Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee
Consiglio Nazionale delle Ricerche
http://www.iliesi.cnr.it

ARCHIVIO TULLIO GREGORY
http://www.iliesi.cnr.it/ATG/

Paul Vignaux storico del pensiero medievale
di Tullio Gregory

«Studi medievali», XLVII (2006), pp. 361-381.

Parole chiave: storia della filosofia medievale, metafisica

IN MEMORIAM

Paul Vignaux
storico del pensiero medievale*

Limitando questo ricordo di Paul Vignaux alla sua attività di storico del pensiero medievale, non potremo non ricordare, *in limine*, una caratteristica fondamentale della sua vita di studioso: la costante attenzione ai problemi del proprio tempo e il suo impegno civile, in momenti di grande rilievo e di profonda crisi nella storia della democrazia francese ed europea. È lo stesso Vignaux a ricordare più volte questo aspetto della propria personalità: così nel 1977, parlando a Madrid su *Humanisme et historicité*, accennerà alla sua esperienza di studioso cattolico e uomo politico, « dans ce printemps de liberté » (il regime franchista era morto con Franco nel 1975 e nel giugno del '77 si svolgevano le prime elezioni politiche generali):

« vivant à une époque de conflits vitaux, dans l'ordre social et politique, un historien philosophe des théologies (principalement médiévales!) a dû par ailleurs militer, donc penser en citoyen actif de ce temps. A première vue sans autre rapport que circonstanciel, ses deux tâches personnelles se sont liées dans la mesure où l'accomplissement de la première, historique et spéculative, a paru éclairer la conscience réflexive de la seconde, actuelle et pratique. Au moment où cette expérience intellectuelle approche de son terme, il n'est peut-être pas inutile d'en ressaisir et exposer l'unité si elle apporte quelque lumière sur des tâches collectives d'humanisme réel dans le monde d'aujourd'hui » [1].

* Traduzione italiana, leggermente modificata, della relazione francese, *Paul Vignaux historien et philosophe*, letta in Sorbona il 2 aprile 2004, al Colloquio « Paul Vignaux citoyen et philosophe » (1904-1987).

[1] P. Vignaux, *Humanisme et historicité: à propos des problèmes philosophiques posées*

Archivio Tullio Gregory ILIESI CNR

Già l'anno precedente, a Padova, parlando al Congresso scotistico internazionale, ricordava ai presenti: « Le chercheur qui est devant vous n'a jamais été durablement éloigné du scotisme par aucune des crises, nationales ou internationales, qu'il a traversées en citoyen actif de son pays, en ce siècle » [2].

Questo stretto legame fra l'impegno politico e civile di Vignaux e la sua attività di medievista, dà ragione di significative analogie: in politica, un rigoroso laicismo, la costante polemica contro il corporativismo cattolico e l'ala tradizionalista del cattolicesimo sociale nella lotta sindacale francese, l'impegno contro il nazional-cattolicesimo spagnolo, a fianco dei cattolici antifranchisti, poi la resistenza contro il regime di Vichy; nella sua attività di ricercatore, la polemica contro l'autoritarismo conservatore della Curia di Roma, contro la neoscolastica e ogni forma di costrizione della ricerca storica entro schemi predefiniti, l'attenzione alla dinamica dei pensieri e delle polemiche, la diffidenza verso i 'sistemi' chiusi. Lungo questi itinerari si svolge tutta la vita di Paul Vignaux: studioso del pensiero medievale e cattolico impegnato nei compiti laici del « citoyen actif » in una democrazia moderna che trova i suoi fondamenti – come egli stesso ha più volte sottolineato – nella ragione e nella « liberté [...] créatrice des droits » [3].

par les Déclarations des droits de l'homme, in *Humanismo y tecnología en el mundo actual*, Madrid, 1977, pp. 21-33. La posizione di P. Vignaux in difesa della repubblica spagnola, scegliendo « la liberté [...] et l'espoir pour le peuple d'Espagne », contro « les prêcheurs de croisade » favorevoli a Franco, forti della « benediction de l'Eglise », è testimoniata esemplarmente nel vol. postumo su *M. de Miro Irujo, Ministre de la République dans la guerre d'Espagne (1936-1939)*, Paris, 1986, e soprattutto nell'ampio *Avant-propos* (in questo volume, anche l'articolo scritto con la moglie Georgette Vignaux in « Temoignage chrétien » il 30 ottobre 1975).

[2] *Lire Duns Scot aujourd'hui*, del 1976, in *Regnum hominis et Regnum Dei. Acta quarti congressus Scotistici internationalis*, Roma, 1978, pp. 33-46, e riprodotto in calce alla nuova ed. di *Philosophie au Moyen Âge*, Paris, 1987, dalla quale citiamo (cfr. p. 243).

[3] VIGNAUX, *Humanisme et historicité* cit. (n. 1), p. 33. Sull'attività di P. Vignaux sindacalista – che occupa gran parte della sua vita in una prospettiva « laica » della vita politica – cfr. le lucide pagine di R. Imbach premesse alla nuova edizione di *Philosophie au Moyen Âge* da lui stesso curata e annotata (Paris, 2004); ivi anche la bibliografia degli scritti filosofici (pp. 31-38) e alle pp. 10-19 le principali indicazioni sull'attività politica di Vignaux. Si veda anche a p. 12 il giudizio di due storici del movimento sindacale francese, H. HAMON e P. ROTMAN (*La deuxième gauche. Histoire intellectuelle et politique de la CFDT*, Paris, 1982, p. 13): « Paul Vignaux est un homme dont les intuitions directrices ont bousculé l'histoire de la France ». Si ricordi che si deve a Paul Vignaux la trasformazione della Confédération française des travailleurs chrétiens (CFTC) in Confédération française démocratique du travail (CFDT), con rivendicata autonomia da ogni confessionalismo e l'accentuazione del carattere laico della coscienza politica, nettamente distinta dalla coscienza religiosa. Una significativa

Ogni discorso su Paul Vignaux dovrà tener sempre presente l'unità che egli stesso rivendica alla sua vita di studioso e di uomo politico. Basti ricordare, quasi emblematico segnale, che proprio nel 1938, quando pubblicava *Pensée au Moyen Âge*, interveniva su *Esprit* per proporre delle *Réflexions sur les relations du travail* [4].

Nella *Pensée au Moyen Âge*, alcuni suoi orientamenti storiografici, alcune scelte, certe preferenze, erano ben definite: anzitutto il rifiuto della prospettiva neoscolastica e in particolare neotomista che vedeva nel secolo XIII – e in Tommaso d'Aquino – la sintesi e il vertice della speculazione medievale, rispetto al quale il secolo XIV rappresenterebbe un periodo di dissoluzione e di decadenza: « telle est la vision commune qui il nous faut mettre en question » [5]. In realtà proprio al secolo XIV si erano rivolti i primi interessi di Vignaux con gli studi pubblicati fra il 1931 e il 1935: le voci *Nominalisme*, *Nicolas d'Autrecourt*, *Occam* nel *Dictionnaire de Théologie Catholique* e le due monografie *Justification et prédestination au XIV^e siècle* (1934) e *Luther commentateur des Sentences* del 1935; e ancora con i primi corsi tenuti all'École Pratique des Hautes Études, come supplente di Étienne Gilson, poi, con lui, directeur d'études, corsi tutti su autori e problemi del XIV secolo.

Parallela corre la polemica contro un tipo di storiografia filosofica 'razionalista' – anche quella dei suoi maestri più amati in Sorbona – che tendeva a vedere nel Medioevo « une époque de transition », un periodo di 'interruzione' della storia della filosofia per il presunto carattere non filosofico della speculazione medievale, essenzialmente fondata su presupposti fideistici e dogmatici, quindi priva di quella « philosophie de la raison » che co-

raccolta degli scritti di Vignaux più impegnati in questo senso è *De la CFTC à la CFDT. Syndacalisme et socialisme. « Reconstruction » (1946-1972)*, Paris, 1980.

[4] P. VIGNAUX, *Réflections sur les relations du travail*, in *Esprit*, VI, 1^e juillet 1938, pp. 474-487.

[5] P. VIGNAUX, *Pensée au Moyen Âge*, Paris, 1938, p. 141. Ancora nel 1986, nell'*Introduction* dell'ed. 1987 di *Philosophie au Moyen Âge*, p. 11, Vignaux ricorderà il suo giudizio di allora sugli studi legati al neotomismo, rimasto immutato in *Philosophie au Moyen Âge*, Paris, 1958, p. 119: « La renaissance du thomisme, à l'époque contemporaine, n'a point, autant qu'on l'attendrait, servi l'intelligence réelle de saint Thomas. Nous avons certes une image précise de l'ensemble de ses thèses. Les thomistes y considèrent, dans l'intemporel, un système, une synthèse totale, d'une perfection unique ».

Archivio Tullio Gregory ILIESI CNR

stituisce – sottolineava Brunschvicg in polemica con Gilson – il carattere del pensiero occidentale [6].

Di qui l'assidua rivendicazione di un posto preciso al pensiero medievale nella storia della filosofia – anche in termini di progresso rispetto alla tradizione greca e araba (come già insegnava il suo maestro Étienne Gilson) – attraverso un ampliamento dell'idea stessa di filosofia: per questo nell'opera del '38 la preferenza è data al termine *pensée*, *modes de pensée*, per includervi tutta la riflessione teologica che, pur fondandosi sulla rivelazione, si trascrive in termini e discorsi umani. Nel corso degli anni, la difesa del valore razionale, filosofico, originale della speculazione teologica sarà sempre più accentuata fino a autorizzare, agli occhi dell'Autore, il mutamento di titolo della sua opera giovanile: nella nuova edizione riveduta del 1958, non più *pensée*, bensì *Philosophie au Moyen Âge*.

Ma su questo nodo di problemi, fondamentali per la ricerca storica di Vignaux, torneremo più avanti. Qui si vuole ancora richiamare un altro approccio al pensiero medievale proprio di Paul Vignaux: di contro a una visione del Medioevo « comme une période de si forte unité intellectuelle qu'on lui donne quelque apparence de pauvreté », scriveva nel 1938, « le présent essai voudrait, en premier lieu, transmettre au lecteur l'impression toute contraire que l'auteur éprouva: une impression de diversité » [7]. Ancora una volta l'accento polemico batte contro una storia della filosofia svolta come successione di sistemi articolati secondo problemi sempre identici a se stessi, fuori del tempo (« On n'assimile pas pour autant la succession des doctrines à une suite logique; on ne fait point des penseurs de simples moments de quelque Idée en devenir », scriveva già nel 1934, nell'*Avant-propos* di *Luther* [8]): vi è per Vignaux una *diversité rebelle* che lo storico deve rispettare, rifiutando la tentazione « de toute unifier, de systématiser », rivolgendo i propri interessi non ai sistemi ma alla « manière de pensée », alla « manière dont les problèmes sont posés et traités », sottolineando l'« attitude d'esprit,

[6] L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, 1927, pp. 116, 112; questa prospettiva, sottolineerà Et. Gilson (*Le philosophe et la théologie*, Paris, 1960, p. 97), che elimina il Medioevo dalla storia della filosofia, era – fra Ottocento e Novecento – « une évidence que l'on ne pensait pas à discuter ».

[7] P. Vignaux, *Pensée au Moyen Âge* cit. (n. 5), p. 6.

[8] P. Vignaux, *Luther commentateur des Sentences*, Paris, 1935, p. non num., datata 1934.

la diversité des âmes » [9]. Si avverte un'allusione alle suggestioni di Bergson, cui aveva fatto esplicito riferimento in *Justification et prédestination*: l'invito a cogliere le *intuizioni* che sono alla base di più articolate riflessioni filosofiche, persino le « émotions qui sont génératrices de pensée », e con esse le « techniques intellectuelles » e le condizioni storiche in cui opera un pensatore, uomo sempre del suo tempo [10].

Nelle *Remarques finales* del volume su *Justification et prédestination*, Paul Vignaux, gettando uno sguardo globale sulle sottili analisi dei pensatori del secolo XIV attorno a temi che sembrano ormai fuori dal nostro orizzonte culturale, con tutto il loro raffinato tecnicismo, avvertiva: « Ces luttes abstraites, nous comprenons qu'elles aient ému des hommes vivants. A l'*humanité* des mobiles qui les animent, ces spéculations en joignent une autre, d'ordre proprement intellectuelle: l'*humanité* qui attire l'historien des idées et le retient, chaque fois que, devant lui, un esprit se pose un problème et fait choix de certains procédés pour le résoudre. Comme la perception, les sciences, les philosophies, la mentalité primitive, la théologie révèle un ou plusieurs types de pensée. Il ne s'agit pas de la convertir en métaphysique, comme si elle demandait sa certitude à la pure raison. Mais telles qu'elles se présentent, les œuvres des théologiens, peuvent intéresser par leur forme intellectuelle, comme travail de l'esprit » [11].

Abbiamo accennato a Bergson per una suggestione non marginale nella ricerca di Vignaux; ma non potremo dimenticare, fra le citazioni di autori che hanno particolare rilievo per lui, oltre al costante riferimento al suo maestro Étienne Gilson, – dal quale nel tempo prenderà sempre più nette distanze – il rinvio a Ru-

[9] VIGNAUX, *Pensée au Moyen Âge* cit. (n. 7), pp. 9, 6.

[10] P. VIGNAUX, *Justification et prédestination au XIV^e siècle*, Paris, 1934, p. 180; ma con le precisazioni di pp. 186-187, per l'insistenza – che caratterizzerà tutta la successiva ricerca di P. Vignaux – sulle « techniques intellectuelles » e « la langue »: « Autant de théologies, autant de techniques intellectuelles qui découvrent des possibilités de comprendre et d'expliquer, – nous en montrent l'impossibilité – ramènent l'esprit à une tradition. Des sentiments animent donc ces corps abstraits. M. Bergson distingue de l'émotion 'qui est l'effet de la représentation et qui s'y surajoute', un ébranlement plus profond: 'Il y a, dit-il, des émotions qui sont génératrices de pensée.' Il semble que les Docteurs du XIV^e siècle participent à des sentiments de ce genre. Signalons seulement le péril qu'il y aurait à les séparer de l'œuvre où ils s'éprouvent et se définissent: une théologie ne se réduit pas plus qu'une philosophie à une intuition, essentiellement indépendante du langage qui l'exprime; la forme intellectuelle est plus qu'une langue, même bien faite; elle répond à un scrupule de vérité, à un idéal de rigueur. La biographie psychologique nous paraît une méthode insuffisante d'histoire doctrinale ».

[11] VIGNAUX, *Justification et prédestination au XIV^e siècle* cit. (n. 10), p. 177.

Archivio Tullio Gregory ILIESI CNR

dolph Otto per il volume *Das Heilige* (1917), che era stato tradotto in francese nel 1929. Vignaux coglie il valore ermeneutico della definizione del sentimento religioso nei termini di un'esperienza creaturale di fronte al numinoso, al totalmente altro: è già preciso nel *Luther* evocando il « sentiment de toute creature devant l'increée ». Vignaux ritroverà questa tensione radicale creatore-creatura anche nell'esame della riflessione teologica sulla libertà e la grazia, la predestinazione e la giustificazione [12]. Poco più tardi, in *Pensée au Moyen Âge* del '38, si aggiungerà un altro significativo rinvio a Karl Barth, non solo come esemplare rappresentante di una teologia rigorosa, con la sua *Dogmatica*, ma per il *Fides quaerens intellectum* del 1931 (il « discorso del metodo » secondo Henri Bouillard): « Ce grand théologien a d'ailleurs écrit un des plus beaux livres d'histoire médievale: nous devons beaucoup à son *Fides quaerens intellectum*, pour l'intelligence non seulement de saint Anselme, mais de tous ses continuateurs, qui donnent au Moyen Âge intellectuel son caractère peut-être le plus marqué » [13].

La figura di Karl Barth resterà sempre presente a Vignaux nel duplice richiamo a Anselmo e al programma teologico contemporaneo, non solo barthiano; nella sua opera trovava un arricchimento e una conferma della propria prospettiva filosofica e teologica: « l'attention que nous portons au 'termes humains' d'un langage signifiant des 'choses divines' confirme notre relation à Barth, figure éminente de l'avant-guerre, théologien de la transcendance de la Parole divine qu'expriment 'sous le toit de l'Église', lieu de la théologie, les paroles humaines qui l'attestent dans la foi » [14].

Parole umane per esprimere l'esperienza religiosa di verità oggetto di fede: viene in mente a Vignaux, e vi torna, con insistenza, fin dal 1934, un'affermazione di Laporte, storico del giansenismo: « On peut éprouver sur les théologies du XIV[e] siècle la vérité de cette parole d'un historien de Port-Royal: quelle qu'en soit l'origine, la pensée religieuse en elle-même est nécessaire-

[12] VIGNAUX, *Justification et prédestination au XIV[e] siècles* cit. (n. 10), pp. 38 n. 1, 133 n. 1, 189; *Luther* cit. (n. 8), p. 88.

[13] VIGNAUX, *Pensée au Moyen Âge* cit. (n. 7), pp. 8-9.

[14] *Introduction* alla nuova ed. di *Philosophie au Moyen Âge*, Albeuve, 1987, p. 13. Si veda ancora *Anselme, Barth et au-delà*, in *Les quatre fleuves*, 1 (1973), pp. 83-95.

ment une pensée humaine: et à ce titre, elle ne saurait être négligeable pour l'homme ». Ancora un'allusione al testo di Laporte è nella *Pensée*: « nous devons enfin rappeler que, si le sentiment religieux et l'idée de Dieu visent une réalité transcendante, ils n'en sont pas moins donnés dans l'homme » [15].

A questi autori, presenti a Paul Vignaux fin dai suoi primi scritti, altri si aggiungono, nei frequenti cenni alla propria formazione intellettuale, ora tornando alla memoria, quasi dimenticati e pur sempre presenti, ora in rapporto a incontri o discussioni lungo il suo itinerario di vita e di ricerca: al di là di un generico ma costante richiamo al modernismo, preciso è il rinvio all'*Action* (1893) di Maurice Blondel – libro che circolava dattiloscritto, non più ristampato per l'atteggiamento cauto, timoroso dell'autore di fronte alle prime negative reazioni dello schieramento antimodernista – e alla *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux* (1896). Erano suggestive per Vignaux soprattutto le pagine dedicate al primato del-

[15] VIGNAUX, *Justification et prédestination au XIV^e siècle* cit. (n. 10), p. 177; un'allusione allo stesso tema in *Pensée au Moyen Âge* (1938) cit. (n. 7), p. 9; un rinvio esplicito in *Philosophie au Moyen Âge* (1958) cit. (n. 5), p. 10, è a J. LAPORTE, *La doctrine de Port-Royal*, vol. I *Essai sur la formation et le développement de la doctrine de Saint-Cyran*, Paris, 1923, p. 13. Alla citazione di Laporte, Vignaux accosta sempre il ricordo di un'affermazione di V. Delbos: « comme on l'a dit à propos de l'influence de mystiques sur la philosophie moderne, 'il serait vain de présumer que tout ce qui est susceptible de prendre un sens rationnel doit nécessairement entrer dans le monde et dans l'esprit humain par la voie de la simple raison' » (*Philosophie au Moyen Âge*, 1958 cit. (n. 5), p. 10; cfr. *Introduction* cit. (n. 14), pp. 12-14). Costante è peraltro il riferimento a due suoi maestri in Sorbona: Émile Bréhier, « notre maître en néoplatonisme », al quale si riferisce più volte per avergli indicato in Duns Scoto « l'affirmation sans réticence de ce que l'on pourrait appeler le caractère historique de la vision chrétienne de l'univers » (*Introduction* cit. (n. 14), pp. 15, 17) e soprattutto Léon Brunschvicg, « notre maître en rationalisme », al quale riconosceva di dovere « l'exemple d'histoire critique » e « l'attention aux modes de penser » (ibid., p. 21); cfr. anche *Témoignage* premesso a *De Saint Anselme à Luther*, Paris, 1976, pp. 7-8 (« la reflexion que ce dernier conduisait devant ses élèves me laissa le souvenir unique, inoubliable, de la rencontre du philosophe, non en idée, mais parmi les vivants »; *Histoire des théologies chrétiennes*, in *Problèmes et méthodes d'histoire des religions*, Paris, 1968, pp. 224-225: « Lorsqu'on a appris de maîtres en histoire intellectuelle et en philosophie même comme Léon Brunschvicg l'intérêt moins des thèses systématiquement présentées que de l'attitude et de la démarche de l'esprit qui les pose, de la façon dont il se conduit, de la manière dont il a été et s'est formé – tout ce que Descartes laisse percevoir dans le *Discours de la Méthode*, document unique –, on conçoit spontanément l'étude des théologies médiévales comme celle de modes de penser, de pensées en mouvement, étant entendu que, selon une remarque de Jean Laporte, 'quelle qu'en soit l'origine, la pensée religieuse en elle-même est nécessairement une pensée humaine' et qu"à ce titre, elle ne saurait être négligeable pour l'homme' ». Qui ancora un importante riferimento a K. Barth, pp. 223, 225-226 e il ripetuto rinvio ai testi di Delbos (p. 223), e alla « intuition philosophique » di Bergson (p. 225).

Archivio Tullio Gregory ILIESI CNR

la libertà e dell'azione con la sua radicale insufficienza e l'« impossibilité de se renfermer dans l'ordre naturel », la sua « indigence d'une vérité supérieure à la raison », quindi di una rivelazione, dono di Dio [16]; altrettanto importanti per Vignaux i nuovi orizzonti che la *Lettre* apriva all'apologetica cristiana. Sono tematiche che torneranno più tardi a proporsi a Vignaux leggendo i lavori di Dumery sul pensiero di Blondel e soprattutto la sua *Philosophie de la religion* (1957), concorrendo a risolvere quello che era per lui il problema cruciale: come inserire il pensiero medievale, essenzialmente teologico, nella storia della filosofia [17].

Sull'importanza di Blondel, Paul Vignaux insisterà ancora nell'*Introduction* all'ultima edizione della *Philosophie au Moyen Âge* (scritta nel 1986, pubblicata 1987) [18], con una panoramica più complessa di esperienze e dibattiti: qui più forte il distacco e la polemica non solo contro la neoscolastica, il neotomismo e la loro prospettiva storiografica (« nous écartions l'image commune d'un XIII^e^ centré sur les thèses philosophiques qu'avait diffusées à la fin du XIX^e^ et au début du XX^e^ le néothomisme de l'Église romaine »), ma anche rispetto alla sempre più netta opzione neo-

[16] M. Blondel, *L'action, Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris, 1973 (ristampa dell'ed. 1893), pp. 351, 375, 405, 411. A Blondel farà frequenti riferimenti nell'*Introduction* del 1986 (pp. 11, 17, 47 sgg.) alla nuova edizione della sua *Philosophie au Moyen Âge* (1987), ove una nota (p. 11 n. 1) è significativa: « La référence à Maurice Blondel est à joindre aux 'indications rétrospectives' du *Témoigne* donné en avant-propos du recueil d'articles *De Saint Anselme à Luther*, Paris, 1976, pp. 7, 11 ». Da ricordare il riferimento a *Le surnaturel* (Paris 1946) di H. de Lubac (« son interprétation du terme *surnaturel* fut un centre de controverse dans le catholicisme de l'époque », *Introduction* cit. (n. 14), pp. 48-49); ma l'opera del teologo gesuita restò marginale, come cauto appare anche l'accenno (p. 31) alla *Humani generis* (1950) di Pio XII, contro la « nouvelle théologie » della scuola di Lyon-Fourvière; tuttavia Vignaux spesso cita altri autori vicini alla scuola, e anzitutto H. Bouillard per il suo monumentale lavoro su Barth (*La théologie dialectique de Karl Barth*, Paris, 1957) e la discussione delle tesi di Dumery su Blondel (*Blondel et le christianisme*, Paris, 1961). Su Blondel, Vignaux aveva già scritto nel 1937: *Sur quelques tendances de la philosophie de Maurice Blondel*, in *Recherches philosophiques*, 6 (1936-1937), pp. 363-372.

[17] Sull'importanza dell'opera di H. Dumery (in partic. *La philosophie de l'action. Essais sur l'intellectualisme blondélien*, Paris, 1948; *Blondel et la religion, essai critique sur la lettre de 1896*, Paris, 1954, *Philosophie de la religion*, 2 voll., Paris, 1957) che l'orientava a porre il problema della riflessione filosofico-teologica medievale nei termini di una filosofia della religione, P. Vignaux torna spesso: si veda almeno *Métaphysique de l'Exode, philosophie de la religion (À partir du 'De primo principio' selon Duns Scot)*, in *Rivista di filosofia neoscolastica*, 70 (1978), in partic. p. 142; *Introduction* cit. (n. 14), pp. 16-17, 47-49, nonché la conferenza alla Société française de philosophie di cui alla nota 45.

[18] P. Vignaux, *Introduction* alla *Philosophie au Moyen Âge*, ed. 1987 cit. (nota 14), pp. 11, 17, 47-51; cfr. *Histoire de la pensée médievale et problèmes théologiques contemporains*, in *Nouvelles de la République des Lettres*, 1988, p. 7 (questo scritto di autobiografia intellettuale, l'ultimo di Vignaux, è stato ripubblicato da R. Imbach in appendice alla nuova edizione da lui curata di *Philosophie au Moyen Âge*, Paris, 2004, pp. 277-293).

tomista del suo maestro Gilson [19], mentre era sottolineata la vicinanza ai domenicani di Le Saulchoir, soprattutto a Marie-Dominique Chenu, che aveva subito colto l'interesse e l'originalità della *Pensée au Moyen Âge*, segnalandola su « La vie spirituelle ». Grande storico e teologo, Chenu con *Une École de théologie: Le Saulchoir* (del 1937, messa all'*Indice* nel 1942 a conclusione di un lungo procedimento inquisitoriale iniziato nel 1938) non solo proponeva un'interpretazione dell'opera di Tommaso d'Aquino strettamente legata ai problemi e alle condizioni storiche del suo tempo (« conditionnement terrestre de l'esprit, par où les contingences historiques et l'accident humain s'insinuent [...] et nuancent d'un discret relativisme l'armature des systèmes le plus cohérents et les plus unifiés »), in aperta polemica con gli sviluppi della più tarda 'teologia barocca', ma aveva fortemente insistito sulla storicità della riflessione teologica, legata ai segni dei tempi. Storicità della teologia: se la teologia è « la foi in statu scientiae », « une spiritualité qui a trouvé des instruments rationnels adéquats à son expérience religieuse », questa esperienza è sempre storicamente condizionata, e le costruzioni teologiche sono relative come tutte le espressioni della fede; « le théologien n'a et ne peut avoir aucun espoir de trouver son donné hors l'histoire, hors cet *auditus fidei* répandu à travers le temps »: *donné* costituito da *événements* temporali, nella *économie du salut* [20].

Il sempre più forte richiamo alla storia come storia della salvezza e alla storicità della riflessione teologica, si collega, nell'esperienza di Vignaux, con il dibattito aperto dalla *thèse* di Ra-

[19] VIGNAUX, *Introduction* cit. (n. 14), pp. 32-33, 42; vedi più avanti nota 27.

[20] M.-D. CHENU, *Une école de théologie: le Saulchoir*, [nuova ed.] avec les études de G. ALBERIGO - ÉT. FOUILLAUX - J. LADRIÈRE et J.-P. JOSSUA, Paris, 1985, pp. 125-126, 130, 139, 148-149, 137. La recensione alla *Pensée au Moyen Âge* di P. VIGNAUX in *La vie spirituelle*, 25 juin 1938, pp. 414-416: Chenu coglie subito la caratteristica dell'opera, « une évocation des attitudes d'esprit, des 'régimes mentaux' qui, avec une variété insuffisamment observée jusqu'ici, composèrent la pensée médiévale. La pensée, c'est-à-dire non la seule philosophie, mais l'ensemble d'une activité intellectuelle dont l'indivisible totalité implique une spéculation que nous appelons aujourd'hui plus expressément théologique », e aggiunge: « Nous croyons que, pour reconstituer (en exactitude historique, et aussi en vérité doctrinale) l'univers mental du moyen âge, il faut dépasser cette position polémique du XIX[e] siècle, et concevoir effectivement l'existence d'une vie rationnelle *a l'intérieur* d'une foi et d'une vie spirituelle chrétienne ». Per una collocazione di M.-D. Chenu nella cultura cattolica e nella medievistica dell'età sua, cfr. G. SPINOSA, *Storicismo e linguaggio. La storiografia filosofica di M.-D. Chenu*, saggio introduttivo al vol. M.-D. CHENU, *Studi di lessicografia filosofica medievale*, a cura di G. SPINOSA, Firenze, 2001, pp. XIII-CXXXIII.

Archivio Tullio Gregory ILIESI CNR

ymond Aron (1938), « évènement intellectuelle mémorable » [21], su *La théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine. Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*. Si apriva allora un dibattito di grande portata nell'ambiente filosofico e teologico francese, avviando una riscoperta dello storicismo tedesco con una nuova lettura di Hegel e dell'hegelismo (A. Kojève, G. Fessard, K. Löwith). In questo orizzonte culturale Vignaux poteva affinare alcuni strumenti concettuali fondamentali: il problema della filosofia della storia rinviava al concetto cristiano di tempo storico (Cullmann, Puech) [22] e alla teologia della storia (con la parallela valutazione dell'escatologia medievale) [23], mentre la suggestione hegeliana del Dio che si rivela nella storia, del cristianesimo come religione assoluta, di una possibile filosofia della religione, contribuivano a chiarire la razionalità e il carattere filosofico della riflessione teologica. Vignaux ricorda che le sue ricerche, attorno agli anni della IIa guerra mondiale, erano segnate « per l'application de la philosophie critique de l'histoire à l'histoire de la philosophie ». « On y est pervenû [...] – scrive – par une double réference au Christianisme comme religion absolue dans la philosophie de Hegel et comme histoire du salut aux yeux de nos contemporains, enfin par l'analyse des problèmes médiévaux de l'ordre théologique et de la condition où le travail philosophique se poursuivit. Cette recherche situait les multiples théologies de l'histoire entre deux extrêmes: d'une part l'exposé du sens de l'histoire, ultime et total, tel que révélé au plus profond du Christianisme; d'autre parte le discernement par un croyant d'un 'signe des temps' de son temps » [24].

Parallelamente era ancora Hegel a proporre la tematica di una filosofia della religione: « nous devions à la philosophie hé-

[21] VIGNAUX, *Introduction* cit. (n. 14), pp. 26-27; *Histoire de la pensée médiévale* cit. (n. 18), pp. 13-14.

[22] Vignaux ricorda O. CULLMANN e H.-CH. PUECH (*Introduction* cit. (n. 14), p. 41) con riferimento a *Christ und Zeit* di Cullmann (1946, tradotto in francese nel 1947) e a H.-CH. PUECH, *La Gnose et le temps* (1952); dello stesso *Temps, histoire et mythe dans le Christianisme des premières siècles* (1951), ripubblicato con il precedente nella raccolta *En quête de la Gnose*, vol. I, *La Gnose et le temps*, Paris, 1978, pp. 1-23; 215-270. Si ricordi che i due studiosi erano colleghi di Vignaux all'École Pratique des Hautes Études.

[23] Cfr. P. VIGNAUX, *Philosophie chrétienne et théologie de l'histoire*, in *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, vol. III, Paris, 1964, pp. 263-275.

[24] VIGNAUX, *Introduction* cit. (n. 14), pp. 27.

gélienne du Christianisme, 'religion absolue', l'éclaircissement de deux interrogations liées l'une à l'autre: – comment sauver 'la réalité qualitative propre... au développement historique', menacée (dans les termes du P. Niel) par l'identification 'de l'Histoire et de l'Idée' – appliquée au Christianisme, une approche philosophique de la religion dépasse-t-elle nécessairement celle-ci en la niant et portant la philosophie au rang suprême? est-il au contraire possible que cette approche philosophique respecte la transcendance de la Parole de Dieu et de l'acte de foi spécifiquement religieux qui y répond? La première question nous appelait à penser l'histoire du salut en fonction d'une philosophie critique de l'histoire; répondant à la seconde, notre analyse de la dialectique de *Monologion* et *Proslogion* la situait dans l'histoire de la philosophie en 1973, à un plan de philosophie de la religion *en deça de celui où se situe l'expérience du croyant* » [25].

È lo stesso Vignaux a dirci l'importanza fondamentale di questa complessa esperienza intellettuale da cui emergono due orientamenti di ricerca: la concezione « du salut comme histoire » e la « notion de philosophie de la religion ». Scrive Vignaux: « En joignant cette conception du salut comme histoire à la notion de philosophie de la religion, le progrès depuis 1938 de notre réflexion avait atteint les deux idées directrices de notre compréhension ultérieure du Moyen Age intellectuel » [26].

Queste due idee maturate nel corso degli anni successivi al '38 divengono regolatrici della ricerca di Vignaux e gli permettono di chiarire il problema che si era proposto fin dalle acute pagine dell'*Avant-propos* della *Pensée*: cosa debba intendersi per filosofia medievale e quale posto occupi in essa la riflessione teologica, dato che la produzione originale dei pensatori oggetto della sua storia è costituito da opere considerate comunemente teologiche, volte cioè a chiarire i problemi connessi con la rivelazione, oggetto di esperienza religiosa e di definizioni dogmatiche.

Vignaux era più volte tornato a discutere il valore del sintagma *filosofia cristiana*, in rapporto soprattutto alle celebri Gifford Lectures (1931-32) del suo maestro Gilson: se questo concetto

[25] VIGNAUX, *Introduction* cit. (n. 14), pp. 46-47.
[26] Ibid., p. 17.

Archivio Tullio Gregory ILIESI CNR

sottolineava l'apporto del cristianesimo alla riflessione filosofica (in particolare, come è noto, Gilson insisteva sulla 'metafisica dell'*Esodo*'), non sembrava a Vignaux dare spazio sufficiente all'intrinsecarsi di temi tradizionalmente filosofici con i nuovi problemi imposti dall'esperienza cristiana; le sue riserve rispetto all'insegnamento di Gilson saranno sempre più forti di fronte alla riduzione operata da questi, in anni più recenti, della *philosophie chrétienne* nei termini del neotomismo dell'*Aeterni Patris* [27]. Contemporaneamente, sempre più netto si faceva in Vignaux il rifiuto di isolare una « teologia naturale », *pars philosophiae*, dalla teologia come dottrina sacra fondata sulla rivelazione [28]. Né la neoscolastica 'distinzione formale' poteva essere presa come parametro metastorico di giudizio, posto che la *philosophia* e la *ratio naturalis* per i teologi medievali (Vignaux lo sottolinea citando Bonaventura e Duns Scoto), sono frutto di una determinata condizione storica, espressione di una ragione figlia del peccato (*pro statu isto*) e priva del dono della rivelazione che ha aperto all'uomo nuovi orizzonti.

Già nell'articolo *Nominalisme* (1931), Vignaux aveva indicato come quello che sembra essere un problema squisitamente logi-

[27] Et. Gilson, *Christianisme et philosophie* (1936), cito dall'ed. Paris, 1949 (reprise 1986), p. 129: « J'ai écrit le premier volume de l'*Esprit de la philosophie médiévale*, de ce qui en est devenu le chapitre III jusqu'à la fin, sans penser à la notion de philosophie chrétienne; c'est alors que je l'ai rencontrée et comme elle me semblait donner une unité à la philosophie que j'étais en train de décrire, j'ai écrit sur cette notion les deux premiers chapitres. J'étais assez content de ma découverte, lorsqu'en étudiant ensuite les documents relatifs à cette notion, et rencontrant l'Encyclique *Aeterni Patris* que j'avais totalement oubliée, je me suis aperçu que ce que j'étais en train de prouver en deux volumes, vingt leçons et je ne sais combien de notes, était exactement ce que cette Encyclique aurait suffi à m'enseigner, y compris l'interprétation même de la philosophie médiévale que je proposais ». Cfr. la fine analisi di H. Gouhier, *Gilson et la philosophie chrétienne*, in *Etienne Gilson. Trois essais*, Paris, 1993, pp. 37-73. Per i giudizi di Vignaux sulla storiografia di Gilson, cfr. in partic. *Ét. Gilson*, in *Revue de métaphysique et de morale*, 73 (1979), pp. 289-296; *Situation d'un historien philosophe devant la Scholastique des XIV^e et XV^e siècle*, in *Étienne Gilson et nous: la philosophie et son histoire*, a cura di M. Couratier, Paris, 1980, pp. 49-59.

[28] Sul tema P. Vignaux torna più volte; sarà sufficiente ricordare una pagina di forte ispirazione autobiografica (P. Vignaux, *Histoire des théologies médiévales*, in *Problèmes et méthodes d'histoire des religions*, Paris, 1968, pp. 221-229): « il convient de ne pas restreindre l'étude du Moyen Âge spéculatif à ce qu'on peut discerner de théologie naturelle, *pars philosophiae* envisagée à part de la *doctrina sacra* spécifiée par son fondement scripturaire, sans rapport à la parole divine. La place de la Trinité dans les *Sentences* de Pierre Lombard, matière classique de commentaires du XII^e siècle à l'époque de Luther, attire l'attention sur la spéculation trinitaire qui inspire même l'anthropologie, analyse d'un être constitué en tant qu'esprit comme *imago Dei, imago Trinitatis*: du *Monologion* d'Anselme aux commentaires de Duns Scoto et de Pierre d'Auriole, la doctrine du Verbe éclaire l'analyse de l'acte et de l'objet du connaître humain » (pp. 223-224); in questo scritto ancora il riferimento a Karl Barth è centrale, pp. 223, 225-226.

co, la natura degli universali, riveli subito tutte le sue implicazioni non solo sul piano metafisico – la struttura della realtà – ma su quello teologico-religioso rinviando ai problemi di Dio, della sua onnipotenza (articolo del credo), della sua libera volontà, dell'incarnazione, della giustificazione e della grazia, dell'ordine morale e del libero arbitrio [29]. È tutto il campo della riflessione teologica che viene investito dalla critica nominalistica, così come in ogni altro originale pensatore medievale il complesso dei dati esperiti nella fede costituisce l'orizzonte del suo pensiero.

Non diversamente in *Justification et prédestination* Paul Vignaux tornava a sottolineare come i problemi della predestinazione e della grazia, della provvidenza e della giustificazione, della visione beatifica, dessero l'avvio a una riflessione squisitamente razionale – sugli strumenti della conoscenza, sulla natura umana, sull'essere, sul Dio unitrino – strettamente connessi a un'esperienza religiosa non riconducibile nell'ambito della *ratio naturalis*, all'epoca pradigmaticamente rappresentata dall'aristotelismo.

Dalla sua ricerca, attenta ai *modes de pensée*, alle intuizioni, alle esperienze di vita spirituale e di fede, diffidente verso le strutture astratte dei sistemi, dall'acuta sensibilità per i problemi della teologia contemporanea, nasceva dunque l'esigenza di giustificare il suo lavoro di *historien philosophe* interessato prevalentemente ai *modes de pensée théologiques* (sottolineando altresì l'importanza di una teoria teologica della conoscenza) e legittimare la presenza di una problematica teologica-religiosa in una storia della filosofia. Negli anni, più precisa si faceva in Paul Vignaux la consapevolezza che ogni riflessione sull'esperienza della fede era pur sempre un *mode de pensée dans le temps de l'Église*, una riflessiona critica, filosofica, in una condizione storica determinata, sui dati della fede [30].

Intellectus fidei: non a caso Anselmo – insieme a Duns Scoto – costituisce uno dei poli della ricerca di Paul Vignaux. La lezione di Karl Barth è ben presente già nelle pagine dedicate ad Anselmo nella *Pensée au Moyen Âge*, con il rifiuto di classificare l'itinerario anselmiamo sotto le consuete etichette di filosofia o teologia, con la sottolineata connessione fra la preghiera (l'inizio del

[29] P. VIGNAUX, *Nominalisme*, in *Dict. théol. cath.*, t. XI, 1, col. 754.
[30] P. VIGNAUX, *La philosophie médiévale dans 'le temps de l'Eglise'*, in *Mélanges d'histoire de religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris, 1974, pp. 549-555.

Archivio Tullio Gregory ILIESI CNR

Proslogion) e la costante ricerca sia di un'argomentazione per provare l'esistenza dell'*id quo maius cogitari nequit*, sia per ripercorrere le *rationes necessariae* di oggetti propri della fede, per un *intellectus* teso fra fede e visione beatifica. Ad Anselmo, Paul Vignaux ha dedicato negli anni molti saggi, volti tutti a cogliere le strutture dei suoi scritti – e soprattutto del *Monologion* e del *Proslogion* – nella prospettiva aperta da Karl Barth cui farà sempre esplicito riferimento: « Empruntons à Karl Barth une terminologie expressive: la preuve du *Monologion* porte à la fois sur la nécessité du credo et l'obligation du credo. Une structure doublement rationnelle de la foi en son contenu et son acte, voilà ce que dégage la méditation anselmienne » [31].

Tutto il discorso del *Monologion - exemplum meditationis de ratione fidei* – è visto da Vignaux secondo una struttura unitaria che non isola – come spesso certa storiografia – i primi capitoli, con le cosiddette prove, dallo sviluppo teologico relativo agli attributi della *substantia suprema* [32]. Ancora una volta Barth – accostato qui a Gilson – orienta l'interpretazione della *necessitas* delle *rationes* in un contesto fortemente *objectiviste*: « il y a vérité quand la nécessité même de l'être s'est communiquée à la pensée et au discours » [33]. Si tratta di una necessità obiettiva che il credente ripercorre – anche attraverso un'analisi delle strutture del linguaggio così come della tradizione teologica – riscoprendo la *ratio fidei* « latente dans l'expression de la foi qui presiede la dialectique »; ove questa *ratio*, anch'essa obiettiva, resta sempre sotto il controllo e la validazione della fede e rispettosa del suo *impenetrabile secretum*. Sicché si dovrà evitare, sottolinea Vignaux, la tentazione di estrarre dal *Monologion* una « théologie naturelle », un semplice trattato sulla dimostrazione dell'esistenza del Dio uno e dei suoi attributi: il *Deus* della riflessione cristiana è l'Unitrino, e il *Monologion* è un *tractatus de Trinitate* [34].

Altrove Vignaux ricorderà che sempre, nel pensiero medievale, il Dio di cui si discorre non è l'essere della metafisica greca,

[31] P. VIGNAUX, *Structure et sens du Monologion*, in *De Saint Anselme à Luther* cit. (n. 15), p. 80 (il saggio è del 1947).

[32] P. VIGNAUX, *La méthode de Saint Anselme dans le Monologion et le Proslogion*, ibid., pp. 118-119, 128-129.

[33] VIGNAUX, *Structure et sens* cit. (n. 31), p. 82, cfr. p. 89.

[34] VIGNAUX, *Structure et sens* cit. (n. 31), pp. 95, 92, 95; *La méthode* cit. (n. 32), pp. 130, 114, 118.

ma il Dio Uno e Trino [35], che si manifesta nella storia della salvezza come assoluta libertà, il cui Figlio si incarna per liberare gli uomini dal peccato di Adamo. Di qui anche il significato e l'importanza di una visione cristocentrica della storia – *teologia della storia* – che costituisce una struttura ineliminabile della riflessione filosofica e teologica nella tradizione cristiana. Lo sottolineerà Paul Vignaux tornando più tardi sul cristocentrismo di San Bonaventura e poi ancora affrontando l'altro autore che costituisce un punto di riferimento costante della sua ricerca storiografica [36], Duns Scoto.

Dire di Duns Scoto è come riassumere tutto l'impegno storiografico e teologico di Paul Vignaux: lo ricordava egli stesso, evocando i « cinquante ans d'une lecture presque continue » dei suoi scritti, dai quali era stato attratto, prima ancora di ascoltare le lezioni di Étienne Gilson all'École Pratique de Hautes Études: « Scot a été pour nous un centre de perspective sur le Moyen Âge ». Forse, è Vignaux a sottolinearlo, proprio essersi avviato allo studio della filosofia medievale attraverso Duns Scoto, lo ha reso immune da una visione neotomista del Medioevo, organica, unitaria e unidirezionale e gli ha permesso di cogliere subito le differenze, le diversità, il dinamismo che anima la storia del pensiero medievale [37]. Ed è proprio l'opera di Duns Scoto a imporre costantemente a Vignaux di riflettere su quel dialogo *inter philosophos et theologos* che il pensatore francescano affronta in apertura dell'*Ordinatio* e che costituisce in qualche modo il filo conduttore delle ricerche di Vignaux, impegnato in una gamma di problemi che investono i temi fondamentali della dogmatica medievale: « La toute première Question sur les Sentences dans l'*Ordinatio* finale comme dans la première *Lectura* partait d'une controversia *inter philosophos et theologos*, engageait le dialogue d'un théologien répondant à des objections de philosophes qui allait se poursuivre sur le dogme trinitaire après avoir concerné la fin de l'homme et les moyens d'y parvenir, le salut et ses conditions, l'existence, l'unité, la liberté de Dieu... Cette opposition

[35] P. VIGNAUX, *Humanisme et théologie*, in *De Saint Anselme à Luther* cit. (n. 15), p. 184.
[36] VIGNAUX, *Introduction* cit. (n. 14), pp. 37, 42.
[37] Ibid., p. 42; *Lire Duns Scot aujourd'hui* cit. (n. 2), pp. 243-244.

Archivio Tullio Gregory ILIESI CNR

theologi-philosophi nous plaçait immédiatement dans le régime mental des écoles et universités médiévales » [38].

Complesso e continuo il confronto con Duns Scoto, proprio per il configurarsi nella sua opera di una critica della filosofia da parte della teologia, o meglio della critica di una filosofia storicamente determinata, quella greca e araba, da parte di un teologo-filosofo e di una *raison théologique* che denunciava – come già Bonaventura – i limiti di una concezione naturalistica dell'uomo e dei suoi destini; a quella filosofia – legata all'esercizio di una ragione partecipe del peccato di Adamo, *pro statu isto* – si contrappone una nuova prospettiva soprannaturale, aperta dalla rivelazione e vissuta nell'esperienza di fede cristiana.

Dalla critica della filosofia antica sulla base di una concreta esperienza storica e dall'esaltazione della radicale novità costituita dal cristianesimo (ove gli *états* della ragione in Duns Scoto, come già in Bonaventura, rinviano a una visione della storia come storia della salvezza [39]), nasce quello che per Paul Vignaux è uno degli aspetti caratterizzanti il pensiero di Duns Scoto, al di là della lezione gilsoniana nella sua grande opera dedicata al pensatore francescano nel 1952: l'affermazione cioè di una nuova dignità della natura umana. Storicamente decaduto per il peccato di Adamo, come insegna la rivelazione, l'uomo è incapace non solo di conoscere distintamente la propria essenza, legato com'è al condizionamento sensibile, ma altresì di costruire una metafisica come scienza rigorosa: la conoscenza delle sostanze separate è limitata a una conoscenza *in universali*, non *in particulari*, si arresta cioè a una conoscenza non distinta bensì confusa. Ma se la rivelazione permette di cogliere il *defectus* della natura umana, conferisce tuttavia ad essa una superiore *perfectio* e *dignitas*: la possibilità di conoscere la propria essenza e conseguire il proprio fine soprannaturale, la beatitudine, dono gratuito da parte di Dio.

L'apertura al soprannaturale – riscoprendo una necessità intrinseca nella stessa natura umana –, la possibilità che la rivelazione e la grazia offrono di una *cognitio necessaria obiecti beatifici*, di Dio principio primo e insieme Unitrino (*frui Trinitate*), co-

[38] VIGNAUX, *Introduction* cit. (n. 14), p. 42.

[39] VIGNAUX, *Pensée au Moyen Âge* cit. (n. 7), p. 120; *Histoire de la pensée medievale* cit. (n. 18), p. 9. Vignaux ricorderà sempre una suggestione di E. Bréhier circa l'idea della storicità della visione cristiana dell'universo in Duns Scoto (*Introduction*, p. 17).

stituiscono la struttura non solo dell'*anthropologie théologique* di Duns Scoto, ma del suo *humanisme théologique*: l'uomo in quanto *imago Dei*, è *capax Dei* [40].

Era questa la libera aggiunta conferita dal cristianesimo alla natura umana che, scriveva Scoto, « potest recipere perfectionem ultra omnem illam quam potest ex naturalibus habere »: per questo mentre il filosofo, Aristotele, avvilisce la natura umana, il teologo le conferisce una nuova dignità: « ideo tu magis illam velificas ». « Dans la *dignificatio naturae*, scrive Vignaux, on sent un dynamisme, une inspiration: puisqu'il s'agit de notre essence, de sa noblesse, parlons d'humanisme » [41].

Tornano in mente a Paul Vignaux le pagine dell'*Action* di Blondel sull'esigenza del soprannaturale insita nella natura umana [42] e la lezione di Scoto si conferma come esemplare ricerca che coniuga metafisica e esperienza religiosa, il tema dell'onnipotenza divina e della liberalità, la gratuità dell'amor divino, il radicale contingentismo e la libertà umana. La complessità della riflessione di Duns Scoto non impedisce a Vignaux di sottolinearne l'attualità, insistendo da un lato sulla « filosofia della libertà » che trova il suo fondamento nella libertà divina (*prima contingentia*) e si colloca in un « ordre spécifiquement moral » ove « l'action droite puisse être valuée par la droiture même » (con il rinvio a Kant e alla fondazione dei diritti dell'uomo); dall'altro mettendo in rilievo la sua « théologie de l'histoire » come « histoire du salut », aperta ai temi della teologia della speranza e della liberazione [43]. Non senza il recupero di certe tematiche di Lutero che avevano costituito uno dei più importanti punti di riferimento della riflessione di Vignaux, fin dagli inizi della sua attività di studioso.

[40] P. VIGNAUX, *Humanisme et théologie chez Jean Duns Scot*, in *De Saint Anselme à Luther* cit. (n. 15), in partic. pp. 181-183, 184, 187, 191; il saggio è del 1936 e questa tematica diventerà sempre più presente nei lavori successivi.

[41] P. VIGNAUX, *loc. cit.*, p. 190.

[42] VIGNAUX, *Lire Duns Scot aujourd'hui* cit. (n. 2), pp. 251, 259-260.

[43] P. VIGNAUX, *Infini, liberté et histoire du salut* (del 1970), in *De Saint Anselme à Luther* cit. (n. 15), p. 231; *Humanisme et historicité* cit. (n. 10), p. 33; per il riferimento a Kant, ibid., pp. 32-33. Si veda anche *Christianisme et philosophie de la liberté*, in *Les quatre fleuves*, 3 (1974), pp. 99-116, in partic. pp. 100-101 (anche pp. 104-105 per il rinvio a Kant). Sulla teologia della speranza e della liberazione, Vignaux insiste discutendo soprattutto le tesi di E. Bloch, W. Pannenberg, J. Moltmann e altri teologi contemporanei, in *Conditions d'une théologie de l'esperance*, in *Les quatre fleuves*, 2 (1974), pp. 82-96; *Note de lecture: Église et libération* (con Georgette Vignaux), ibid., 5 (1975), pp. 54-56.

Archivio Tullio Gregory ILIESI CNR

Ma v'è un altro tema che, in rapporto ancora a Duns Scoto, costituisce un motivo costante degli ultimi studi di Vignaux: proprio l'opera di questo « teologo-filosofo », il suo continuo confronto critico con l'aristotelismo e con la scolastica del secolo XIII, conduce a superare il problema della 'filosofia cristiana', per affermare la validità di una filosofia della religione come « réflexion critique sur le fondement d'une certitude de foi » [44].

Non a caso il riferimento alla speculazione teologico-filosofica di Duns Scoto torna nell'intervento per più aspetti definitivo alla Société Française de Philosophie del 1973, *Sur la place du Moyen Âge en histoire de la philosophie* [45]. Qui, con molta decisione, riprendendo la polemica contro riduzioni semplicistiche e classificatorie di una tradizionale storiografia, dopo avere indicato con mano sicura tanto l'inserimento delle metafisiche medievali (il plurale è di Vignaux), quanto delle tecniche logico-linguistiche, nella storia della filosofia, torna a sottolineare come le sue ricerche su opere considerate teologiche rientrino di pieno diritto in una storia della filosofia sotto l'angolo visuale della filosofia della religione, impegno della ragione umana a costruire un sapere fondato sull'esperienza religiosa. Rifiutato ogni *découpage* della concreta riflessione dei teologi medievali, si tratta di concepire la storia della filosofia come storia della ragione entro cui si colloca il suo uso teologico; concetto ora fortemente tematizzato da Paul Vignaux, insistendo « sur l'unité de cette raison à l'œuvre en des domaines devenus pour nous séparés, en ne laissant pas au-delà de notre horizon l'usage *proprement théologique* de cette raison ».

[44] P. VIGNAUX, *Métaphysique de l'Exode, philosophie de la religon (À partir du 'De primo principio' selon Duns Scot)*, in *Rivista di filosofia neoscolastica*, 7 (1978), pp. 135-148, per il testo cit., p. 138; *Introduction* cit. (n. 14), p. 42; *Lire Duns Scot aujourd'hui* cit. (n. 2), p. 259.

[45] P. VIGNAUX, *Sur la place du Moyen Âge en histoire de la philosophie*, in *Bullettin de la Société française de Philosophie*, 68, 1, janvier-mars 1974, in partic. pp. 13-15. Bruno Nardi, venendo da una diversa formazione culturale – dopo Lovanio il clima neoidealistico italiano con la lezione di Croce e soprattutto di Gentile – non avrà difficoltà a considerare le teologie medievali come costitutive della storia della filosofia medievale: già nel 1913, recensendo sul Bollettino bibliografico de « La voce » (n. 26, V, 26 giugno 1913) *I Problemi della Scolastica* di G. Gentile sottolineava che « la vera filosofia medievale (ed è strano che parecchi storici faccian vista di non saperlo) è la speculazione teologica di quel tempo » (p. 1109); poi ancora nello studio *Intorno alle dottrine filosofiche di Pietro d'Abano*, in *Nuova rivista storica*, V (1920); VI (1921), ripubblicati nel volume *Saggi sull'aristotelismo padovano*, Firenze, 1958, si vedano qui le pp. 55-56); più tardi, ricordando l'insegnamento di G. GENTILE (*La filosofia del Medio Evo nel pensiero di Giovanni Gentile*, in *Giornale critico della filosofia italiana*, XXVI (1947), pp. 209-236) tornerà a scrivere: « la filosofia medievale, cercata fuori dalla speculazione teologica, si ridurrebbe a ben povera cosa » (p. 213). Sia permesso di rinviare al mio *Bruno Nardi*, in *Giornale critico della filosofia italiana*, XLVII (1968), pp. 469-501, in partic., pp. 471-476.

Riflettendo sui *modes de pensée* degli autori studiati nel suo lungo itinerario di storico, e seguendo in concreto « l'uso teologico della ragione », Paul Vignaux rivendica la possibilità di scrivere una storia della ragione che includa di diritto i ragionamenti dei teologi sui dati della rivelazione, sull'esperienza religiosa compiuta sotto il tetto della Chiesa: « il ne suffit pas de retenir la nécessité d'éclairer par l'histoire des théologies les *motivations* de recherches philosophiques; nous avons considéré qu'un usage *proprement théologique* de la raison relevait d'une *histoire de la raison*. Par usage théologique, nous entendons l'application du raisonnement à une vérité posée, non pas comme acquise par le jeu naturel des facultés humaines et de l'expérience commune du monde, mais d'origine transcendante; une vérité qui se présente selon les termes de Duns Scot dans une *doctrina specialis supernaturaliter inspirata* ». Questa prospettiva permette di recuperare non solo l'unità di opere teologiche, ma l'importanza di riflessioni che investono la spiritualità, la dogmatica, la storia stessa della salvezza.

In altro saggio, Paul Vignaux riprenderà, in questa nuova prospettiva, alcune suggestioni del suo maestro nel volume su *La philosophie de Saint Bonaventure* (1924). Opera fortemente criticata dagli stanchi ripetitori di un'astratta distinzione formale filosofia-teologia e rifiutata dallo stesso Gilson dopo la sua più decisa scelta tomista, *La philosophie de Saint Bonaventura* è considerata da Vignaux un'opera di grande rilievo (« chef d'oeuvre ») proprio per aver posto in evidenza il carattere della riflessione bonaventuriana come una *manière de philosopher des théologiens* su ciò che è proprio dell'esperienza cristiana, legata alla rivelazione [46]: tornano in questi ultimi scritti le suggestioni di Delbos e Laporte, che avevano orientato i primi lavori di Vignaux; soprattutto si definisce con forza il valore razionale della riflessione teologica che costituisce la vera filosofia del medioevo. All'in-

[46] P. VIGNAUX, *Le christocentrisme de Saint Bonaventure et le problème d'une philosophie de la religion*, in *Laurentianum*, 3 (1978), pp. 391-412; in partic. pp. 398, 407, P. VIGNAUX, *Situation d'un historien philosophe* etc., in *Étienne Gilson et nous: la philosophie et son histoire*, pp. 49-60, in partic. p. 52; *Introduction*, 1984, p. 52. Étienne Gilson definirà il suo volume su *La philosophie de Saint Bonaventure* come scritto da un « apprenti philosophe qui ne l'était pas encore assez pour être au moins un bon historien », nella prefazione a *S. Bonaventure 1274-1974*, Grottaferrata, 1973, p. XVI. P. Vignaux, dedica molte pagine del suo *Christocentrisme* a analizzare le critiche rivolte al libro di Gilson da F. Van Steenbergen, estremo rappresentante della scolastica neotomista lovaniense (pp. 39 sgg.).

Archivio Tullio Gregory ILIESI CNR

terno di una storia della filosofia come storia della ragione, Vignaux può ormai parlare di *ragione teologica* (come M.-D. Chenu), di razionalità teologica, di uso teologico della ragione che costituisce la *additio rationis* a ciò che la fede insegna: « la recherche théologique se développe par *additio rationis* au *credibile*; nous proposons d'envisager cette *ratio addita* même comme philosophie de la religion. Affirmé vrai par la foi, le *credibile* reste hypothétique au plan de la pure raison; c'est seulement la *ratio fidei* donnée dans l'*intellectus fidei* qui constitue la philosophie de la religion située ainsi dans la perspective de la *fides quaerens intellectum*. La rationalité théologique vient dans le champ de recherche de l'histoire de la philosophie » [47].

Lungo questa prospettiva maturata nel corso degli anni si collocano le puntuali ricerche di Paul Vignaux, diffidente per temperamento verso le grandi sintesi e i massicci volumi: si è sempre considerato un ricercatore *in via*. È noto peraltro quale variegato panorama emerga dal complesso dei suoi studi, prevalentemente orientati verso i secoli XIV e XV occupandosi – spesso in maniera pionieristica vicino ad Alexandre Koyré – di autori non sempre frequentati dagli storici della filosofia medievale. Non solo Duns Scoto e Occam, ma Pierre Auriol e Gregorio da Rimini, Nicolas d'Autrecourt e François de Meyronnes, Pierre d'Ailly e Gabriel Biel, fino agli inizi della riflessione teologica di Lutero, commentatore delle *Sentenze* e critico della *Scholastica theologia*. Lutero che – con Duns Scoto – ha costituito sempre uno dei punti di riferimento della riflessione di Paul Vignaux, fin dai primi tempi della sua attività di ricercatore [48].

Né andrà dimenticato, soprattutto nei lavori più recenti, il frequente riferimento a Kant e alla filosofia critica: da questo punto di vista non potremo fare a meno di ricordare il saggio *Pour une ecclésiologie critique*, nel quale delinea i 'prolegomeni' di un'ecclesiologia « devenue critique par la conscience des ses conditions », un'ecclesiologia « selon la raison et par une foi » [49].

[47] VIGNAUX, *Le christocentrisme* cit. (n. 46), pp. 411; cfr. p. 409.

[48] Andrà particolarmente ricordata la sua attenzione per Eckhart, già nella *Pensée au Moyen Âge* del 1938; a Vignaux si deve, ricorda A. de Libera, la ripresa degli studi eckhartiani in Francia (*Les études de philosophie médiévale de Gilson à nos jours*, in *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento*, a cura di R. IMBACH e A. MAIERÙ, Roma, 1991, pp. 21-50, per *Eckart*, p. 44).

[49] P. VIGNAUX, *Pour une ecclésiologie critique*, in *Les quatre fleuves*, 5 (1975), pp. 29-44.

Negli ultimi anni, con sempre maggiore insistenza, si verrà occupando di Jean de Ripa, in rapporto al lavoro di scavo editoriale condotto da André Combes, attratto e quasi sedotto dalle impervie pagine del maestro dei francescani « formalizantes ultra Scotum »: i grandi problemi dell'infinito, della *notitia theologica beatorum*, della *immutatio vitalis*, dell'*intensio et remissio formarum*, sono al centro dell'attenzione di Vignaux.

Ma tutto questo richiederebbe più analitico discorso; vorrei solo sottolineare, concludendo, come il complesso percorso di Paul Vignaux, la scelta e l'assidua insistenza sugli autori e sui temi a lui più cari, rispondano da un lato all'impegno di collocare la riflessione teologica in una più generale storia della ragione, recuperando, rovesciandola, in un nuovo e più articolato panorama, una suggestione del suo maestro Léon Brunschvicg, il quale, avendo identificato le *Progrès de la conscience dans la philosophie Occidentale*, con la storia di una *philosophie de la raison*, ne aveva escluso il pensiero medievale; dall'altro l'interesse sempre contemporaneo di una ricerca che – nel ricostruire antichi dibattiti – ritrovava alcuni temi centrali della teologia del nostro secolo [50].

L'ultimo scritto autobiografico di Paul Vignaux, che introduceva un suo incontro con Wolfhart Pannemberg, a Napoli, nell'aprile 1986, ha un titolo che indica con precisione una sua fondamentale direttrice di ricerca: *Histoire de la pensée médiévale et problèmes théologiques contemporains* [51].

Questa attenzione al proprio tempo, « ai segni dei tempi », costituisce il tratto caratterizzante la vita di Paul Vignaux *chercheur* e « citoyen actifs de son pays, en ce siècle ».

TULLIO GREGORY

[50] Il rapporto fra pensiero medievale e teologia moderna è sempre sottolineato da Vignaux nei suoi scritti qui più volte citati; sarà tuttavia opportuno ricordare anche la sua valutazione del nominalismo del XIV secolo (cui dedica nel 1931 la grande voce del *Dictionnaire de théologie catholique*, poi ancora a Montréal la conferenza all'Institut d'Études médiévales Albert le Grand, 1948, ripubblicato da Vrin a Parigi nel 1981) in rapporto a certi problemi della filosofia moderna: ne scriveva ancora in *La problématique du nominalisme médiéval peut-elle éclairer des problèmes actuels?*, in *Revue philosophique de Louvain*, 75 (1977), pp. 293-331.

[51] Pubblicato in *Nouvelles de la République des Lettres*, 1988, I, pp. 7-20, ora anche in appendice all'ed. di *Philosophie au Moyen Âge*, a cura di R. IMBAC, Paris, 2004, pp. 277-293. Di Paul Vignaux ebbi a scrivere poco dopo la sua morte (*Ricordo di Paul Vignaux*) sostituendolo alla presidenza della Table ronde promossa dall'École française de Rome nel novembre 1987; il mio testo (*Ricordo di Paul Vignaux*) negli atti: *Théologie et droit dans la science politique de l'État Moderne*, Roma, 1991, pp. 1-16 (anche in *Giornale critico della filosofia italiana*, LXVIII (1989), pp. 129-143).

Archivio Tullio Gregory ILIESI CNR