



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/>

Ricordo di Paul Vignaux
di Tullio Gregory

«Giornale critico della filosofia italiana», s. VI, LXVIII (LXXX), 1989, pp. 129-143.

Parole chiave: storia della filosofia medievale, metafisica

Estratto da

GIORNALE CRITICO DELLA FILOSOFIA ITALIANA

Anno LXVIII (LXXX) - Fasc. II - Maggio-Agosto 1989

RICORDO DI PAUL VIGNAUX *

Nella tarda primavera del '39, Paul Vignaux, trentacinquenne, incontrava su via Gay-Lussac il suo antico professore Léon Brunschvicg al quale aveva inviato *La pensée au Moyen Age* pubblicato da Colin l'anno prima: «Léon Brunschvicg nous fit signe de traverser la rue Gay-Lussac — ricorda Vignaux — pour nous remercier avec humour de l'envoi de notre petit livre en précisant que notre Moyen Age 'ne rassemblait pas à celui de M. Gilson'»¹.

Fra Brunschvicg e Gilson correva un'antica polemica, ma quella battuta non era malevola: lo stesso Vignaux fin dall'*avant-propos* del suo volume (che dalla «édition refondue» del 1958 si intitolerà *Philosophie au Moyen Age*) prendeva nettamente le distanze da tutta una tradizione storiografica e dal suo stesso maestro Etienne Gilson: rispetto alla presentazione del Medioevo come «une période de si forte unité intellectuelle qu'on lui donne quelque apparence de pauvreté», Vignaux si proponeva di «transmettre au lecteur l'impression toute contraire... une impression de diversité»; all'immagine di un Medioevo «parfaitement organique, purement harmonieux, et quelque peu figé» contrapponeva un quadro della *vie intellectuelle* ricco di *mouvement, heurts, division*. Infatti, sottolineava, «l'historien qui a reçu une formation philosophique doit craindre de trop unifier, de systématiser; il faut qu'il laisse voir la diversité rebelle. Il faut aussi que dans la suite de son exposé, il ne donne pas l'illusion de disposer d'une certitude homogène»².

Non era solo l'attenzione posta ai *modes de penser* piuttosto che ai

* Testo letto in apertura della Tavola rotonda su «Théologie et droit dans la science politique de l'Etat moderne», organizzata dall'Ecole française de Rome nei giorni 12-14 novembre 1987; Paul Vignaux — che doveva presiedere la Tavola rotonda — era deceduto il 24 agosto in Spagna.

¹ P. VIGNAUX, *Philosophie au Moyen Age, précédé d'une introduction nouvelle et suivi de Lire Duns Scot aujourd'hui*, Albeuve, 1987, p. 21.

² P. VIGNAUX, *La pensée au Moyen Age*, Paris, 1938, pp. 6, 9.



sistemi con il senso vivo della molteplicità e diversità degli esiti della speculazione medievale a orientare l'opera di Vignaux, da pochi anni (1934) succeduto a Etienne Gilson nella direzione di studi *Histoire des doctrines et des dogmes* all'Ecole Pratique des Hautes Etudes: il volume era in aperta polemica contro la storiografia neoscolastica e neotomista che vedeva il pensiero medievale tutto orientato verso la «sintesi tomista», nell'«âge d'or de la scolastique», rispetto alla quale i secoli precedenti servono di preparazione, mentre il secolo XIV rappresenta un lamentevole declino: prospettiva nella quale sempre più nettamente andava ponendosi, con immensa dottrina e esemplare coerenza, Etienne Gilson la cui *option thomiste* appariva a Vignaux come la più forte caratteristica e insieme il limite dell'opera del maestro³.

Il rifiuto di tale prospettiva — imposta agli studi cattolici da Leone XIII con l'*Aeterni Patris* — è nettissimo:

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 unique⁴.

Ricordando trent'anni dopo le pagine dedicate alla *diversité du XIII^e siècle*, Vignaux sottolineerà con fermezza:

Regardant ainsi hors du thomisme, nous écartions l'image commune d'un XIII^e siècle centré sur les thèses philosophiques qu'avait diffusées à la fin du XIX^e et au début du XX^e le néothomisme de l'Eglise romaine.

Del resto già i suoi primi lavori indicavano una linea di ricerca assai diversa dai sentieri battuti dalla medievistica contemporanea e

³ Sull'*option thomiste* di E. Gilson e sul progressivo imporsi nelle sue scelte filosofiche e nelle prospettive storiografiche, Vignaux torna più volte: basterà ricordare: *Situation d'un historien philosophe devant la Scolastique des XIV^e et XV^e siècles*, in *Etienne Gilson et nous: la philosophie et son histoire*, testi di vari autori raccolti e pubblicati da M. Couratier, Paris, 1980, pp. 49-60; *Etienne Gilson*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», LXXXIV (1979), pp. 289-295; e ancora in più luoghi della *Introduction* alla recente edizione di *Philosophie au Moyen Age*, cit. alla n. 1 (d'ora innanzi citata come *Introduction*).

⁴ *La Pensée au Moyen Age*, cit., p. 112; *Introduction*, p. 18; l'identificazione della «filosofia cristiana» con il neotomismo di Leone XIII è fortemente sottolineata dallo stesso Gilson in apertura della sua *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris, 1960, p. 9: «Par 'philosophie chrétienne', on entendra la manière de philosopher que le pape Léon XIII a décrite sous ce titre dans l'encyclique *Aeterni Patris* et dont il a donné pour modèle la doctrine de saint Thomas d'Aquin»; 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 e ora in *De Saint Anselme à Luther*, Paris, 1976, pp. 55-67.

dal suo stesso maestro verso il quale riconoscerà pur sempre un profondo debito per averlo portato a esplorare i più vasti orizzonti delle teologie medievali⁵: l'interesse di Vignaux si volse subito non alla cosiddetta *âge d'or de la scolastique* ma verso il secolo XIV che non può intendersi, scriveva nel '38, quale secolo *de dissociation, de dissolution* a meno di assumere — aggiungerà nell'edizione del 1958 in esplicita polemica con Gilson — *le thomisme comme centre de référence*⁶. In questo secolo — allora ancor poco esplorato — si dovrà cogliere da un lato la messa in discussione del contesto aristotelico — come già sottolineava nell'articolo del '31 su *Nicolas d'Autrecourt* nel *Dictionnaire de théologie catholique*⁷ — dall'altro l'originale elaborazione di nuove teologie:

On a souvent oublié que d'âge en âge, l'attention des hommes ne va pas aux mêmes objets. ...Au début du XIV^e siècle, la réflexion a peut-être un autre centre: à quelles conditions une théologie est-elle possible? Il faudrait alors chercher dans des spéculations sur la science de Dieu l'aspect réflexif de la pensée médiévale⁸.

Era il problema attorno al quale ruotava, sulle soglie del secolo XIV, il pensiero di Duns Scoto che costituì per Vignaux il punto privilegiato di studio e di prospettiva su tutto il Medioevo. È una scelta che — maturata negli anni — egli stesso fa risalire al suo primo incontro con la filosofia medievale, prima ancora di entrare in Sorbona:

Première circonstance, chance primordiale: dans les années 1920, en apprenant au terme des études secondaires qu'il exista au Moyen Age latin une spéculation philosophique en rapport avec la foi chrétienne, connaître le nom de Jean Duns Scot, «illustre franciscain», en même temps et presque à l'égal de celui de Thomas d'Aquin, c'était, avant d'étudier aucun texte, aborder la scolastique sous un aspect pluraliste, par un exercice d'une certaine liberté de l'homme chrétien dans son intelligence personnelle de la foi commune. On se trouvait en position d'échapper au conformisme néothomiste, alors si pesant sur les clercs et les laïcs mêmes. Dans l'oeuvre ultérieure de compréhension

⁵ P. VIGNAUX, *Situation d'un historien philosophe devant la Scolastique des XIV^e et XV^e siècles*, cit., p. 51; *Témoignage*, pagine autobiografiche premesse alla raccolta di studi *De Saint Anselme à Luther*, cit., p. 9.

⁶ *La Pensée au Moyen Age*, cit., p. 141; *Philosophie au Moyen Age*, Paris, 1958, p. 150.

⁷ *Nicolas d'Autrecourt*, in *Dict. de théol. cat.*, XI, 1, col. 561-587, in partic. col. 585; e *Introduction*, p. 23.

⁸ *La Pensée au Moyen Age*, cit., p. 142.



historique, cette situation initiale a aidé à ne pas centrer la pensée médiévale sur le thomisme, à ne pas y référer les autres doctrines — comme autant d'essais plus ou moins manqués — à une réalisation unique, et à ne pas envisager, après l'apogée du siècle de saint Thomas, les siècles suivants sous l'aspect d'une décadence. Si des études médiévales ainsi orientées inspirent la réflexion de croyants modernes, ce sera en leur soufflant un esprit de liberté intellectuelle⁹.

Pagina riassuntiva di un felice itinerario intellettuale nella quale tornano tutti i motivi che meglio caratterizzano l'opera di Vignaux, per il suo insistere sulla molteplicità degli esiti della speculazione medievale, per la polemica contro il conformismo neotomista, per il richiamo ai compiti del lavoro teologico contemporaneo, per l'accento posto sulla libertà del credente. La pagina è del '76; ma quello stesso *esprit de liberté intellectuelle* già nel '38 lo portava a disarticolare una troppo compatta visione del Medioevo per intendere nella loro concreta dimensione storica («dans un temps et un milieu donnés»), fuori di ogni schematismo classificatorio, le condizioni particolari, i *modes de penser* in cui si sono realizzate le varie forme della riflessione medievale, teologica in quanto ha come referente essenziale la parola di Dio, ma pur sempre umana, quindi razionale perché, scriveva, «si le sentiment religieux et l'idée de Dieu visent une réalité transcendente, ils n'en sont pas moins donnés dans l'homme»¹⁰.

Lungo questa ricerca si colloca il significativo cambiamento del titolo dell'opera che ancor oggi, nel panorama storiografico contemporaneo, resta uno dei più vivi e stimolanti profili della speculazione medievale: *La pensée au Moyen Age* del 1938 diviene, venti anni dopo, *Philosophie au Moyen Age*.

Nella prima edizione dell'opera, a evitare il termine filosofia lo induceva il dibattito allora assai vivace in Francia sul suo significato, soprattutto in rapporto al pensiero religioso e al Medioevo: già nel 1928 alla Société française de philosophie la posizione razionalistica e idealistica di Brunschvicg si era scontrata con i vari realismi e spiritualismi di Blondel e di Marcel, di Gilson e di Le Roy, mentre in tempi più vicini ampia polemica aveva suscitato la provocante proposta gilsoniana — nelle prime lezioni sullo spirito della filosofia medievale

⁹ *Lire Duns Scot aujourd'hui*, del 1976 in *Regnum hominis et Regnum Dei. Acta Quarti Congressus Scotistici Internationalis*, Romae, 1978, pp. 33-46, e riprodotto in calce alla nuova ed. di *Philosophie au Moyen Age*, dalla quale citiamo (cfr. p. 244).

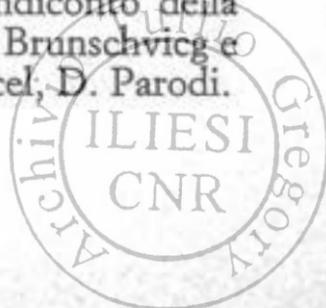
¹⁰ *La Pensée au Moyen Age*, cit., p. 9.

(1931) — di usare l'antico sintagma *filosofia cristiana* per indicare la caratteristica propria del pensiero medievale, la cui perfetta realizzazione sarebbe rappresentata dal tomismo e dalla sua «metafisica dell'Esodo». Scegliendo il termine *pensée* «moins déterminé, plus large», Vignaux voleva non solo restare estraneo a quelle polemiche, ma intendeva indicare la necessità di avvicinarsi alla speculazione medievale senza pregiudiziali distinzioni fra filosofia e teologia, onde evitare il rischio di proiettare nel passato più recenti definizioni, per domandare invece ai vari autori quale fosse di volta in volta «leur tâche intellectuelle», come essi concepissero quel *mode de penser théologique* che ne costituisce il tratto caratterizzante («nous traiterions volontiers de théologie leur pensée prise sous son aspect total, ultime, leur spéculation vue d'ensemble, par le haut»). Sicché quando venti anni più tardi Vignaux sostituirà *philosophie* a *pensée* nel titolo della nuova edizione, non vorrà significare un mutamento di prospettiva, quanto piuttosto la raggiunta consapevolezza che il *mode de penser théologique* proprio del Medioevo è una forma di filosofia, espressione di un «uso teologico» della ragione che ha per oggetto «une révélation, source pour le croyant... de pensées plus qu'humaines»¹¹.

La discussione del concetto di filosofia cristiana costituisce senza dubbio un momento importante per comprendere gli esiti della riflessione di Vignaux: studiando «les conditions historiques de la philosophie au Moyen Age latin» non poteva non riconoscere il valore della proposta di Gilson il cui merito era «d'avoir inséré la speculation médiévale dans la continuité d'une histoire de la métaphysique», ma ne individuava anche il limite proprio nel tentativo di isolare dal contesto delle opere degli autori una metafisica — identificata con quella tomista — da considerare assolutamente vera «indépendente — scriverà Gilson — de l'état de la science en tout moment de l'histoire», assumendola quindi come punto di riferimento e canone di giudizio di tutta la speculazione medievale; metafisica che con dubbia operazione storica Gilson da un lato considerava autonoma dalla fisica aristotelica, dall'altro — pur ancorandola alla fede nel cui ambito è nata — separava dalla teologia, secondo una distinzione formale cara a Tom-

¹¹ *La Pensée au Moyen Age*, cit., p. 5; *Philosophie au Moyen Age*, cit., p. 5 (qui l'avant-propos è rimaneggiato rispetto alla I^a ed.).

Per il dibattito alla Société française de philosophie cui si è fatto cenno, cfr. il «Bulletin» della Société (XXVIII, 3, mai-juin 1928, pp. 49-95) con il rendiconto della seduta del 24 marzo 1928 dedicata a *La querelle de l'athéisme*: relazione di L. Brunschvicg e interventi di M. Blondel, E. Gilson, R. Lenoir, X. Léon, E. Le Roy, G. Marcel, D. Parodi.



maso e soprattutto ai neotomisti. Sicché se la prospettiva gilsoniana permetteva di tracciare una storia della metafisica nel Medioevo, escludeva, in linea di principio, altre forme di riflessione sui dati della fede, teologiche per il loro porsi in rapporto con una verità rivelata, ma pur sempre svolte con strumenti umani di razionalità¹². Ora il problema di Vignaux era quello di comprendere nelle loro strutture critiche e razionali le varie teologie: «telles qu'elles se présentent, les oeuvres des théologiens peuvent intéresser par leur forme intellectuelle, comme travail de l'esprit»¹³, scriveva nel '34; molti anni più tardi, alla Société française de philosophie, indicando con sicurezza la prospettiva metodologica definitivamente raggiunta *Sur la place du Moyen Age en histoire de la philosophie*, tornava a richiamare l'«intérêt d'œuvres théologiques pour l'historien de la philosophie»:

Lui suffit-il — si domandava — d'en abstraire ce qui *a priori* l'intéresse, de découper dans ces ouvrages les questions qui lui permettent de composer une «théologie naturelle» — *pars philosophiae* — liée a une ontologie?¹⁴.

È l'interrogativo al quale tutta la ricerca di Vignaux voleva dare una risposta; lo sollecitava non solo un impegno di intelligenza storica rigorosa, ma altresì l'esigenza di comprendere il senso e il valore della riflessione teologica contemporanea. Non a caso, fin dal '38, viva è in

¹² Fondamentale per una prospettiva ormai da tempo maturata nell'opera di Vignaux la comunicazione alla Société française de philosophie nel 1974, *Sur la place du Moyen Age en histoire de la philosophie*, in «Bulletin de la Soc. fr. de phil.», LXVIII (1974), pp. 5-17; per i luoghi cit., pp. 7-8; ma per la posizione rispetto a Gilson si vedano i due saggi citati alle note 3 e 4, nonché l'*Introduction* del 1987; la cit. di Gilson è da *Les recherches historico-critiques et l'avenir de la scolastique*, in *Scholastica ratione historico-critica instauranda. Acta Congressus Scholastici Internationalis*, Romae, 1951, p. 141.

¹³ P. VIGNAUX, *Justification et prédestination au XIV^e siècle. Duns Scot, Pierre d'Auriale, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini*, Paris, 1934 (ristampa anastatica, Paris, Vrin 1981), p. 177.

¹⁴ P. VIGNAUX, *Sur la place du Moyen Age en histoire de la philosophie*, cit., p. 12; e poco oltre, esemplificando: «On peut aussi extraire du *Monologion* de saint Anselme un traité de l'existence et des attributs du Dieu un et créateur, en laissant de côté tout ce qui relèverait d'un *de Deo trino*, spécifiquement théologique; mais procéder ainsi, c'est rompre dans l'opuscule l'enchaînement des chapitres, briser les articulations d'une dialectique qui se veut nécessitante»; e cfr. p. 2: «Nous ne croyons pas qu'une telle histoire de la raison doive se limiter à l'usage de la raison en cette théologie qui, selon une formule de saint Thomas, est «partie de la philosophie». L'application de la raison à une révélation présumée entre sans doute dans la compétence d'une histoire de la philosophie si l'on accepte la notion d'une *philosophie de la religion* qui trouve dans les religions positives, historiquement données, son objet de réflexion; quelles que soient les conclusions de cette dernière, — compatibles avec une foi ou radicalement critiques de toute foi, — elle appartient à l'*histoire de la philosophie de la religion*. De ce point de vue, il ne serait pas nécessaire de procéder au découpage, souvent discutabile historiquement, d'une «théologie naturelle» pour engager une étude proprement philosophique d'œuvres théologiques».

lui la lezione di Karl Barth nel *Fides quaerens intellectum*, l'opera dedicata a Anselmo d'Aosta, «un des plus beaux livres d'histoire médiévale»; tracciando il profilo della propria formazione, in questi ultimi anni sottolineerà:

l'attention que nous portons aux «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'Eglise», lieu de la théologie, les paroles humaines qui l'attestent dans la Foi¹⁵.

Il problema del modo umano di pensare la parola di Dio nasceva dalla necessità, richiamata in *Justification e prédestination au XIV^e siècle* del '34, di cogliere i *types de pensée* nell'opera dei *théologiens philosophes*, le loro *techniques intellectuelles*¹⁶; e più ampiamente coincideva con il problema della collocazione del pensiero medievale in una storia della filosofia come *storia della ragione* ma non per questo preclusiva di una riflessione che poneva a proprio oggetto una realtà di origine divina. L'insegnamento dei suoi maestri laici costituisce per Vignaux un costante punto di riferimento: Léon Brunschvicg, anzitutto, «notre maître en rationalisme» del quale restava «le souvenir unique, inoubliable de la rencontre du philosophe»¹⁷, Emile Brehier, Jean Laporte in Sorbona; poi le suggestioni della scuola sociologica francese, Célestin Bouglé e, all'Ecole, l'incontro con Marcel Mauss («dans un entretien memorable celui-ci me confirma de son point de vue sur l'importance des concepts théologiques»)¹⁸. Di Laporte, suo professore di filosofia moderna, citerà sempre, dal '34 in poi, con insistenza, un'affermazione che dovette essere decisiva: «quelle qu'en soit l'origine, la pensée religieuse en elle-même est nécessairement une pensée humaine, et à ce titre, elle ne saurait être négligeable pour l'homme». Significava affermare, dirà ancora nell'*Introduction* del 1986, «la compétence de l'histo-

¹⁵ *La Pensée au Moyen Age*, p. 8; *Introduction*, p. 13; l'interesse fecondo verso le tesi più radicali della teologia luterana, messe subito a confronto con la scolastica del sec. XIV e con G. Biel, è strettamente connesso allo studio di Lutero del quale Vignaux analizzava all'Ecole Pratique nel 1935-36 il commento all'*Epistola ai Romani* del 1515-16, pubblicando contemporaneamente *Luther commentateur des Sentences (Livre I, distinction XVII)*, Paris 1935 (qui importante la discussione con A. Harnack, pp. 1-4, che orienta l'interpretazione della dottrina luterana della giustificazione e della salvezza).

¹⁶ *Justification et prédestination au XIV^e siècle*, pp. VII, 177, 179, 184, 186.

¹⁷ *Introduction*, p. 21; *Témoignage* premesso alla raccolta *De Saint Anselme à Luther*, pp. 7-8.

¹⁸ *Témoignage*, p. 8; dei suoi maestri alla Sorbona dirà anche in *Introduction*, pp. 13-15, 21 e passim.



rien philosophe en analyse rationnelle de dogmatiques théologiques». D'altra parte la lettura di un corso di Victor Delbos, edito postumo (1925), sulla mistica speculativa tedesca, gli appariva un richiamo agli storici della filosofia moderna «à étudier les spéculations médiévales en relation originaire avec l'expérience mystique»¹⁹.

Era sempre, in forme diverse, lo stesso problema: nell'orizzonte teologico medievale, in una speculazione che si svolge «sous le toit de l'Eglise», quale il ruolo della ragione e della filosofia? Come i *modes de penser théologiques*, secondo «leur forme intellectuelle, comme travail de l'esprit», possono rientrare in una storia intesa come storia della ragione? L'insegnamento di Léon Brunschvicg sulla necessità di cogliere i *modes de pensée*, la lezione di Jean Laporte sull'orizzonte umano in cui si colloca il pensiero religioso, si coniugava con lo studio dei maestri francescani medievali, seguendo i corsi di Gilson all'Ecole sfociati ne *La philosophie de Saint Bonaventure* (1924): si chiarisce la possibilità di intendere la filosofia quale «réflexion sur l'intégralité de l'expérience humaine». Se Vignaux proseguirà nell'approfondimento di questa feconda suggestione, considerando il volume su Bonaventura lo *chef-d'oeuvre* del maestro, non è un caso se Gilson, indurendo sempre più la propria opzione tomista, rifiuterà più tardi la sua opera come immaturo parto giovanile²⁰.

Alle radici della problematica storiografica e teologica di Vignaux non è difficile ritrovare influenze anche più lontane e profonde: l'eco delle polemiche moderniste, soprattutto la lettura di Blondel — l'*Action* che circolava in copie dattiloscritte, e la *Lettre* del '96 — con «son projet... d'approche philosophique au christianisme», con il suo metodo dell'immanenza e «la paradoxale nécessité du surnaturel — problème ... demeuré présent à la théologie de notre siècle»²¹; il ricordo di

¹⁹ *Justification et prédestination au XIV^e siècle*, p. 177; il testo di J. Laporte è da *La doctrine de Port Royal*, I, 1, Paris, p. 13; ad esso si riferirà più volte sino all'*Introduction* del 1987, p. 12; a V. Delbos fa riferimento nella prefazione all'ed. del '58 de *Philosophie au Moyen Age*, cit., p. 10 (accostandola a quella di J. Laporte), poi nella comunicazione alla Société française de philosophie e ancora nell'*Introduction* del 1987, p. 14, per sottolinearne il significato nella sua formazione (si riferisce alla lezione di V. Delbos, *Le mysticisme allemand*, «Cahiers de la nouvelle journée», n. 3, Paris, 1925, pp. 110-121).

²⁰ P. VIGNAUX, *Situation d'un historien philosophe*, cit., p. 52; Etienne Gilson, cit., p. 294; *Introduction*, p. 52; nel 1984 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.

²¹ Vignaux insiste sull'importanza di Blondel sulla sua formazione nella recente *Introduction* (1987), in partic. pp. 11 («La référence à Maurice Blondel est à joindre aux 'indications rétrospectives' du *Témoignage* donné en avant-propos du recueil d'articles *De saint Anselme à Luther*»), 13, 17 n. 5, 47-53 (con significativo riferimento anche alle

quelle letture emerge sempre più forte negli ultimi anni. Ma spigolando in certe significative citazioni dei primi scritti si potrebbe anche ricordare il Bergson delle *Deux sources* con il suggerimento che «il y a des émotions qui sont génératrices de pensée», donde la necessità — per un *historien des idées* quale Vignaux si definisce nel '34 — di legare le particolari esperienze di fede *des hommes vivants* ai loro modi di esprimerne i problemi secondo determinate strutture intellettuali, logiche e linguistiche; e ancora le prospettive di analisi aperte dal *Sacro* di Rudolf Otto per uno studioso del pensiero religioso²². Negli anni della maturità, ben più decisivo, e sottolineato dallo stesso Vignaux, sarà l'incontro con lo storicismo tedesco e il problema della storia nella sua razionalità e contingenza sollecitato da quell'*événement intellectuel mémorable* per la cultura francese che fu la discussione nel 1938 della *thèse* di Raymond Aron 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*²³: dal dibattito che ne seguì, con larga eco anche nella cultura teologica, e da altri fecondi incontri (Bouillard, Fessard, Kojève, Löwith), nasce una nuova lettura di Hegel come teorico della filosofia della religione, del Dio che si rivela nella storia, del cristianesimo come religione assoluta; ponendo la *filosofia critica della storia* in rapporto alla tradizione escatologica medievale e alla concezione cristiana del tempo storico, legando il problema della conoscenza storica a una riflessione teologica capace di affrontare i problemi dell'oggi anche nell'ordine politico, più fitto si fa il confronto con i nuovi esiti della teologia contemporanea: la rivelazione come storia, la teologia della speranza, la dogmatica come storia della salvezza. Particolare importanza l'incontro con la scuola dei domenicani di Le Saulchoir:

ces dominicains français qui furent aux prises avec le conservatorisme d'une institution hiérarchique parce qu'ils réagissaient aux problèmes de leur temps avec la liberté de croyants auxquels la Foi avait été donnée pour penser l'expérience de leur époque en se référant à l'Évangile.

polemiche su *Le surnaturel* di H. De Lubac, pp. 48-49); ma già nel saggio *Philosophie chrétienne et théologie de l'histoire*, discutendo della «filosofia cristiana» di Gilson e della possibilità di una filosofia della religione, il riferimento a Blondel è preciso (p. 61). Importante la citazione dei lavori su Blondel di H. DUMÉRY, *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 e di P. BOUILLARD, *Blondel et le christianisme*, Paris 1961; cfr. *Lire Duns Scot aujourd'hui*, p. 251.

²² Il rinvio a Bergson è in *Justification et prédestination au XIV^e siècle*, cit., pp. 180, 186-187 e anche *ivi*, p. 189 n. 1 per R. Otto.

²³ P. VIGNAUX, *Introduction*, cit., pp. 26 sgg., 43, 45-47.



Emerge la figura di Marie-Dominique Chenu, con il suo saggio *Une école de théologie: Le Saulchoir* (1937), ritirato nel 1938, messo all'Indice nel 1942, e poi con gli altri successivi suoi lavori su Tommaso d'Aquino, la teologia come scienza, la teologia del XII secolo²⁴.

Attraverso queste varie esperienze, in un'assidua discussione del concetto gilsoniano di filosofia cristiana, rifiutando di separare con arbitraria astrazione (*découpage*) una metafisica o una teologia naturale dall'opera teologica dei pensatori medievali, Vignaux individua l'importanza decisiva di un «usage proprement théologique de la raison», come suo uso in rapporto a una verità data, non di origine umana, ma trascendente. Questo uso teologico della ragione permette di superare la distinzione di campi divenuti poi separati e recupera tutta la speculazione medievale alla storia della filosofia, sotto il particolare aspetto di filosofia della religione.

Les ouvrages de notre collègue Duméry, et les articles du professeur lovanien Georges Van Riet nous ont conduit à user de ce terme d'origine hégelienne pour mieux comprendre l'ensemble des théologies médiévales, et pas seulement de la partie qu'on en peut extraire pour présenter systématiquement une «théologie naturelle», ses présupposés et ses conséquences. A la différence d'une «théologie naturelle» dont la construction aboutit à un «Dieu des philosophes», objet peut-être d'une abstraite «religion naturelle», la philosophie de la religion a pour objet *les religions historiquement données*: quand il s'agit des théologiens scolastiques, le christianisme dans l'Eglise²⁵.

²⁴ P. VIGNAUX, *Introduction*, cit., p. 20; e in nota il significativo cenno agli eventi politici contemporanei alla condanna («les connexions politiques de la guerre d'Ethiopie au régime de Vichy»). Per le vicende del saggio di Chenu, cfr. G. ALBERIGO, *Cristianesimo come storia e teologia confessante*, pubblicato come introduzione alla versione italiana *Le Saulchoir. Una scuola di teologia*, Casale Monferrato, 1982, in partic. pp. IX, XIX-XXI.

²⁵ *Sur la place du Moyen Age en histoire de la philosophie*, cit., p. 15; alle pp. 13-14 sottolinea ancora «l'unité de cette raison à l'oeuvre en des domaines devenus pour nous séparés, en ne laissant pas au-delà de notre horizon l'usage proprement théologique de cette raison»; pp. 14-15: «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*». Un momento particolarmente importante nella definizione della posizione di Vignaux rispetto alla *filosofia cristiana* del maestro e nell'acquisizione del concetto di filosofia della religione è costituito dal saggio *Philosophie chrétienne et théologie de l'histoire* del '64: cfr. *Introduction*, p. 26. Per le opere di Duméry cui Vignaux fa riferimento nel testo citato, cfr. n. 20; per il riferimento a G. Van Riet si ricordi l'articolo *Y a-t-il chez Saint Thomas une philosophie de la religion?*, «Revue philosophique de Louvain», LXI, (1963), pp. 44-61.

Per intendere i diversi itinerari e le scelte storiografiche e filosofiche di due grandi medievisti, potremmo qui ricordare il duplice rifiuto di Gilson: tanto della tradizione teologica riformata, da Calvino a Barth, alla quale non riconosceva la possibilità di elaborare una filosofia cristiana, possibile solo entro la tradizione cattolica, quanto della filosofia della religione quale si delineava nelle *Deux sources* di Bergson, «refusée d'emblée en 1932» ricorda Vignaux, perché secondo Gilson una filosofia della religione è possibile per le religioni false, non per il cristianesimo²⁶.

Della fecondità invece delle suggestioni barthiane sul nostro abbiamo accennato; varrà qui ricordare come il concetto di filosofia della religione promettesse a Vignaux di collocare il pensiero medievale — teologico per il suo orizzonte — nella storia della filosofia così da superare anche la prospettiva razionalistica e «cartesiana» del suo maestro Brunschvicg che finiva per considerare il pensiero medievale come semplice periodo di transizione, quasi una parentesi, un intervallo nel *progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*. Veniva definitivamente accantonata la questione dei rapporti fra filosofia e teologia quasi esse fossero due entità metastoriche definite una volta per sempre, si poneva in termini storicamente concreti il problema dell'uso della ragione nell'elaborazione dei dati della fede (*intellectus fidei*) all'interno di una storia della ragione e della filosofia o se si vuole una storia degli *états de la raison*, secondo precise suggestioni che venivano a Vignaux dalla lettura di Bonaventura e Duns Scoto nel loro distinguere la condizione della ragione umana prima e dopo il peccato, nel prospettare i modi della conoscenza *pro statu isto* e nella visione beatifica²⁷. Quella che per i medievali era filosofia, era una tradizione speculativa nata prima e quindi fuori del cristianesimo e ora variamente utilizzata e trasformata sotto lo stimolo dell'esperienza cristiana che ha aperto possibilità nuove alla ragione umana. Considerando *en historien* «les spéculations médiévales comme des essais philosophiques sur une 'religion instituée'», entrano di pieno diritto nella storia della

²⁶ Alla posizione — e ai «rifiuti» di Gilson — fa riferimento P. VIGNAUX in *Philosophie chrétienne et théologie de l'histoire*, cit., pp. 57, 60-61 e in *Etienne Gilson*, p. 290; cfr. anche *Introduction*, p. 44.

²⁷ Cfr. *Sur la place du Moyen Age en histoire de la philosophie*, cit., p. 7; *Introduction*, p. 15, e i numerosi saggi su Scoto raccolti nel volume *De Saint Anselme à Luther*; si tengano presenti le riflessioni sulla propria interpretazione dello scotismo «comme théologie philosophique de la religion» (*Introduction*, p. 51), riprese ancora in *Lire Duns Scot aujourd'hui* (p. 259: «Les Questions I de la *Lectura* et de l'*Ordinatio* apportent les éléments d'une philosophie de la religion, entendue comme analyse d'une religion positive — en l'espèce le Christianisme — qui en manifeste les conditions de possibilité»).



filosofia, con tutto il loro tecnicismo (ma mestiere dello storico, sottolineava Vignaux, è studiare i modi di pensare che non possono trascurare neppure le tecniche del linguaggio)²⁸ i temi specificatamente cristiani del peccato e della redenzione, della conoscenza *in via* e *in patria*, della libertà umana e della prescienza divina: tutta la storia della salvezza si configura come oggetto proprio della riflessione medievale, riflessione filosofica in quanto si realizza nell'esercizio dell'*intellectus* posto fra fede e visione. Non a caso i temi centrali nella ricerca di Vignaux «historien des théologies médiévales sensible à leur diversité» come amerà definirsi²⁹, sono sempre connessi a tematiche squisitamente teologiche: la trinità e l'incarnazione, l'onnipotenza di Dio, i futuri contingenti, la predestinazione e la grazia, la libertà umana, il concetto di infinito, con la costante accentuazione del particolare valore delle tematiche scotiste e occamiste, e dei nuovi modelli di pensiero che si delineano lungo il secolo XIV la cui fecondità va ben oltre lo «spirito critico» sul quale limitatamente insisteva tanta contemporanea storiografia. Dagli articoli del 1931 sul *Dictionnaire de théologie catholique* dedicati a Nicolas d'Autrecourt, a *Nominalisme*, vera e celebre monografia, a Occam, ai lavori su Biel e Lutero, sino ai più recenti su Duns Scoto, Pierre d'Auriol e Francesco di Meyronnes, è un complesso amplissimo e fondamentale di contributi lungo più di cinquant'anni; ove andrà anche ricordato il positivo incontro con altri storici a lui vicini, come Alexandre Koyré, collega all'Ecole Pratique, per i lavori su autori del secolo XIV e sulla «mutation des esprits quand le Moyen Age allait s'achever», e la collaborazione con André Combes nell'approfondimento dell'originale quanto impervio pensiero di Giovanni di Ripa³⁰.

Non è qui il luogo per analizzare il vastissimo campo di studi di Vignaux che approdano, fin dai primi lavori, a Lutero e alla grande crisi della cristianità: ma non potrei concludere questo troppo breve ricordo senza sottolineare come tutta la sua ricerca sulla filosofia medievale abbia quale riferimento costante la problematica teologica contemporanea, la scuola di Le Saulchoir e di Lyon Fourvière, le opere e le proposte di Karl Barth, di Jürgen Moltmann, di Wolfhart Pannenberg, di Karl Rahner e di Urs von Balthasar, di Reinhold Niehbur e di Paul Tillich, per richiamare i significati e i presupposti della tradizione

²⁸ Così nell'*avant-propos* di *La pensée au Moyen Age*, p. 6; per la precedente citazione, *Introduction*, p. 48.

²⁹ *Introduction*, p. 34.

³⁰ *Introduction*, p. 23.

scolastica, per analizzare gli originali modi di pensare la parola di Dio, fuori dalle esangui prospettive della teologia neoscolastica quale era stata riproposta da Leone XIII e con pochi mutamenti ancora da Pio XII nella *Humani generis*³¹. L'insistenza, soprattutto negli ultimi decenni, sulla teologia e sulla dogmatica cristiana come dogmatica e teologia della speranza e storia della salvezza, ricollegata a esperienze cruciali del pensiero di Scoto, indicano una struttura portante della storiografia e dell'impegno speculativo di Paul Vignaux: «la découverte de problèmes fondamentaux incite l'historien de la théologie à ne pas s'isoler du mouvement contemporaine», ricordava nel '75; e ancora nel 1976 richiamava i partecipanti al IV Congresso Internazionale scotista a meditare, sull'esempio di Scoto, «qu'une philosophie de la liberté ne serait pas inutile à une théologie de la libération»: «Scot — aggiungeva — nous place au seuil d'une théologie de l'espérance»³².

Né può dimenticarsi la stretta connessione che Vignaux stesso poneva fra la sua ricerca di storico e filosofo delle teologie e il suo impegno come «citoyen actif de son pays, en ce siècle». Se non si ricordasse «cette conviction d'une unité d'esprit dans la diversité des tâches d'une vie» — avvertiva Vignaux presentando nel 1975 la raccolta di suoi studi *De Saint Anselme à Luther*³³ — «on omettrait une des circonstances, une des conditions de fait des travaux reproduits». Il suo richiamo al Medioevo come età «très proche de notre époque critique de laïcité», e l'assiduo tornare sui problemi della libertà, sulla capacità umana di fare storia entro il piano divino e umano della storia della salvezza, la sua insistenza sui temi dell'etica scotista e sull'*ontologia dell'individuo* elaborata da Occam e dall'occamismo, la polemica contro visioni omogenee e compatte, contro sintesi date una volta per sempre, contro il conservatorismo e l'integralismo confessionale, sono temi che non possono essere disgiunti dal suo impegno civile contro i regimi totalitari, le avventure imperialistiche anche se protette dal crisma dell'episcopato e della Chiesa di Roma.

Anche qui le suggestioni venivano da lontano: l'*influence intellectuelle* di suo padre, *juriste et syndicaliste*, poi «l'enseignement laïque des lycées de la III^e République», la devota vicinanza al sociologo Célestin Bouglé («elle m'a aidé à mieux apercevoir les valeurs intellectuelles et morales qui, dans la République de 1885, avaient justifié le

³¹ *Introduction*, pp. 18, 31; e vedi sopra n. 4.

³² *Lire Duns Scot aujourd'hui*, p. 245, 254.

³³ *Lire Duns Scot aujourd'hui*, p. 243; *Témoignage*, p. 8.



transfert des crédits publics dont bénéficiait jusqu'alors la Faculté catholique de théologie à une section laïque des sciences religieuses»), la tradizione razionalista dell'insegnamento di filosofia in Sorbona: di qui l'adesione a quei *valeurs libérales* che, ricorda Vignaux, «des événements majeurs de notre siècle m'ont appelé à défendre»³⁴. Non è un caso se le sue ricerche sull'occamismo e sul nominalismo, su giustificazione e predestinazione nel XIV secolo, su umanesimo e teologia in Duns Scoto negli anni '30 sono parallele alla sua «réflexion sur le sens du combat pour le syndicalisme libre alors détruit sur presque tout le continent européen» per difendere un «principe de liberté» e un «ordre *individualiste*» come «résistance aux absorptions brutales ou subtiles», contro l'*idéologie communautaire* dei vari corporativismi dell'epoca; negli stessi anni deciso è l'impegno di Vignaux sul fronte della democrazia a favore del governo repubblicano spagnolo contro il *totalitarismo divino* che il cardinale Gomá riconosceva e esaltava nella politica di Franco. Così le sue ulteriori ricerche su Scoto, sui futuri contingenti, sulla filosofia della religione e le teologie contemporanee corrono parallele, durante l'esilio negli Stati Uniti e dopo la seconda guerra mondiale, all'approfondimento dei problemi della società democratica come costruzione laica e razionale (rifiutando, in polemica con Jacques Maritain, di iscrivere il cristianesimo nell'essenza della democrazia), al dibattito sui diritti dell'uomo il cui fondamento è posto nella libertà creatrice di diritto, mentre sul piano politico Vignaux si veniva nuovamente dedicando all'azione politica per un sindacato della scuola libero da ipoteche confessionali. Il suo impegno sul fronte dei «valeurs fondamentales de la Révolution française» — che, *moment privilégié*, ha mostrato «la faculté humaine de faire l'histoire»³⁵ — è strettamente

³⁴ *Témoignage*, pp. 7-8.

³⁵ P. VIGNAUX, *Humanisme et historicité: à propos des problèmes philosophiques posés par les Déclarations des droits de l'homme*, in *Humanismo y tecnología en el mundo actual*, Madrid, 1977, pp. 21-33: si tratta di uno scritto di particolare significato e valore, letto a Madrid nel 1977 («dans ce printemps de liberté»). Vignaux rievoca i momenti salienti della propria esperienza intellettuale, insistendo soprattutto sulla riflessione politica che ha accompagnato le sue ricerche: «Celle que je vais rapporter résulte du fait que, 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» (p. 21); per i temi accennati nel testo, cfr. pp. 22-23, 25; per la «filosofia della libertà», con significativi riferimenti a Kant e Fichte, pp. 32-33.

connesso all'affermazione di un *umanesimo reale* che riconosce le forti suggestioni dell'umanesimo teologico medievale ma si realizza in una filosofia della libertà, «d'une liberté dans l'histoire envisagée comme tâche humaine, avenir collectif». Storia della libertà che è insieme della speranza e della salvezza.

Riflettendo nel 1975, con l'inseparabile moglie Georgette, sugli eventi spagnoli del '36, scriveva una pagina esemplare per tutte le sue scelte: «Au moment où Franco disparaît, nous pouvons considérer qu'avoir choisi, contre les prêcheurs de 'croisade', le camp de ses ennemis fut une juste affirmation de la liberté de l'homme chrétien»³⁶.

TULLIO GREGORY

³⁶ P. VIGNAUX, *Manuel de Jrujo ministre de la République dans la guerre d'Espagne 1936-1939*, Paris, 1986: il libro vuol essere «un témoignage qui, quarante-cinq années après l'événement, s'est développé en analyse historique, en réflexion politique et religieuse» e sottolineare con forza «un mode moderne de liberté chrétienne» che alcuni uomini politici baschi hanno testimoniato «pour l'indépendance de leurs décision de citoyens à l'égard des jugements politiques de la hiérarchie ecclésiastique» (pp. 7-8). Per l'accento al card. Gomà, cfr. *ivi*, p. 69 e per il testo citato del 1975 (comparso in «Témoignage chrétien» del 30 ottobre 1975) *ivi*, p. 82. Un denso profilo del proprio itinerario intellettuale nel confronto continuo fra ricerca storica e impegno nel dibattito teologico contemporaneo è nel testo di P. VIGNAUX, *Histoire de la pensée médiévale et problèmes théologiques contemporains*, letto a Napoli, presso la Scuola di Studi Superiori (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici) nel maggio 1987, in occasione di un dibattito con W. Pannenberg; il testo, che può considerarsi il suo ultimo scritto autobiografico, è pubblicato sulle «Nouvelles de la République des Lettres», VIII (1988) I, pp. 7-20.

