales, algo que no preocupaba para nada a los partidos sindicalistas. Péguy llegó a definir al sindicalista como un hombre que afirma que no le preocupan ni los pueblos, ni las razas, ni las clases, etc: únicamente le preocupa el interés económico<sup>63</sup>. En realidad, la política de los partidos políticos se parece a la de regímenes débiles inclinados a capitular delante del



enemigo. Por eso son los que más daño causan a los pueblos; por no ser capaces de “enfrentarse a los malos pastores, asesinan al rebaño”.

### III. 5. El caso particular del partido de los intelectuales

Si podemos usar el término categoría en el pensamiento de Péguy, llega el momento de tratar de la categoría que él llama el “mundo moderno”. En las páginas, un tanto violentas, de *l'Argent* y *l'Argent Suite*, utiliza este vocablo para precisar la razón fundamental de su reflexión, que ya conocemos, a saber: la necesidad del cambio de mentalidad para configurar un orden social más justo. En este cambio, la continuidad sin solución de la historia es posible porque el hombre es una unidad por encima de las diferencias de matiz de orden religioso, cultural o político. Pero el hombre moderno se encuentra condicionado por un automatismo económico en el que “todos nos senti-

mos de año en año, más estrangulados”<sup>64</sup>.

En toda la obra late una preocupación constante: es necesario y urgente reaccionar contra la desvalorización de las antiguas virtudes humanas que se fundían, antiguamente, con las virtudes cristianas y constituían así el conjunto del patrimonio moral de la comunidad. Es urgente eliminar el efecto de esta desvalorización sobre los individuos y las instituciones que sostienen la cultura, incluidas las instituciones de orden público. Entre las instituciones más afectadas por el “mundo moderno” está la universidad, el mundo de los intelectuales. Antes de tratar de este aspecto en particular, veamos qué sentido da Péguy al concepto “mundo moderno”.

#### a) Significado del concepto “mundo moderno”<sup>65</sup>

En él, Péguy engloba diversos temas. Aparece en muchas de sus obras, aunque el tratamiento más amplio se encuentra en *l'Argent* y



*l'Argent Suite*. Por ejemplo, se encuentra en “*De la situation faite à l'histoire et à la sociologie dans le temps moderne*”, “*De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne*”, “*De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne devant les accidents de la gloire temporelle*”<sup>66</sup>, etc.

“Mundo moderno” tiene un significado socio-económico que se refiere al mundo burgués capitalista. El desarrollo del gran capitalismo industrial y financiero ha hecho del dinero un objetivo, prácticamente un “valor”, que pasa por encima de otros valores más importantes en la vida del hombre como ser social. El cinismo y la brutalidad, mediante los cuales se busca el dinero, han creado una entidad conflictiva: la expresión de clase.

Este sentido de “mundo moderno” muestra perfectamente cómo el antagonismo social es producto del capitalismo burgués.

El “mundo moderno” es “*incurablement bourgeois*”. Péguy reconoce al dinero la capacidad de aliviar la miseria material, pero considera

también que, en lo que llama “mundo moderno”, ha creado un enorme abismo entre ricos y pobres. La industrialización ha llevado, ciertamente, al pobre (sobre todo al obrero) a la miseria. Este “mundo moderno” socio-económico va acompañado, además, de un juego político parlamentarista basado en el sufragio. Una acción política de este estilo carece de principio para solucionar unos problemas de justicia creados por ella misma.

El “mundo moderno” tiene también un significado político cuando hace del Estado un Estado totalitario en el sentido de que el gobierno central quiere asumirlo todo, marginando de paso a las instituciones que podemos llamar intermedias, como la familia, las instituciones educativas, la prensa, etc. Se arroga responsabilidades que corresponden a ellas cuando, de hecho y de derecho, no las debería asumir.

Es sorprendente la intemporalidad que confiere al “mundo moderno” cuando incluye en este



concepto a todos los regímenes estatistas que identificaron o fundieron el Estado y la sociedad, separando insalvablemente lo público de lo privado. Así, “el mundo moderno” en sentido político acabó con la responsabilidad moral en lo público. De este modo, Péguy puede afirmar que el límite que puso la Revolución de 1789 entre *l’Ancien Régime* y *le Régime Moderne*, fue sólo un límite artificial. Para ilustrar esto trae a colación lo que se les enseñaba a los niños: que antes de 1789, el mundo estaba a oscuras y en 1789, con fecha y hora, el mundo se iluminó con la “luz eléctrica” de la revolución. Los franceses han creado y creído este artificio y, además, lo han exportado a otros pueblos.

Otro aspecto del “mundo moderno político” es la democracia parlamentaria, liberal y burguesa tal como se practica en Francia. Leroy resume desde los escritos de Péguy un perfecto retrato del hombre del “mundo moderno”<sup>67</sup>.

Desde el punto de vista filosófico el “mundo moderno” significa la mentalidad cientificista que quiere fundamentar el progreso humano sobre el progreso de la ciencia. El “mundo moderno” cree que eliminará la idea de Dios sustituyéndola por el trabajo científico y el dinero. Por eso es necesariamente ateo. El cientificista quiere expulsar a Dios del horizonte humano para ocupar su puesto. Aunque es una crítica generalizada, también Péguy tiene en cuenta trabajos concretos, como los de Taine y Renan en las Ciencias Humanas. Les reprocha querer hacerse señores del hombre y de lo real “mediante sistemas de juegos de fichas convenientemente dispuestas”. El “mundo moderno” en su versión filosófica y universitaria es lo que Péguy propone superar para pensar, de un modo más coherente, en principios que orienten la estructura de una sociedad más justa.



b) El partido intelectual

Como siempre que quiere sacar un principio universal de una crítica, Péguy parte de un caso concreto. Esta vez es la Sorbona, con su personal docente y su sistema de enseñanza, la destinataria de sus invectivas, aunque hasta 1901 le tenía todavía admiración. Era un *normalien*, a pesar de todo. Las causas inmediatas de sus ataques son: el apoyo intelectual al gobierno de Combes, el prestigio intelectual en la universidad de un político como Jaurès y el masivo alineamiento del mundo intelectual detrás del movimiento izquierdista creciente.

Recordemos que la crisis política de 1905 (el riesgo inminente de una guerra con Alemania) llevó a Péguy a esbozar una visión de conjunto de la situación política, constatando, entre otras cosas, cómo el partido intelectual iba de la mano con el “mundo moderno” político-económico.

Llegó a la conclusión de que el primero teorizaba lo que el segundo ponía en práctica. Los hombres del primero, profesores, eran agentes promotores de la mentalidad científicista destinada a diseñar el orden social. Cuestionó, al comienzo del siglo XX, lo que se conoce tan bien hoy: la pretensión de los historiadores y sociólogos de llegar a un saber total y absoluto, y su “manía” de conferir a toda costa un “aire” matemático a las Ciencias Humanas. El reproche, en tonos caricaturescos, no deja de decir claramente lo que tiene en mente. Por ejemplo, en *l'Esprit du système* habla contra “el impersonalismo objetivista científico-matemático moderno” o “nuestros sociopsicofisioterapeutas” o “el reino del terror de la pura cantidad”.

El partido intelectual es culpable de algo más: del rechazo de la tradición a favor de valores “modernos”. Los avances continuos de la ciencia proporcionan al “mundo moderno” motivos para recusar las creencias anti-



guas, y consideran el pasado como algo "*complètement revolu*". Pero el positivismo no tiene en sí mismo el poder de erradicar radicalmente ni las creencias religiosas, ni las tradiciones culturales inspiradas en la religión. Ambas responden a la tensión espiritual del hombre que, por ahora, el partido intelectual se empeña en sofocar y falsificar. La última debilidad del partido intelectual que se tendrá que superar es su interés por el dinero y el prestigio político. Por eso se hace instrumento de la democracia burguesa. ¿Qué diría Péguy hoy del pensamiento de John Rawls y de sus implicaciones políticas?

El análisis de la situación parece acertado, pero se echa en falta una propuesta concreta para la superación del intelectualismo, aunque se puede quedar uno con la fundamental idea de coherencia e integridad personal expuesta anteriormente al tratar de la mística. Leroy formula otro reproche a Péguy, afirmando que exageró en su postura contra el partido

intelectual, porque no parece reconocer talentos del momento que estuvieron fuera del corrupto o corruptor "mundo moderno"<sup>68</sup>. Sin embargo, no creemos que Péguy haya ignorado el valor del trabajo de éstos. De hecho, hemos mencionado su inspiración en la filosofía de Henri Bergson, y Romain Rolland publicó algunos artículos en los *Cuadernos Quincenales*.

Simplemente parece que la urgencia, la tensión del momento, hizo que concentrara sus esfuerzos en el grito de alarma, con el cual quiso advertir, con antelación, que ni el liberalismo ni el socialismo eran capaces de estructurar una sociedad justa.

En ese esfuerzo se le fue la vida. No sabemos si existió alguien en la Francia de este momento histórico que entendiera y expresara, con tanta claridad, cómo el pensamiento no centrado en el hombre, en su naturaleza individual y social, exigía superar el intelectualismo. Siguiendo su pensamiento, se comprueba que



Péguy se mantiene en un nivel privilegiado porque su idea de política va siempre unida a una ética exigente. Utiliza pocas veces la palabra ética, prefiere hablar de convicciones morales, o de virtudes republicanas, como vimos al tratar de la mística. Esa conexión entre política y ética es su criterio de superación de los obstáculos que el establecimiento de un orden social encuentra en su camino hacia la realización.

### III. 6. Política y ética

Intentar abarcar lo que se puede llamar el proyecto político de Péguy requiere tener en cuenta los conceptos tratados hasta aquí, sobre todo la relación entre tradición y revolución, el concepto de pueblo y el marco político ideal de la mística republicana. Dentro de estas coordenadas se entiende qué quiso decir cuando afirmó que la reforma o verdadera revolución social tenía que ser moral, porque si no, no sería revolución. En sus últimos escritos su proyecto político no parece ser la casi

utópica ciudad armoniosa, sino un orden social que dejaría a la humanidad libre y segura.

El uso del término “humanidad” es intencional porque, precisamente en 1913, su sensibilidad le hacía intuir la proporción mundial que iba adquirir la crisis provocada por los dos sistemas, el socialismo militante y el liberalismo burgués. Y por supuesto, comprendió como muchos que la guerra con Alemania ya empezaba. Es preciso recordar también que la libertad y la seguridad implicaban liberación de la miseria y seguridad en la pobreza como virtud, que se entienden mejor en su versión de sobriedad y austeridad. En cuanto tal, ésa es una liberación que todos necesitan, no sólo los pobres. A pesar de todo, hay quien buscó en esta postura el fundamento de los fascismos<sup>69</sup> europeos, puesto que de algún modo, se presentaban como una alternativa también. Como ya hemos visto, no faltaron tampoco algunas lecturas izquierdistas del pensamiento de Péguy<sup>70</sup>.



La revolución como proceso de conversión, de purificación y de recuperación de las virtudes republicanas no es algo que realizan sólo los políticos. Participa plenamente el pueblo porque debe vivir esas virtudes y, porque las vive, colabora a través de las instituciones tradicionales al orden social. Además, los políticos son ellos mismos ciudadanos a los que corresponden responsabilidades públicas que requieren el ejercicio de las mismas virtudes. Desde esta perspectiva, la actividad política les exige practicar las virtudes republicanas fundadas en una convicción moral sólida, que no se sostiene si deja marginada la dimensión espiritual del hombre. Esa es la alternativa al socialismo y al liberalismo.

El primero traicionó las expectativas de la democracia, y el segundo desvirtuó la democracia. Además, ambos se transformaron en formas burocratizadas y anquilosadas.

Los dos sistemas carecen de un fundamento y una propuesta

moral con los que el pueblo pueda contar. Los intereses económicos personales y la atracción del poder han convertido la política en demagogia, lo cual implica, para Péguy, que ya no es verdadera política<sup>71</sup>. Esta última es acción, praxis, pero una praxis mística, desde la cual todos los defectos del orden vigente se ven con claridad. La división del trabajo, la división de la sociedad en clases, así como la escisión operada entre la clase política y la sociedad son una muestra de la falta de política fundada en la mística. Aquí conviene señalar que, por las características que conocemos de dicha mística, podemos equipararla a la ética, con la condición de añadir inmediatamente que es una ética avalada por una convicción religiosa y espiritual propia del autor. Es contemplación, disposición de la voluntad, compromiso profundo a vivir una vida de virtud para poder edificar una sociedad justa, virtuosa.

A partir de esta intrínseca relación entre política y ética, funda-



da en la conciencia de la dimensión religiosa del hombre y en su naturaleza social, se entiende que Péguy prefiera hablar de un orden social justo, que supera la fraternidad sin contenido de la revolución francesa. Se entiende también por qué nunca vio en la socialización de los medios de producción ni en la lucha de clases un medio para solucionar los problemas socio-políticos. Por esta misma razón se comprende que, cuando habla de igualdad, no excluya la desigualdad natural y sostenga que una política derivada de la mística crea un orden en el que es posible una felicidad que no es igualitarismo<sup>72</sup>. La cita suena a nostalgia de un orden social basado en la virtud. Sin embargo, no es nostalgia; tiene memoria de ella en la tradición a la que vuelve, no por mero conservadurismo, sino para recuperar las virtudes de las que carece el tiempo que le toca vivir. Es consciente de que si esa recuperación no se hace, el futuro de la sociedad irá a peor, lo cual ha sido ampliamente comprobado.

Su vuelta a la tradición es un retorno a los orígenes completamente distinto del retorno al estado de naturaleza propia de los filósofos ilustrados.

Un apunte más sobre su ideal de pobreza. No gusta a quienes disgusta todo lo católico. Se trata de una actitud moral, de vida, orientada a defender la sociedad contra el riesgo de la miseria, consecuencia del capitalismo puro y duro, que obliga al hombre no sólo a vender su fuerza y su trabajo, sino también sus ideales. En *Jean Coste* había escrito que la miseria económica era, sin duda, un impedimento para el crecimiento moral y mental de las personas y de la sociedad. Por eso no se puede confundir con la pobreza, que es virtud y, en cuanto tal, está perfectamente abierta al crecimiento moral e intelectual de quien la vive. Y no digamos nada del crecimiento en virtud de una sociedad que supiera vivirla. El modo de medir la conformidad de una política en relación con la mística que la inspira pasa por



dos entidades, “místicas” en cierto modo y muy unidas, a saber: el pueblo y la tradición. Una política fiel a la mística, que no se confunde con ella, muestra en el pueblo y en el respecto a las tradiciones señales de justicia inconfundibles, interés por la verdad, respeto a la libertad, etc.

### III. 7. El tiempo como creación y como de-creación

La experiencia del tiempo, como otras dimensiones de la vida del hombre, toma distintas tonalidades en la obra de Péguy. Nos limitaremos a considerar sólo una de ellas: la experiencia del tiempo como algo ambivalente. Es envejecimiento y enriquecimiento. El ser se alcanza porque vive en una duración (del tiempo). Su vida, a medida que envejece, se enriquece. Es la memoria que “recoge” al ser cuando, en apariencia, el sucederse del tiempo lo dispersa o lo fragmenta. La memoria, lejos de jugar un papel narcisista, constituye un esfuerzo y una tensión hacia algo transcen-

dente, y así, permite evitar la frialdad del presente<sup>73</sup>.

Si bien Péguy reconoce la negatividad del tiempo en el envejecimiento también subraya que eso sucede sólo cuando la apertura, la disponibilidad natural del espíritu, se encierra en la rigidez de la rutina. Por eso, incluso las mentes brillantes pueden envejecer, aun sin tener muchos años, cuando pierden su capacidad de sorpresa ante la realidad. Esto pasa en todo tipo de realidad humana y en todo tipo de sucesos. Si los encerramos en esquemas rutinarios perdemos la capacidad creativa que desarrollamos en el tiempo. Lo cual quiere decir que el tiempo se vuelve de-creativo cuando fijamos nuestra actividad en sistemas sin salida.

En el plano político, su modo de entender el tiempo le llevó a darse cuenta de cómo el funcionarismo conducía necesariamente al inmovilismo. Un daño serio a la comunidad porque sofoca la libertad y, por consiguiente, la creatividad, que son inseparables,



aunque distintas. También cabe el inmovilismo en el mundo del pensamiento. Aquí pensaba particularmente en la racionalización a ultranza del intelectualismo francés. Pero también pudo formular con cierta ironía alguna crítica contra las *Críticas* de Kant. Afirma que Kant hubiera podido ser un perfecto funcionario, pues lo tenía todo en orden; quiso tenerlo todo bajo control, sin dejar nada a la creatividad que el tiempo permite; lo tuvo todo inmovilizado en un sistema perfecto que no se abre al abandono<sup>74</sup>.

Ahora bien, ¿qué hacer para que el tiempo no implique degradación o de-creación? Hacen falta esa clase de héroes, santos, personas virtuosas, tanto en el ámbito político como en el mundo del pensamiento, para que se mantenga la creatividad en la comunidad. El fervor de esos místicos, los verdaderos sabios, es lo que permite que el paso del tiempo sea un enriquecimiento aunque implique envejecimiento en años, renunciaciones, sacrificios y cualquier

otro obstáculo que exige superación. Quienes tachan a Péguy de pesimista encuentran aquí un optimismo absolutamente original. De hecho, cuando vuelve a la fe, entiende la virtud de la esperanza en el sentido de este optimismo, dándole matices de una profundidad excepcional. Desde esa esperanza también humana, puede ver que la eternidad se hace presente en el tiempo y que el hombre, por su naturaleza espiritual y su capacidad de contemplación, puede entender el tiempo de un modo nuevo. Pero la recuperación positiva de lo temporal desde lo eterno requiere unos fundamentos teológicos que superan el ámbito de este trabajo.

Afirmemos, una vez más, que su pensamiento político es válido hoy, quizás más que en tiempos anteriores. Es sabido que el comunismo ha fracasado en su pretensión de configurar un orden social. El capitalismo, aunque indudablemente ha creado más riqueza, se muestra carente del



principio capaz de resolver el problema de las injusticias sociales.

Este sigue siendo el argumento más proclamado por los partidos socialistas para justificar sus pretensiones de poder. Sin embargo, sabemos que no solucionan las injusticias sino que tienden a agravarlas. Hoy día, Péguy nos diría que ambos siguen careciendo de mística y que por eso conculcan la dignidad humana, cada uno según su propia lógica interna. Desde la pluralidad de pers-

pectivas que ofrece el pensamiento de Péguy podemos esbozar una conclusión. En realidad acabará siendo a su vez una apertura a la posibilidad de profundizar más en la aportación de un autor cuyo pensamiento político no parece haber suscitado interés, sin que por eso deje de ser original y fresco. Un actual admirador suyo no duda en poner a Péguy a la misma altura que Nietzsche, Benjamin y Heidegger<sup>75</sup>.





## CONCLUSIÓN:

### HACIA UN POSIBLE ORDEN SOCIAL

Cuando todo el mundo está convencido de que el marxismo ha fracasado y de que el estatismo ha pasado de moda, desde la lectura de Péguy es posible entender la verdadera causa del fracaso: la falta de dimensión espiritual. Ahora bien, en la moderna democracia se está presenciando una nueva atracción hacia el socialismo. La mayoría de los gobiernos democráticos occidentales está en manos de partidos socialistas.

Esto se debe a que el socialismo que se define como “no marxista” se proclama como una orientación política con mejores armas para defender a una sociedad impregnada de los defectos del capitalismo. En el núcleo de dichos defectos está, como advirtió Péguy hace tiempo, la misma carencia de dimensión espiritual. Es tiempo de buscar bases firmes desde las que se puedan recom-

poner las grandes fracturas de la comunidad contemporánea.

No podemos negar la evidencia de lo que algunos han llamado el crepúsculo del deber, la generalización del conformismo, la propagación del pesimismo cultural y la difusión de la versátil ética mínima, indolora y acomodada, típica de la cultura del bienestar consumista<sup>76</sup>. Muchos creen lo que dijo Luhmann, que la moral es un paradigma perdido. Por eso no resulta tan extraño comprobar que la democracia actual está orquestada por personalidades “sin convicciones, seres ágiles, ligeros, liberados del fardo del valor, sin escrúpulos morales que les impidan brincar de una constelación de sentido a otra”<sup>77</sup>, como afirma J. Ratzinger. El imperativo democrático, según del Barco, sería algo así como creer firmemente en la necesidad de no creer en nada, porque no existe más



verdad ni más bien que los de la mayoría. Lo cual hace superfluo preguntarse si son legítimos o justos.

La democracia no parece tener otro cometido que el de asegurar la división y la transmisión del poder, por una parte, y por otra, asegurar la libertad, creando un ámbito social sin obstáculos, de tal modo que el individuo pueda moverse en todas las direcciones posibles. Una situación que teóricos destacados, piénsese en Hans Kelsen y Richard Rorty, por mencionar sólo a algunos, han construido con sus elaborados sistemas. Péguy los clasificaría, sin duda alguna, dentro del “mundo moderno”.

En el plano práctico o sea, en lo que respecta a la vida de la comunidad, esta actitud va penetrando todas las culturas, desestabilizando más y más los ya débiles pilares de la sociedad. Sugerimos en esta conclusión que, desde el pensamiento de Péguy sobre la relación entre política y ética podemos recuperar algunos

puntos firmes, establecer la prioridad de la ética sobre la política, y la necesidad que tiene la ética de una instancia superior para poder ser un buen soporte de la política. Cabe también averiguar, desde los escritos de Péguy, el interés de investigar el republicanismo como sistema político que supera las limitaciones del liberalismo. Sobre esto último, haría falta otro trabajo.

### 1. En busca de puntos firmes

En un mundo donde el dinero y la riqueza son la medida de todo, donde el modelo de la economía de mercado impone sus leyes implacables a todos los aspectos de la vida, hablar de la relación entre ética y política como lo hizo Péguy se les antojaría a muchos como un cuerpo extraño, en contraste con los modos de comportamiento y con el esquema básico del pensamiento en boga, es decir el liberalismo. El liberalismo económico encuentra, en el plano moral, su exacta correspondencia en el permisivismo que condicio-



na de modo casi hegemónico la cultura contemporánea. Si alguna vez admite la moral, es una moral construida solamente sobre la base de la razón, y en función de la cual, cada hombre decide por sí mismo las normas de comportamiento que le convienen. Las fracturas que resultan de ahí son muchas. Van desde las cuestiones relativas a la familia, a la educación, pasando por el mismo ejercicio del poder político.

Como Péguy intenta demostrar, para que haya un orden social justo existen unos puntos firmes, inamovibles que no se pueden tocar sin destruir el vínculo entre el ser y el bien. Son estos puntos los que quiere recuperar, como tratamos de ver. Sin ellos, el hombre no tiene dónde apoyar convicciones que justifiquen sus obligaciones morales. Se aprecia claramente esto, por ejemplo, en las teorías de la moral de los fines o consecuencialismo, en el ámbito de la filosofía política. ¿Dónde radican pues las obligaciones morales del hombre? Desde

luego, no en la razón autónoma del hombre. Desde la reflexión de Péguy es posible recorrer un camino, que la filosofía clásica ha realizado ya, para comprobar cómo la naturaleza y el hombre contienen en sí mismos su propia moralidad, sin la cual sus obligaciones o responsabilidades, para usar un término que está de moda, pueden ser mero convencionalismo.

Ignorar la presencia de un principio de moralidad en la naturaleza humana lleva a hacer de la sociedad justa un fin absoluto, una norma moral, pero de modo equivocado, porque justifica actos como la violencia, el homicidio, la mentira, etc. La razón humana llega a proponer como objetivos para la acción cosas completamente disparatadas. El divorcio legal, el aborto, el tráfico de drogas y de armas, el equiparar la unión de homosexuales con el matrimonio, etc., se han convertido, estos últimos años, en auténticos factores de éxito político



para algunos partidos políticos, no precisamente minoritarios.

Desde el planteamiento de la relación entre política y ética en la obra de Péguy es, entonces, posible encontrar elementos correctivos de la teoría consecuencialista, y desde ahí también, se podría llegar a restablecer una mejor fundamentación de la ética del deber. Por otra parte, ofrece un ángulo desde el cual se puede precisar aún más la prioridad de la ética sobre la política, y cómo la ética no puede renunciar a la idea de Dios. Péguy nos muestra también que es posible pensar una filosofía política que considere el cristianismo como punto de referencia de la acción política, sin que ello suponga suprimir la frontera entre política y fe. A esto nos referíamos en la introducción al señalar que Europa debe volver a sus raíces para recuperar su vocación civilizadora: se trata de sus raíces cristianas.

## 2. Prioridad de la ética sobre la política<sup>78</sup>

Charles Péguy, bajo su concepto de mística, intentó explicar que el verdadero poder político tenía que ir de la mano de la dimensión espiritual del hombre. Sin ésta, la política tiende a desarrollarse en el marco mítico del progreso que, en realidad, no reconoce la libertad humana en su verdadera dimensión. También suele sustituir la moralidad por la técnica o el formalismo de las leyes. ¿Qué le falta? Péguy diría que la justicia; la justicia como fundamento de una acción política que sea digna de la persona y de la sociedad humana. Por eso la ética tiene prioridad sobre la política.

Es preciso que todo el mundo entienda esta relación, si no, no se puede pretender construir un orden social justo<sup>79</sup>. Lo que pasa es que se ha ido sustituyendo la ética por una filosofía de la historia bastante truncada, contra la que Péguy luchó, ya sea frente a los socialistas, ya sea frente a los clérigos o el partido intelectual.



Como sucede ahora, todos ellos consideraban como bueno lo que está de moda. De esta manera, la prioridad de la ética sobre la política aparece como una violación.

Otro punto que subraya esta prioridad es que el Estado no puede generar moralidad. Necesita un fundamento transpolítico, la ética, sin la cual no puede ser un buen Estado. La política debe preservar las convicciones éticas para su propia justificación. Sin *ethos*, el poder se desvirtúa. Esto quiere decir que la justicia es lo que distingue al Estado de una banda de ladrones bien organizada. El Estado justo se funda en la moralidad y, por consiguiente, persigue el bien común, todo lo contrario de lo que hace una banda de ladrones.

### 3. La ética necesita la idea de Dios

El concepto de bien común, aunque es universal, no se basta a sí mismo. La razón deriva del hecho de que la ética no tiene en sí la razón última de bien. En la

tradición europea la fuente del bien por encima de todos los bienes viene dada. Es más, ha sido revelada por Dios y es Dios mismo. No es difícil comprobar que la doctrina de los derechos humanos, bandera de la democracia actual, se funda en los mandamientos de Dios. Fluyen de la dignidad humana que, en definitiva, encuentra su última justificación en la semejanza con Dios. Péguy asume esta realidad que molesta tanto a los relativistas y la explica con su idea de la presencia de la eternidad en el tiempo, presencia que se comprueba en la naturaleza de todo lo creado, pero de modo especial en la naturaleza humana.

El mundo desarrollado no puede extirpar la miseria sólo mediante puntuales ayudas a los hambrientos y a las víctimas de calamidades naturales. No es suficiente exportar la racionalidad fría y la tecnología, que muchas veces destruyen, si falta una base ética sobre la que construir. Hace falta exportar la verdad, hace falta exportar la fe auténtica.





## NOTAS

<sup>1</sup> Vila Selma, J. (1973), p. 19.

<sup>2</sup> Giovanangeli, B. (2004), p. 12.

<sup>3</sup> Vila Selma, J. (1973), p. 16. A este respecto ver también Royal, R. (1996), pp. 20-26.

<sup>4</sup> Aquí se sigue el perfil trazado por Bataille, J. (1973).

<sup>5</sup> Sobre todo cuando el Gobierno Socialista de Combes declara que hay que controlar la prensa.

<sup>6</sup> Péguy, C. [1905-1909 (1988)], p. 211. "une civilisation qui rend uniformément lâches de jeunes hommes de dix-huit ans est une sacrée civilisation, tout de même!".

<sup>7</sup> Péguy, C. [1897-1905 (1988)], p. 87. "Je ne vous demande pas ce que vous dites, mais bien comment vous le dites (...) Ne me dites pas ce que vous dites. Cela, tout le monde le dit, ou peut le dire; (...) cela est de vous. C'est l'affaire de votre propre vie, de votre propre existence, de votre propre être".

<sup>8</sup> Péguy, C. [1897-1905 (1988)], p. 698. "C'est usurper le passé commun de l'humanité que de vouloir y installer une laborieuse unité factice". Aquí Péguy responde a Jean Jaurès, que está empeñado en construir una unidad de todas las distintas facciones que se dicen socialistas,

pero luego lo aplica a sistemas filosóficos.

<sup>9</sup> Para Péguy, Francia es todo un símbolo de la civilización. Francia es una nación victoriosa, llega a cambiar el rumbo de las demás naciones. Su grandeza es única, pues las vicisitudes por las que pasa no dejan nunca indiferentes a las demás naciones. Esta es una prueba de su papel en el destino del mundo, al cual tiene que mostrar el camino hacia la verdadera humanidad. En su misión, de civilizadora de otros pueblos, ocupa un puesto importante el cómo explicar y vivir la libertad, que es la que hace de ella una nación victoriosa.

<sup>10</sup> Royal, R. (1996), p. 21

<sup>11</sup> Leroy, G. (1981), p. 47.

<sup>12</sup> Leroy, G. (1981), p. 58.

<sup>13</sup> Devaux, A. (1979), p. 5.

<sup>14</sup> Buckley, F. H. (1999), p. 1.

<sup>15</sup> Halévy reconocía públicamente entonces, su asombro frente a la unidad provocada por el caso Dreyfus. El vínculo de la justicia llegó a unir fuertemente a personas antes en contradicción abierta: protestantes irritados contra el ataque despiadado a un símbolo, juristas que todavía creían en la justicia y en el derecho como forma, mujeres que lloraban a un mártir, buenos católicos aterrados.



dos por la osadía de algunos clérigos, judíos temblorosos por la amenaza virtual contra su raza, que el caso Dreyfus no hacía más que anunciar en cierto modo, etc.

<sup>16</sup> Péguy, C. [1897-1900 (1988)], p. 339. "Je suis malheureux que le parti socialiste récemment institué ait inauguré sa constitution précisément en prenant à l'égard de la libre pensée, à l'égard de la justice, à l'égard de la vérité la vieille attitude autoritaire des cités antiques, des Églises, des États modernes...". Entendió inmediatamente que esta medida tomada contra la libertad de expresión abría camino a muchos abusos y se presentaba como un signo precursor del totalitarismo. En cuanto tal era un daño a los medios de comunicación y, a la vez, al pueblo.

<sup>17</sup> Péguy, C. [1897-1905 (1988)], p. 291. "Avant ces obligations ou ces reconnaissances d'intérêts, je place une obligation de droit, perpétuelle, qui ne subit aucune exception, qui ne peut pas grandir ou diminuer, parce qu'elle est toujours totale, qui s'impose aux petites revues et aux grands journaux, qui ne peut varier avec le tirage, ni avec les concours ou les utilités: l'obligation de dire la vérité".

<sup>18</sup> Péguy, C. [1897-1905 (1988)], p. 939. "Car s'il est vrai que la prostitution est l'avilissement, la vulgarisation du corps et de l'âme, l'élection au suffrage universel, en particulier l'élection législative est devenue l'avilissement. La prostitu-

tion est grave car elle est l'avilissement de l'amour. La prostitution électorale est grave car elle est la prostitution d'une institution qui fut aimée par des hommes généreux".

<sup>19</sup> Péguy, C. [1897-1905 (1988)], p. 1795.

<sup>20</sup> Péguy, C. [1897-1905 (1988)], p. 474. "Beaucoup de socialistes s'imaginent que la révolution sociale consistera sûrement à remplacer le patronat capitaliste par un certain patronat de fonctionnaires socialistes".

<sup>21</sup> Leroy, G. (1981), p. 176.

<sup>22</sup> Leroy, G. (1981), pp. 181-211.

<sup>23</sup> Mounier, E. (1961), p. 26.

<sup>24</sup> En abril de 1914, dedicó todo un "Cuaderno" a este tema con el siguiente título: *Note sur Monsieur Bergson et la Philosophie Bergsonienne*, [1910-1914 (1988)], pp. 1246-1278. En él contrapone el sistema cartesiano a la filosofía de Bergson, porque le parecía que era la que, en ese momento, podía ofrecer la unidad que faltaba a toda esa compartimentación de las disciplinas. Trató de encontrar en ella un punto de partida para demostrar, primero, que el racionalismo no era necesariamente sabiduría y, después, que la fe tenía espacio en el orden del conocimiento. Desde la idea de interioridad en la filosofía de Bergson se podía explicar este paso, y también el papel del amor en las relaciones humanas, algo que, según Péguy, el racionalismo no podía explicar.



- 25 Péguy, C. [1910-1914 (1988)], p. 1248. "Et qu'il y a dans ce pathétique (des tragédies de Sophocles) infiniment plus et autrement que dans cette critique (de Kant), une connaissance, un approfondissement de la nature et de la réalité de l'homme et de la fatalité".
- 26 Alberghi, S. (1978), p. 253.
- 27 Bastaire, J. (1973), p. 250.
- 28 Quoniam, T. (1965), p. 6.
- 29 Quoniam, T. (1965), p. 8.
- 30 Péguy, C. [1910-1914 (1988)], p. 788. "Nous avons connu un temps où quand une bonne femme disait un mot, c'était sa race même, son être, son peuple qui parlait. Qui sortait. Et quand un ouvrier allumait une cigarette, ce qu'il allait vous dire, ce n'était pas ce que le journaliste a dit dans le journal de ce matin".
- 31 Quoniam, T. (1965), p. 9.
- 32 Péguy, C. [1910-1914 (1988)], pp. 790-791. "Un homme responsable pour sa race et pour son peuple. Un être perpétuellement tendu. Pas un sentiment, pas une pensée, pas l'ombre d'une passion qui ne fut commandée par un commandement vieux de cinquante siècles, par le commandement tombé il y a cinquante siècles; toute une race, tout un monde sur les épaules, consumé du feu de son peuple".
- 33 Péguy, C. [1910-1914 (1988)], p. 790. "Nous avons connu cette piété de l'ouvrage bien faite, poussée, maintenue jusque dans ses plus extrêmes exigences. J'ai vu toute mon enfance rempailler des chaises exactement du même esprit et du même coeur, et de la même main, que ce même peuple avait taillé ses cathédrales".
- 34 D'Oria, D. (1978), p. 462.
- 35 Péguy, C. [1910-1914 (1988)], pp. 64-65.
- 36 Péguy, C. [1913 (1988)], p. 790.
- 37 Péguy, C. [1913 (1988)], p. 791.
- 38 En realidad era la tradición quien había conservado la razón por la cual una silla tenía que fabricarse bien. Una tradición larga y profunda transmitida por la historia del pueblo. Una tradición de honor y de fidelidad, el principio mismo que hizo construir catedrales.
- 39 Péguy, C. [1910-1914 (1988)], p. 106.
- 40 Pasini, D. (1980), p. 104.
- 41 Leroy, G. (1981), pp. 165-166.
- 42 Loeffel, L. (2000), p. 9. En la introducción de este libro la autora dice: "La cuestión del fundamento de una moral no confesional nace en el momento en que los filósofos de la Ilustración emancipan la moral de su tutela metafísica y religiosa y se desarrolla en dos tiempos que separa la Revolución".
- 43 Domenech, J. (1989), p. 11.
- 44 Péguy, C. [1910-1914 (1988)], p. 94. "Nous nous refuserons aussi bien à accepter les dogmes formulés par l'Etat



enseignant, que les dogmes formulés par l'Église, nous n'avons pas plus confiance en l'université qu'en la congrégation".

45 Quoniam, T. (1965), p. 36.

46 Algunos como Quoniam y Carlino piensan que leyó más a Saint-Simon que a Karl Marx. Leroy afirma que no sabemos si llegó a leer el *Capital*, ya que no lo menciona nunca en sus escritos.

47 Leroy, G. (1981), p. 81.

48 Carlino, A. (1996), p. 17.

49 Carlino, A. (1996), p. 23.

50 Leroy, G. (1981), p. 173.

51 Leroy, G. (1981), pp. 173-174. Leroy aclara que no podemos, sin embargo, considerar que su visión del mundo sea una visión fragmentada.

52 Guardini, R. [1965 (1996)].

53 En la *Petite République* del 21 de diciembre de 1893, había escrito que el proletariado tenía que involucrarse más en la batalla política. "C'est attendre un miracle qu'espérer que, dans le régime capitaliste, la plupart des hommes sauront se faire d'avance un cerveau libre, une conscience socialiste... Il faut que le proletariat se mêle de la bataille politique pour conquérir le pouvoir et transformer les conditions économiques qui réagissent sur les cerveaux".

54 Leroy, G. (1981), pp. 86-88. Recoge parte de las cartas escritas a Theo

Woerhrel y Lotte en febrero de 1897 y la carta a Bidault de octubre de 1895.

55 Leroy, G. (1981), p. 87.

56 Leroy, G. (1981), p. 169.

57 Finkielkraut, A. (1992), pp. 73-79.

58 Quoniam, T. (1965), p. 116.

59 Charles Maurras quería elaborar una teoría para justificar racionalmente la monarquía como única alternativa válida para la situación política de Francia en el momento.

60 Péguy, C. [1910 (1988)], p. 23.

61 Péguy, C. [1910-1914 (1988)], p. 20.

62 Péguy, C. [1910-1914 (1988)], p. 22.

63 Péguy, C. [1910-1914 (1988)], p. 996.

64 Péguy, C. [1910-1914 (1988)], p. 800.

65 Se sigue el esquema de Leroy, G. (1981), pp. 193-198.

66 Estos escritos están recogidos en el tomo II de las obras completas en prosa de Péguy.

67 Leroy, G. (1981), p. 193. "Le moderne conçu comme type général recourt à toutes les métamorphoses pour parvenir. Il érige l'ingratitude en règle de vie. Il joue sur tous les tableaux, poursuivant la puissance matérielle en affichant de hautes prétentions morales. Telle est essentiellement la duplicité propre du monde moderne". Ese es el hombre, intuye Péguy, cuyo comportamiento ha provocado un desarrollo casi desorbitado de la



sociedad liberal sin escrúpulos en la que vivimos hoy.

68 Leroy, G. (1981), p. 197.

69 Evola J. y Gentile, G. (1932), p. 848.

70 Forcina, M. (1978), p. 157.

71 Péguy, C. [1910-1914 (1988)], pp.795-797.

72 Péguy, C. [1910-1914 (1988)], p. 800. "Cette bonne humeur générale, constante, ce climat de bonne humeur. Et de ce bonheur, ce climat de bonheur. Evidemment il ne s'agissait pas d'égalité. On n'y pensait même pas à l'égalité, j'entends à une égalité sociale. Une inégalité commune, communément acceptée, un ordre, une hiérarchie qui paraissait naturelle, et ne faisait qu'étager les différents niveaux d'un commun bonheur".

73 Leroy, G. (1978), pp. 132-134.

74 Péguy, C. [1910-1914 (1988)], p. 1286. "Que quand c'est si bien fait que ça, il manque justement de ne manquer de rien, ce on ne sait quoi, (...) ce désiste-

ment, cet abandonnement d'une haute fortune, cette remise, cette abdication qui est au fond de tout véritablement grand homme. Ce kantisme, ce n'est pas une manière de réussir". Este texto está en la *Note conjointe sur Mr. Descartes*, en la que fundamentalmente se dedica a señalar los defectos del racionalismo.

75 Finkielkraut, A. (1998), p. 93.

76 Ratzinger, J. (1995), p. 5. Esas expresiones son de José Luis del Barco en su prefacio al libro *Verdad, valores y poder*.

77 Ratzinger, J. (1995), p. 11.

78 Ratzinger, J. (1994), pp. 137-144. En esas páginas el autor explica muy acertadamente esta prioridad con argumentos no sólo filosóficos, sino también teológicos, naturalmente.

79 Ratzinger, J. (1995), p. 138. Existe una gran diferencia entre la expresión "consenso en las grandes cuestiones fundamentales de la ética humana" y el "acuerdo sobre lo esencial" que defiende la ética minimalista.





## BIBLIOGRAFÍA

Aberghi, Sante (1978), "L'ambiguità vitale di Péguy", *Péguy vivant*, nº 1, pp. 250-259.

Bastaire, Jean (1973), *Péguy tel qu'on l'ignore. Antologie de textes choisis*, Gallimard, París.

Bastaire, Jean (1975), *Péguy l'insurgé. Antologie de textes choisis*, Payot, París.

Bastaire, Jean (1979), *Charles Péguy, el insurrecto*, Ediciones Encuentro, Madrid.

Buckley, F. Huston (1996), "Politics and Mystique, a Comment on Temporal and Eternal", *Feuillets de l'amitié Charles Péguy*, nº 98.

Carlino, Antonio (1996), *Charles Péguy e la città ideale*, Editrice Salentina, Lecce.

Christophe, Lucien (1964), *Les grandes heures de Charles Péguy. Du fleuve à la mer (1905-1914)*, Renaissance du livre, Bruselas.

Devaux, André (1979), "Actualité de la pensée philosophique de Charles Péguy", *Feuillets de l'amitié Charles Péguy*, nº 7.

Domenech, Jean (1989), *L'éthique des lumières. Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIII siècle*, Vrin, París.

D'Oria, Domenico (1978), "L'antonymie Peuple-Bourgeois dans *l'Argent et*

*l'Argent Suite*", *Péguy vivant*, nº 1, pp. 460-470.

Evola, Julius y Gentile, Giovanni (1932), *Enciclopedia italiana*, Vol. XIV, Milán.

Finkielkraut, Alain (1992), "Sacar a Péguy del gueto", *30Días*, nº 58/59, pp. 73-79.

Finkielkraut, Alain (1998), "El dato que tenemos ante los ojos y la ideología de lo más verdadero", *30Días*, nº 4, pp. 91-96.

Forcina, Marisa (1978), "Motivi populistici e pauperici in Charles Péguy", *Péguy vivant*, nº 1, pp. 130-138.

Giovanangeli, Bernard (2004), *Écrivains combattants de la grande guerre*, Ministère de la défense, París.

Guardini, Romano [1965 (1996)], *El fin de la modernidad*, PPC, Madrid.

Leroy, Gerald (1978), "L'itinéraire politique de Péguy", *Péguy vivant*, nº 1, pp. 149-158.

Leroy, Gerald (1981), *Péguy entre l'ordre et la révolution*, Presses de la fondation nationale des Sciences Politiques, París.

Loeffel, Laurence (2000), *La question du fondement de la morale laïque sous la troisième République (1870-1914)*, Presses universitaires de France, París.



Mounier, Emmanuel (1961), *Oeuvres*, T.I, *La pensée politique de Péguy*, Gallimard, París.

Pasini, Dino (1980), *Il socialismo giovanile di Péguy*, Ites, Lecce.

Péguy, Charles [1897-1905 (1988)], *Oeuvres en prose complètes*, Vol. I, Gallimard, Tours.

Péguy, Charles [1905-1909 (1988)], *Oeuvres en prose complètes*, Vol. II, Gallimard, Tours.

Péguy, Charles [1910 –1914 (1988)], *Oeuvres en prose complètes*, Vol. III, Gallimard, Tours.

Quoniam, Théodore (1965), *Péguy fra noi*, Volpe, Roma.

Ratzinger, Joseph (1994), *A turning point for Europe?*, Ignatius Press, San Francisco.

Ratzinger, Joseph (1995), *Verdad, valores, poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*, Rialp, Madrid.

Royal, Robert (1996), "The Mystery of the Passion of Charles Péguy", *Crisis Magazine*, n° XII, pp. 20-26.

Vila Selma, José (1973), *Charles Péguy. El dinero. Estudio crítico*, Narcea, Madrid.



# CUADERNOS EMPRESA Y HUMANISMO

## En español

- Nº1 *Aspecto financiero y aspecto humano de la Empresa*  
Vittorio Mathieu
- Nº2 *La interpretación socialista del trabajo y el futuro de la Empresa*  
Leonardo Polo
- Nº3 *La responsabilidad social del empresario*  
Enrique de Sendagorta
- Nº4 *El sentido de los conflictos éticos originados por el entorno en el que opera la Empresa*  
Juan Antonio Pérez López
- Nº5 *Empresa y Cultura*  
Fernando Fernández
- Nº6 *Humanismo y Empresa*  
Cruz Martínez Esteruelas
- Nº7 *Moralidad y eficiencia: líneas fundamentales de la ética económica*  
Peter Koslowski
- Nº8 *La estrategia social de la empresa*  
Manuel Herrán Romero-Girón
- Nº9 *El trabajo directivo y el trabajo operativo en la empresa*  
Carlos Llano
- Nº10 *El altruísmo en la empresa*  
George Gilder
- Nº11 *Ricos y pobres. Igualdad y desigualdad*  
Leonardo Polo
- Nº12 *El utilitarismo en la ética empresarial*  
Joan Fontrodona
- Nº13 *La empresa en la historia*  
Agustín González Enciso
- Nº14 *La empresa entre la Economía y el Derecho*  
José Antonio Doral
- Nº15 *La empresa ante la nueva complejidad*  
Alejandro Llano
- Nº16 *Empresa y libertad*  
Jesús Arellano
- Nº17 *¿Qué es el humanismo empresarial?*  
Rafael Alvira
- Nº18 *El rendimiento social de la Empresa*  
Jose M. Basagoiti
- Nº19 *Elementos configuradores de la actual valoración del trabajo*  
Tomás Melendo
- Nº20 *Dirección y sistemas de mando*  
Manuel López Merino
- Nº21 *La índole personal del trabajo humano*  
Tomás Melendo
- Nº22 *La revolución social del management*  
Tomás Calleja
- Nº23 *Indicadores de la madurez de la personalidad*  
Enrique Rojas
- Nº24 *Empresa y sistemas de cooperación social*  
Ignacio Miralbell
- Nº25 *Humanismo para la dirección*  
Miguel Bastons
- Nº26 *Actualidad del humanismo empresarial*  
Alejandro Llano
- Nº27 *Notas sobre la cultura empresarial*  
Rafael Gómez Pérez



LA RELACIÓN ENTRE POLÍTICA Y ÉTICA  
EN CHARLES PÉGUY

Antoinette Kankindi

- Nº28 *La importancia de la dinámica política para el directivo*  
Manuel Alcaide Castro
- Nº29 *El poder...¿Para qué?*  
Juan Antonio Pérez López
- Nº30 *La empresa y el ambiente socio-político en el umbral del nuevo siglo*  
Daniel Bell
- Nº31 *La gestión del cambio en la empresa*  
Juan A. Díaz Alvarez
- Nº32 *Hacia un mundo más humano*  
Leonardo Polo
- Nº33 *Estudio histórico sistemático del humanismo*  
Higinio Marín
- Nº34 *Humanismo estamental*  
Higinio Marín
- Nº35 *Consideraciones sobre el activo humano de la empresa*  
Tomás Calleja
- Nº36 *Ser el mejor. Hacer que otros también lo sean*  
(Sólo para empresarios)  
José María Ortiz
- Nº 37 *La Etica de la Sociedad de Consumo*  
Antonio Argandoña
- Nº 38 *Hacia una Economía Política Humanista*  
Ludwig Erhard
- Nº 39 *Las referencias sociales de la empresa*  
Tomás Calleja
- Nº 40 *Máximo Beneficio y Máxima Racionalidad*  
José María Ortiz
- Nº 41 *La inserción de la Persona en la Empresa*  
Armando Segura
- Nº 42 *Humanismo pericial*  
Higinio Marín
- Nº 43 *Dimensión humanista de la energía*  
Tomás Calleja
- Nº 44 *La empresa entre lo privado y lo público*  
Miguel Alfonso Martínez-Echevarría
- Nº 45 *Competitividad y cooperación como valores institucionales de la empresa*  
Santiago García Echevarría
- Nº 46 *Filosofía de la economía I - Metodología de la ciencia económica*  
Alejo J. Sison
- Nº 47 *La lógica del directivo: el control necesario y la confianza imposible*  
Pablo García Ruiz
- Nº 48 *La 'revolución' institucional de la empresa. El reto al directivo y a los recursos humanos*  
Santiago García Echevarría
- Nº 49 *Filosofía de la economía II- El ámbito austrogermánico*  
Alejo J. Sison
- Nº 50 *Valores éticos de la empresa*  
Juan Cruz
- Nº 51 *La empresa virtuosa*  
José María Ortiz
- Nº 52 *Las decisiones en la empresa: cálculo y creatividad*  
Miguel Bastons
- Nº 53 *Filosofía de la Economía III. Los fundamentos antropológicos de la actividad económica*  
Alejo J. Sison
- Nº 54 *La familia: un imperativo para la empresa*  
Ramón Ibarra



- Nº 55 *Variaciones sobre una crisis*  
Tomás Calleja
- Nº 56 *Pobreza, productividad y precios*  
Paolo Savona
- Nº 57 *Lo común y lo específico de la crisis moral actual*  
Rafael Alvira
- Nº 58 *La ética empresarial: una aproximación al fenómeno*  
Manuel Guillén
- Nº 59 *La dimensión política de la economía*  
Miguel Alfonso Martínez-Echevarría
- Nº 60 *Sobre la cooperación competitiva*  
Ana Fernández y Carmelo Lacaci
- Nº 61 *Organizaciones inteligentes en la sociedad del conocimiento*  
Alejandro Llano
- Nº 62 *La economía social de mercado de Ludwig Edhard y el futuro del estado de bienestar*  
Ana Fernández y Carmelo Lacaci
- Nº 63 *La persona humana en la empresa de fin de siglo*  
Carlos Llano
- Nº 64 *Estado, sociedad civil y empresa*  
Tomás Calleja
- Nº 65 *Sobre la confianza*  
Richard Brisebois
- Nº 66 *El protagonismo social de la empresa*  
Tomás Calleja
- Nº 67 *Dimensiones estéticas de la empresa*  
Rafael Alvira
- Nº 68 *La empresa como realidad estética*  
Ana Fernández
- Nº 69 *De la estética a la ética de la comunicación interna*  
Iñaki Vélaz
- Nº 70 *La respuesta empresarial a una nueva dinámica del empleo: ¿Eficiencia económica versus eficiencia social en clave ética?*  
Santiago García Echevarría
- Nº 71 *La Profesión: Enclave ético de la moderna sociedad diferenciada*  
Fernando Múgica
- Nº 72 *El Empresario servidor - líder*  
Enrique de Sendagorta
- Nº 73 *Peter Drucker (I): Hacia una biografía intelectual*  
Guido Stein
- Nº 74 *Peter Drucker (II): Sobre Empresa y Sociedad*  
Guido Stein
- Nº 75 *La literatura anglo-americana de la propiedad*  
Alejo José Sison
- Nº 76 *La empresa como sujeto de las relaciones internacionales*  
Javier Herrero
- Nº 77 *Clima y cultura empresarial*  
Iñaki Vélaz
- Nº 78 *Valores burgueses y valores aristocráticos en el capitalismo moderno: una reflexión histórica*  
Agustín González Enciso
- Nº 79 *Hacia una nueva teoría de la empresa*  
Miguel Alfonso Martínez-Echevarría
- Nº 80 *Los pliegues ocultos de las relaciones en la empresa*  
Tomás Calleja



- Nº 81 *La empresa entre el psicologismo y el conductismo*  
Miguel Alfonso Martínez-Echeverría
- Nº 82 *La tercera vía en Wilhelm Röpke*  
Jerónimo Molina Castro
- Nº 83 *Teorías de la empresa y crisis de la modernidad*  
Miguel Alfonso Martínez-Echeverría
- Nº 84 *Adam Smith: Interés particular y bien común*  
Raquel Lázaro Cantero
- Nº 85 *Violencia y modelos sociales. Una visión humanista*  
Tomás Calleja Canelas
- Nº 86 *El estado y la teoría económica. Ideas prospectivas del papel del estado en la economía*  
Ángel Rodríguez García-Brazales y Óscar Vara Crespo
- Nº 87 *Visiones racionalistas y románticas de la empresa*  
Miguel Alfonso Martínez-Echeverría
- Nº 88 *Los orígenes de la Teoría de la Empresa*  
Miguel Alfonso Martínez-Echeverría
- Nº 89 *Un modelo para comprender la empresarialidad*  
Eduardo García Erquiaga
- Nº 90 *Dirección de empresas en la economía del conocimiento*  
Marta Mas, Alfons Corrales e Iñaki Vélaz
- Nº 91 *El autocontrol de la gestión en organizaciones públicas*  
Omar Urrea Romero
- Nº 92 *Los contratos son lo que son*  
José Antonio Doral
- Nº 93 *Introducción al octógono*  
Manuel Alcázar García
- Nº 94 *Consensualismo y gobierno político*  
María Alejandra Vanney

**En inglés**

- Nº9 *Managerial work and operative work within enterprise*  
Carlos Llano
- Nº10 *The altruism of enterprise*  
George Gilder
- Nº15 *Business and the new complexity*  
Alejandro Llano
- Nº17 *Enterprise and Humanism*  
Rafael Alvira
- Nº22 *The social revolution of management*  
Tomás Calleja
- Nº30 *The socio-political environment that enterprise may face*  
Daniel Bell

