

ANDREA VELLA\*

IL RUOLO DELLE CREDENZE RELIGIOSE NELL'ASCESA  
INTELLETTUALE A DIO IN UNA *QUAESTIO* DI GIOVANNI DI JANDUN  
SULLA POSSIBILITÀ DI CONOSCENZA DELLE SOSTANZE SEPARATE

La distinzione tra l'ambito della ricerca filosofica e quello della verità rivelata, pur essendo il più importante aspetto della riflessione di Giovanni di Jandun riguardo alla fede, non è l'unico: Giovanni studia infatti anche l'effetto della religione sulla vita degli esseri umani, e in particolare sulla loro propensione per la ricerca della felicità intellettuale, che a sua volta va di pari passo con la pratica delle virtù etiche. È su questo argomento, finora per lo più trascurato dalla letteratura critica, che verte il presente articolo, in cui si cerca di dimostrare che, quando nella *quaestio* sul *De anima* dedicata alla possibilità della conoscenza delle sostanze separate il maestro di Jandun afferma che tale conoscenza è impedita dall'adesione a una «religione falsa» come quella musulmana, egli sottintende che la fede cristiana è compatibile con la ricerca di Dio propria della filosofia. L'analisi di tale *quaestio*, oltre che dei testi di Giovanni che affrontano tematiche simili, conduce al riconoscimento dell'originalità di Giovanni rispetto alle sue fonti, e in particolare ad Averroè.

1. *La religione come fonte di conoscenza vera e come fenomeno sociale*

Se si deve presentare in termini generali la posizione di Giovanni di Jandun riguardo al rapporto tra ragione e fede<sup>1</sup>, si può dire che egli propugna l'indipendenza dell'indagine filosofica, che deve procedere secondo i suoi soli principi; quando le conclusioni raggiunte dalla filosofia riguardo a un determinato problema contraddicono i dogmi propri della religione cristiana, Giovanni ricorda ciò che è possibile

---

\* Università degli Studi di Catania.

<sup>1</sup> Sul rapporto tra ragione e fede in Giovanni, cfr. S. MACCLINTOCK, *Perversity and Error. Studies on the "Avverroist" John of Jandun*, Indiana University Press, Bloomington 1956, pp. 4, 69-99, 101; M. GRIGNASCHI, *Il pensiero politico e religioso di Giovanni di Jandun*, «Buletino dell'Istituto storico italiano per il Medioevo e Archivio Muratoriano», 70 (1958), pp. 425-496; L. SCHMUGGE, *Johannes von Jandun (1285/1289)*, Hiersemann, Stuttgart 1966; S. LANDUCCI, *La doppia verità. Conflitti di ragione e fede tra Medioevo e prima modernità*, Feltrinelli, Milano 2006, pp. 81-82, 86-89, 95-101. Le affermazioni di Giovanni vanno inquadrare all'interno del contesto istituzionale in cui egli opera, su cui cfr. L. BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIII<sup>e</sup> - XIV<sup>e</sup> siècles)*, Les Belles Lettres, Paris 1999.

conoscere solo per fede riguardo a quel problema, e afferma che questa è la verità assoluta. L'atteggiamento di Giovanni, se considerato in termini generali, è piuttosto lineare: i filosofi devono procedere applicando la ragione ai dati sensibili, e quindi astraendo da quelle conoscenze che sono ottenibili solo per fede; i dogmi religiosi d'altronde, essendo conoscibili solo tramite la rivelazione, sono indimostrabili; quando affronta una determinata questione Giovanni, essendo un filosofo, deve preoccuparsi di individuare la risposta che può essere ottenuta con i mezzi della filosofia, mentre non può fornire una dimostrazione della verità, che è oggetto di fede. Questo atteggiamento di Giovanni riguardo al modo in cui vanno considerati i risultati dell'indagine filosofica da una parte e il contenuto della Rivelazione dall'altra deriva da una tradizione che ha tra i suoi esponenti alcuni maestri delle arti attivi nella seconda metà del XIII secolo, tra cui Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia. Questi pensatori erano forzati dalle pressioni dei teologi e obbligati dalle condanne delle autorità ecclesiastiche e dagli statuti universitari a fornire ai problemi filosofici soluzioni che risultassero coerenti con i dettami della fede. Spesso, per ottenere questo risultato, gli autori in questione, dopo avere tratto dai principi della filosofia aristotelica una conclusione contraria al dogma religioso, aggiungevano una nota in cui ricordavano quale fosse la dottrina della Chiesa riguardo all'argomento trattato e affermavano che tale dottrina costituiva l'unica verità in proposito; alla tesi ricavata razionalmente a partire dai dati sensibili veniva così negato lo statuto di verità o quantomeno di verità assoluta, indipendente dalle coordinate di riferimento. Anche se Boezio elaborò una teoria epistemologica che giustificava la correttezza di questo atteggiamento, rimane il fatto che questi autori erano sostanzialmente costretti a citare il dato rivelato come unica verità, e di conseguenza a limitare la validità di quelle conclusioni filosofiche che contraddicevano i dogmi religiosi<sup>2</sup>.

Ma, se in generale si può dire che Giovanni tiene distinte le conclusioni della filosofia dai dogmi conosciuti per fede, quando si analizzano più nel dettaglio le sue opere il quadro si complica, perché si aggiungono altri interessanti particolari, non tutti messi finora in evidenza dalla letteratura critica, riguardo alle citazioni della religione all'interno del discorso filosofico. Uno di questi particolari è che Giovanni guarda alla religione come a un fenomeno per così dire «sociologico»: egli cioè si occupa degli effetti che l'aver determinate credenze riguardo al soprannaturale ha sugli individui e sui popoli. Ad esempio, nella terza *quaestio* sul *De divinatione per somnum* Giovanni, sulla scia di Averroè, ricorda che gli uomini comuni distinguono sogni, divinazioni e profezie sulla base della loro origine, che sarebbe rispettivamente angelica, demonica e divina. Al contrario del commentatore arabo, che non si sofferma su questa concezione, Giovanni cerca di analizzarla, ipotizzando che la concezione più generale sottesa alla teoria sull'origine delle diverse visioni preveda l'esistenza di due principi, e cioè un Dio buono e un demone malvagio<sup>3</sup>. Nella stessa *quaestio*, ancora ripren-

---

<sup>2</sup> Sulla cosiddetta *doppia verità*, cfr. L. BIANCHI, *Loquens ut naturalis*, in L. BIANCHI - E. RANDI, *Le verità dissonanti. Aristotele alla fine del medioevo*, Laterza, Roma - Bari 1990, pp. 33-56; Id., *Pour une histoire de la "double vérité"*, Vrin, Paris 2008.

<sup>3</sup> GIOVANNI DI JANDUN, *Quaestiones*, De somno et vigilia, in Id., *Quaestiones, super Parvis naturalibus*, apud Hieronymum Scotum, Venetiis 1570, pp. 60-85, col. b, in particolare p. 83, col. b - p. 84, col. a; AVERROÈ, *Compendium libri Aristotelis De somno et vigilia*, in Id., *Compendia librorum Aristotelis qui Parva naturalia vocantur*, ed. A. Ledyard Shields - H. Blumberg, The Medieval Academy of America,

dendo le affermazioni di Averroè, Giovanni sostiene d'altronde che uno dei motivi per cui a persone appartenenti a popoli diversi appaiono in sogno immagini diverse è la differenza tra le loro religioni; anche in questo caso il maestro di Jandun aggiunge una nota non presente in Averroè, perché, se questi cita la resurrezione tra le credenze che influenzano le visioni oniriche, Giovanni spiega in modo più esteso che i cristiani, credendo che alla fine dei tempi le anime saranno ricongiunte ai corpi, sognano spesso che i morti tornino in vita, mentre questo non accade presso quei popoli che sono estranei all'idea di resurrezione<sup>4</sup>. L'aggiunta di osservazioni personali dimostra che Giovanni fa proprio l'atteggiamento di Averroè, il quale guarda alla religione come ad uno dei fattori che influenzano il modo in cui ciascun essere umano percepisce, concepisce e immagina il mondo intorno a sé. Altri passi in cui Giovanni esamina gli effetti sociali della religione si trovano nelle *Quaestiones* sulla *Metafisica*. Nella *quaestio* I, 4 il maestro di Jandun cita infatti il particolare *status* sociale di alcuni sacerdoti: quelli dell'antico Egitto. Giovanni afferma che a costoro era permesso vivere una vita puramente teoretica<sup>5</sup>. Nella *quaestio* I, 18 Giovanni sostiene poi che la democrazia è il tipo di costituzione in cui i poveri regnano appellandosi al fatto che tutti gli uomini, in quanto figli di Adamo, sono uguali<sup>6</sup>.

## 2. Islam e cristianesimo di fronte all'ideale filosofico della felicità intellettuale

Un passo particolarmente interessante, tra quelli in cui Giovanni studia l'aspetto «sociologico» delle religioni, è la *quaestio* sul terzo libro del *De anima*<sup>7</sup> che prende

---

Cambridge 1949, pp. 73-125, in particolare pp. 94-95. Come si vede, sia nel caso delle *quaestiones* di Giovanni che in quello dell'epitome di Averroè, la trattazione relativa al *De divinatione* è inserita all'interno di quella sul *De somno*. Purtroppo, poiché non ci sono edizioni critiche delle *Quaestiones* di Giovanni sulle opere di Aristotele, ci si deve affidare alle edizioni cinquecentesche. Nelle citazioni da queste edizioni, uso la grafia classica e scioglio le abbreviazioni.

<sup>4</sup> GIOVANNI DI JANDUN, *Quaestiones*, De somno et vigilia, p. 85, col. a. AVERROÈ, *Compendium libri Aristotelis De somno et vigilia*, pp. 116-117.

<sup>5</sup> GIOVANNI DI JANDUN, *Quaestiones in duodecim libros Metaphysicae*, apud Hieronymum Scotum, Venetiis 1554, p. 5, recto, col. a (in questa edizione le sezioni all'interno di ciascuna colonna sono segnate solo a partire da p. 18). Per quest'opera cito la numerazione delle cinquecentine. Come guida alla consultazione delle *Quaestiones* sulla *Metafisica* ho usato il saggio di Lambertini sull'opera (R. LAMBERTINI, *Jandun's Question-Commentary on Aristotle's Metaphysics*, in F. AMERINI - G. GALLUZZO [eds.], *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, Brill, Leiden - Boston 2014, pp. 385-411).

<sup>6</sup> GIOVANNI DI JANDUN, *Quaestiones in duodecim libros Metaphysicae*, p. 14, verso, col. a.

<sup>7</sup> Sulle *Quaestiones* sul *De anima*, redatte da Giovanni negli anni 1317-1319, cfr. A. PACCHI, *Note sul commento al De anima di Giovanni di Jandun*, «Rivista critica di storia della filosofia», 13 (1983), 4, pp. 372-383; 14 (1959), 4, pp. 437-457; 15 (1960), 4, pp. 354-375; W. SENKO, *Jean de Jandun et Thomas Wilton. Contribution à l'établissement des sources des Quaestiones super I-III de anima de Jean de Jandun*, «Bulletin de Philosophie Médiévale», 5 (1963), pp. 139-143; Z. KUKSEWICZ - M.C. VITALI, *Note sur les deux rédactions des Questions de anima de Jean de Jandun*, «Mediaevalia Philosophica Polonorum», 27 (1984), pp. 3-24; M.C. VITALI, *Taddeo de Parme et les deux rédactions des Questions de anima de Jean de Jandun*, «Mediaevalia Philosophica Polonorum», 28 (1986), pp. 3-13; M. ZONTA, *Un'ignota versione ebraica delle «Quaestiones in De anima» di Jean de Jandun e il suo traduttore*, «Annali di Ca' Foscari», 32 (1993), 3, pp. 5-34; L. SPRUIT, *Species intelligibilis. From Perception to Knowledge. I: Classical Roots and Medieval Discussions*, E.J. Brill, Leiden 1994, pp. 326-336; J.-B. BRENET, *Âme intellectuelle, âme cognitive. Jean de Jandun et la duplex forma propria de l'homme*, in D. PERLER (ed.), *Transformations of the Soul. Aristotelian Psychology 1250-1650*, Brill, Leiden - Boston 2009, pp. 96-119. Ma cfr. soprattutto il fondamentale volume di Brenet sulla concezione che Giovanni ha dell'intelletto (J.-B. BRENET, *Trans-*

spunto da quella che nelle edizioni moderne è l'ultima frase del settimo capitolo, in cui è posto il quesito se un ente che, come l'intelletto umano, è legato al corpo possa conoscere ciò che con il corpo non ha nessun rapporto<sup>8</sup>: se Aristotele non fornisce la risposta a questa domanda, il maestro di Jandun cerca di farlo. Dopo aver citato come di consueto le argomentazioni per rispondere negativamente e quelle per rispondere positivamente (il commentatore propende per quest'ultima posizione), Giovanni esamina le tesi erranee di vari filosofi greci e arabi, per poi esporre la soluzione, che trae da Averroè<sup>9</sup> e difende contro le critiche che si potrebbero muovere a essa; infine, egli replica alle argomentazioni *quod non* citate in apertura<sup>10</sup>. Mi concentro sulla risposta di Giovanni a una delle obiezioni che si potrebbero porre contro l'opinione di Averroè<sup>11</sup>: per provare che gli uomini possono conoscere tutti gli intelligibili, e

---

*ferts du sujet. La noétique d'Averroès selon Jean de Jandun*, Librairie Philosophique J. Vrin Paris 2003).

<sup>8</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Opera omnia. XLV. 1: Sentencia libri de anima*, Commissio Leonina / Librairie Philosophique J. Vrin, Romae / Paris 1984, p. 229, col. b (lib. III, cap. 6). In assenza di un'edizione critica della traduzione di Guglielmo di Moerbeke del *De anima*, cito, come è consuetudine, dall'*editio leonina* del commento di Tommaso. La *quaestio* è la numero 37 nell'edizione del 1552 da me usata (GIOVANNI DI JANDUN, *Super libros Aristotelis De anima subtilissimae quaestiones*, apud Hieronymum Scotum, Venetiis 1552) e la numero 36 nell'edizione del 1587 citata da alcuni degli studiosi che si sono occupati della *quaestio*.

<sup>9</sup> Sull'uso dei commenti di Averroè da parte di Giovanni, cfr. O. LEAMAN, *Averroes and his Philosophy*, Curzon Press, Richmond 1988, pp. 167-170; H.A. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford University Press, New York - Oxford 1992, pp. 310-312; BRENET, *Transferts du sujet*.

<sup>10</sup> GIOVANNI DI JANDUN, *Super libros Aristotelis De anima subtilissimae quaestiones*, p. 99, verso, col. b, F - p. 104, recto, col. a, C.

<sup>11</sup> Ritengo che, almeno nel caso della *quaestio* qui analizzata, le risposte di Giovanni alle possibili obiezioni alla sua tesi siano parte integrante del suo pensiero in merito al tema trattato. Non è un caso se il passo su cui mi soffermo, che contiene appunto la replica di Giovanni a due critiche (p. 103, recto, col. b, A - verso, col. a, G della *quaestio* III, 37 nell'edizione del 1552 = coll. 421-422 della *quaestio* III, 36 nell'edizione del 1587), è citato dalla maggior parte degli studiosi che si sono occupati della felicità intellettuale in Giovanni. Schmutge sottolinea ad esempio che in questo passo Giovanni fa notare che molti uomini ritengono fallimentare ogni tentativo di conoscere le sostanze separate (SCHMUTGE, *Johannes von Jandun*, p. 54). Kuksewicz cita il brano in questione a proposito di vari argomenti: l'identificazione tra sapienza, bene e felicità (Z. KUKSEWICZ, *A Medieval Theory of Felicity*, «Dialectics and Humanism», 2-3 [1986], pp. 229-235, in particolare p. 232), la natura intuitiva della conoscenza che gli uomini possono avere di Dio (*ibi*, p. 234), l'importanza del possesso della virtù morale per il raggiungimento della felicità intellettuale (*ibi*, p. 235). Mahoney rimanda a questo passo quando tratta oggetto e forma della conoscenza somma secondo il maestro di Jandun (E. MAHONEY, *John of Jandun and Agostino Nifo on Human Felicity* («status»), in C. WENIN, [éd.], *L'homme et son univers au moyen âge*, Editions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain-la-Neuve 1986, vol. I, pp. 465-477, in particolare p. 467). Il passo è del resto considerato da Brenet fondamentale per rispondere a due domande sulla felicità intellettuale: cos'è? chi partecipa di essa? (BRENET, *Transferts du sujet*, pp. 401-411). Spruit, poi, cita il passo a proposito dei due tipi di conoscenza che si possono avere di Dio (L. SPRUIT, *Intellectual Beatitude in the Averroist Tradition. The Case of Agostino Nifo*, in A. AKASOY - G. GIGLIONI [eds.], *Renaissance Averroism and Its Aftermath. Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, Springer, Dordrecht - Heidelberg - New York - London 2013, pp. 125-144, in particolare p. 133, nota 44); inoltre, presentando il modo in cui Giovanni parla della felicità intellettuale nella *quaestio*, lo studioso si sofferma soprattutto sulle obiezioni alla tesi di Averroè e sulle risposte di Giovanni (*ibi*, p. 132). Ancora, si può ricordare che Steel, quando accenna al contenuto della *quaestio*, mette in rilievo la polemica di Giovanni contro coloro che non concordano con Averroè (C. STEEL, *Medieval Philosophy: an Impossible Project? Thomas Aquinas and the "Averroistic" Ideal of Happiness*, in J.A. AERTSEN - A. SPEER [eds.], *Was ist Philosophie im Mittelalter? Qu'est-ce que la philosophie au Moyen Âge? What is Philosophy in the Middle Ages? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale. 25. bis 30. August 1997 in Erfurt*, de Gruyter, Berlin - New York 1998,

quindi anche le sostanze separate, il commentatore arabo ha affermato che tale conoscenza coincide con la felicità umana (è sottinteso che la felicità di un ente non può essere causata da una condizione impossibile per quell'ente)<sup>12</sup>; ma – si obietta – non è possibile che la felicità, che deve essere attingibile da tutti, consista in uno stato che pochi riescono a raggiungere come la conoscenza completa degli intelligibili<sup>13</sup>. Il tema affrontato è quindi quello della felicità intellettuale: come alcuni maestri delle arti hanno fatto già a partire dagli anni '60 del XIII secolo, Giovanni ritiene infatti che l'uomo possa progressivamente conoscere tutte le sostanze separate, fino a Dio, e che questa sia la piena realizzazione della natura di animale razionale dell'uomo; un ruolo fondamentale in questo processo è svolto dall'unione con l'intelletto agente, che possiede in atto i concetti di tutti gli enti<sup>14</sup>. Ora, l'atteggiamento tenuto dalla maggior parte dei maestri delle arti riguardo al contrasto tra la tesi che la felicità intellettuale è raggiungibile in questa vita e l'idea cristiana che la contemplazione di Dio è possibile solo ai beati in Paradiso è quello di mantenere separati i due ambiti di filosofia e rivelazione: coerentemente con l'atteggiamento già citato, questi autori non negano che la conoscenza completa di Dio, e quindi la vera felicità, sia raggiungibile solo in un'altra vita, ma sostengono che ciò non è dimostrabile a partire dai principi dell'aristotelismo. Si vedrà però che l'atteggiamento di Giovanni è almeno in parte differente.

Rispondendo all'obiezione citata, Giovanni non nega né che la felicità debba essere *in linea di principio* ottenibile da tutti, né che *in pratica* siano pochi gli uomini che possiedono una conoscenza perfetta. Ma, appunto, egli mette in evidenza la asimmetria tra le due affermazioni: che *di fatto* solo pochi uomini colgono la totalità degli intelligibili non significa che questa condizione non possa *in teoria* essere raggiunta da tutti. Per provare quest'ultima tesi si dovrebbe invece dimostrare che una situazione in cui ogni uomo abbia una conoscenza perfetta è *teoricamente* impossibile, ma chi provasse a farlo andrebbe secondo Giovanni incontro ad un fallimento, poiché l'uomo è costituito da un'anima che desidera conoscere gli intelligibili e da un corpo che funge da servitore dell'anima stessa: nella natura umana non c'è quindi alcun ostacolo alla conoscenza

---

pp. 152-174, in particolare p. 170). Da questa breve rassegna risulta anche evidente che il passo in questione non è stato analizzato dal punto di vista del ruolo dei credi religiosi nel perseguimento o meno della felicità intellettuale, che è invece quanto faccio nel presente articolo.

<sup>12</sup> GIOVANNI DI JANDUN, *Super libros Aristotelis De anima subtilissimae quaestiones*, p. 102, recto, col. b, A-C. Sulla felicità intellettuale in Averroè, cfr. C.E. BUTTERWORTH, *New Light on the Political Philosophy of Averroes*, in G.F. HOURANI (ed.), *Essays on Islamic Philosophy and Science*, SUNY Press, Albany 1975, pp. 118-127; LEAMAN, *Averroes and his Philosophy*, *passim*.

<sup>13</sup> GIOVANNI DI JANDUN, *Super libros Aristotelis De anima subtilissimae quaestiones*, p. 102, verso, col. b, F-G. Sulle critiche all'idea di felicità intellettuale propugnata da Averroè, cfr. C. STEEL, *Siger of Brabant versus Thomas Aquinas on the Possibility of Knowing the Separate Substances*, in J.A. AERTSEN - K. EMERY JR. - A. SPEER (hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*, de Gruyter, Berlin 2001, pp. 211-231; SPRUIT, *Intellectual Beatitude in the Averroist Tradition*, p. 131.

<sup>14</sup> Sulla felicità intellettuale in Giovanni, cfr. BRENET, *Transferts du sujet*, pp. 401-432 e i testi citati da Brenet alla nota 1 di p. 401. Più recentemente, cfr. L. BIANCHI, "Noli comedere panem philosophorum inutiliter". *Dante Alighieri and John of Jandun on Philosophical 'Bread'*, «Tijdschrift voor Filosofie», 75 (2013), pp. 225-355; SPRUIT, *Intellectual Beatitude in the Averroist Tradition*, pp. 131-133; G. FIORAVANTI, *A Natural Desire Can Be Fulfilled in a Purely Natural Manner. The Heresy of Dante*, in M.L. ARDIZZONE (ed.), *Dante and Heterodoxy. The Temptations of 13th Century Radical Thought*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2014, pp. 35-46, in particolare pp. 38, 45-46; LAMBERTINI, *Jandun's Question-Commentary on Aristotle's Metaphysics*, pp. 391-392, 401-402, 406-407.

intellettiva completa, che risulta anzi essere il fine verso cui ogni parte tende. Anche se Giovanni potrebbe fermarsi qui, avendo fornito una risposta completa, egli non si accontenta di quanto ha detto, dato che non ha ancora spiegato perché, se in teoria tutti gli uomini tendono alla conoscenza completa degli intelligibili, in pratica questa condizione è così rara. È proprio rispondendo a questa domanda che il commentatore dice le cose più interessanti nella prospettiva del presente articolo. Secondo il maestro di Jandun il motivo del divario tra la tendenza naturale dell'essere umano alla scienza e il desolante panorama offerto dagli uomini in carne e ossa risiede negli ostacoli che si frappongono tra ciascun individuo e il sapere. In particolare uno di questi ostacoli è l'opinione, condivisa anche da alcuni filosofi, che i gradi più alti della conoscenza sono fuori dalla portata dell'uomo, poiché ovviamente chi crede ciò non proverà nemmeno a raggiungere la vera felicità coincidente con la scienza, e si rivolgerà invece a beni minori se non addirittura a piaceri degni degli animali. Segue un lungo periodo, per la cui interpretazione mi baso sulle indicazioni di Jean-Baptiste Brenet<sup>15</sup>:

E ritengo che coloro che reputano questa perfezione impossibile per l'uomo e divulgano e abbelliscono questa opinione forniscano a molti uomini l'opportunità di allontanarsi dal proprio bene e di volgersi a condotte disoneste, poiché non possono dimostrare un'altra perfezione migliore, a motivo del raggiungimento della quale gli uomini che hanno una ragione vigorosa devono rifuggire le azioni disoneste e vivere secondo le virtù, ma promettono cose tali che non possono essere provate con dei ragionamenti (sebbene tuttavia il genere degli uomini viva di arte e ragione)<sup>16</sup>, come nella religione di Maometto e in molte altre religioni false proposte volontariamente<sup>17</sup>.

Chi ascolta coloro i quali, come i predicatori delle «religioni false»<sup>18</sup>, insegnano che l'uomo non può raggiungere uno stato di perfetta conoscenza si allontana non solo

<sup>15</sup> BRENET, *Transferts du sujet*, p. 408.

<sup>16</sup> La proposizione che metto tra parentesi è una citazione dalla *Metafisica*: ARISTOTELE, *Aristoteles latinus*. XXV. 3. 2: *Metaphysica. Lib. 1.-14. Recensio et translatio Guillelmi de Moerbeka. Editio textus*, ed. G. Vuillemin-Diem, E.J. Brill, Leiden 1995, p. 11, l.16 (lib. I, cap. 1).

<sup>17</sup> «Et puto quod illi qui reputant istam perfectionem impossibilem homini, et hoc provalant et colorant, dant multis hominibus occasionem divertendi a bono suo declinandi ad inhonesta: quia non possunt demonstrare aliam perfectionem nobiliorem, propter cuius adeptionem homines ratione vigentes debent fugere opera inhonesta et vivere secundum virtutes, sed promittunt talia quae non possunt rationibus convinci cum tamen hominum genus arte et ratione vivat, sicut in lege Machometi, et in aliis multis falsis legibus positivis voluntarie» (GIOVANNI DI JANDUN, *Super libros Aristotelis De anima subtilissimae quaestiones*, p. 103, verso, col. a, F).

<sup>18</sup> Coloro che cercano di fare proseliti per una delle religioni fondate sull'errore non sono le uniche persone che, affermando che svelare il mistero di Dio è impossibile, allontanando gli uomini dal percorso che li potrebbe condurre alla conoscenza delle sostanze separate: ad esempio, nella quarta *quaestio* sul secondo libro della *Metafisica* Giovanni afferma che secondo Catone dedicarsi alla conoscenza di Dio doveva essere proibito, il che vuol dire che il Censore riteneva che tale conoscenza non fosse raggiungibile dagli esseri umani (ID., *Quaestiones in duodecim libros Metaphysicae*, p. 22, verso, col. b, Q); e la lettura di questa *auctoritas* ha fatto sì che molti uomini decidessero di non dedicarsi all'acquisizione del sapere riguardo alla causa prima dell'universo (*ibi*, p. 26, verso, col. a, M). Questo passo è stato studiato da Luca Bianchi, il quale ricorda tra l'altro che la fonte è non Catone il Censore, come credevano i medievali, ma l'autore dei *Disticha Catonis* (BIANCHI, "Noli comedere panem philosophorum inutiliter", pp. 336-339). Alle osservazioni di Bianchi si può aggiungere, sulla base della *quaestio* sul *De anima* analizzata nel presente articolo, che secondo il maestro di Jandun l'impossibilità dell'accesso a Dio è predicata non dal solo «Catone», ma anche, tra gli altri, dai fautori di alcune religioni. Confrontare l'atteggiamento di Giovanni nei confronti dei vari *enemici della felicità intellettuale* può essere interessante, perché il maestro di Jandun, che cerca di fornire un'interpretazione benigna delle parole di Catone (GIOVANNI DI JANDUN, *Quaestiones in duodecim libros Metaphysicae*, p. 26, verso, col. b, M), non fa lo stesso con l'insegnamento dell'Islam e delle altre «religioni false».

dalla scienza, ma anche dalle virtù morali, che, come Giovanni ribadisce nel seguito del discorso, sono necessarie per la vita teoretica. Secondo il maestro di Jandun infatti per potere arrivare a conoscere si deve godere di uno stato psico-fisico perfetto e ci si deve concentrare sull'indagine razionale: per questo perseguire la conoscenza vuol dire evitare rispettivamente piaceri e desideri. Di conseguenza chi dimostra la possibilità della conoscenza perfetta instilla amore per le virtù etiche; ciò spiega anche perché i filosofi sono sempre stati esempi di condotta morale<sup>19</sup>. Ma secondo Giovanni l'essere il mezzo per pervenire a uno stato di conoscenza totale non è un aspetto della virtù morale tra i tanti, perché si tratta invece della sua caratteristica fondamentale: è per questo che il commentatore ritiene che chi nega la possibilità di raggiungere la scienza perfetta elimini al tempo stesso la motivazione per perseguire una vita etica.

Giovanni presenta quindi alcune religioni, tra cui quella musulmana, come corruttrici dell'umanità: esse, negando che sia possibile pervenire a una conoscenza di tutti gli enti e in particolare delle sostanze separate, eliminano quella che è secondo Giovanni la motivazione fondamentale per agire moralmente. Ma se questo è l'effetto della predicazione delle «religioni false» e non di *tutti* i credi, ciò vuol dire che c'è almeno una fede i cui insegnamenti, se non si concentrano sulla possibilità di raggiungere la felicità teoretica, almeno non sono incompatibili con tale possibilità<sup>20</sup>. È ragionevole ipotizzare che questa fede sia il cristianesimo<sup>21</sup>, dato che Giovanni si presenta formalmente come un devoto membro della Chiesa: ad esempio alla fine di questa stessa *quaestio* il commentatore, dopo avere ricordato che quelle che egli ha riportato, spiegato e difeso sono le affermazioni di Averroè, dichiara che qualsiasi di queste affermazioni sia contraria alla fede cristiana è da lui ritenuta falsa in senso assoluto (cioè non relativamente ai principi della filosofia di Aristotele e Averroè, ma in riferimento alla realtà dei fatti)<sup>22</sup>. Ora, laddove questa dichiarazione, anche se presa per sincera, non riguarda la coerenza tra i dogmi cristiani e le conclusioni filosofiche, tra cui anzi si prospetta una possibile contraddizione, nell'ultima *quaestio* sul XII libro della *Metafisica* Giovanni afferma che chi segue la *recta ratio* aderisce alla religione cristiana, la cui verità è provata da innumerevoli eventi miracolosi<sup>23</sup>. Questa affermazione è

<sup>19</sup> GIOVANNI DI JANDUN, *Super libros Aristotelis De anima subtilissimae quaestiones*, p. 103, verso, col. a, E-G.

<sup>20</sup> Nel suo saggio sulle *Quaestiones* di Giovanni sulla *Metafisica*, Roberto Lambertini ricorda che, per supportare la propria tesi che la sapienza è felicità, Giovanni argomenta nella *quaestio* I, 1 che la sapienza è conformità a Dio, e che *tutte le religioni concordano riguardo all'identificazione tra conformità a Dio e felicità* (GIOVANNI DI JANDUN, *Quaestiones in duodecim libros Metaphysicae*, p. 1, verso, col. b; LAMBERTINI, *Jandun's Question-Commentary on Aristotle's Metaphysics*, p. 391). Ma, per meglio comprendere questa affermazione, è necessario fare riferimento a quanto il maestro di Jandun dice nelle *Quaestiones* sul *De anima*: non tutte le fedi sono sullo stesso piano quando si parla della conoscenza di Dio, perché solo alcune religioni ritengono questa conoscenza possibile.

<sup>21</sup> È questa l'opinione anche di Brenet (BRENET, *Transferts du sujet*, p. 408, nota 5), il quale però, non essendo questo l'argomento della sua trattazione, non approfondisce i motivi della sua affermazione (egli si limita a rimandare al citato articolo di Grignaschi sulla concezione delle religioni da parte di Giovanni). Nel resto dell'articolo cerco invece di esaminare proprio se, quando parla di una *lex* non incompatibile con l'ideale filosofico della felicità intellettuale, Giovanni possa riferirsi alla religione cristiana. Vari punti della mia argomentazione sono trattati anche da Brenet, ma – appunto – non nell'ottica di un esame della differenza tra le fedi false e quella vera.

<sup>22</sup> GIOVANNI DI JANDUN, *Super libros Aristotelis De anima subtilissimae quaestiones*, p. 104, recto, col. a, C.

<sup>23</sup> ID., *Quaestiones super Metaphysicam*, Padova, Biblioteca Antoniana, 366, Scaff. XVI, fol. 144C, riportato da LAMBERTINI, *Jandun's Question-Commentary on Aristotle's Metaphysics*, p. 404, nota 87. Questo brano

particolarmente interessante perché fatta all'interno di un'argomentazione puramente filosofica: la razionalità del cristianesimo è infatti citata per provare che tutti gli uomini dovrebbero sottomettersi al papa, il che a sua volta conferma che in ogni ambito ci deve essere una sola autorità; quest'ultimo principio serve a Giovanni per smentire un'argomentazione filosofica contro l'unicità di Dio<sup>24</sup>, che è la tesi difesa – ovviamente su basi razionali – da Giovanni nella *quaestio*. Il maestro di Jandun, cioè, in questo contesto non è tenuto a parlare della verità della religione cristiana, perché potrebbe elaborare una diversa risposta all'argomentazione che, se tra gli uomini non c'è una sola autorità somma, lo stesso deve essere vero dell'intero universo: l'affermazione che quella cristiana è la fede cui la ragione detta di aderire è quindi spontanea, e sembra per questo sincera. Ma c'è un motivo per dubitare seriamente che Giovanni, quando nelle *Quaestiones* sul *De anima* fa implicitamente riferimento a una religione i cui insegnamenti riguardo alle possibilità conoscitive dell'uomo non sono in disaccordo con quelli della filosofia, intenda il cristianesimo: se infatti secondo i filosofi è possibile raggiungere la felicità, ovvero la conoscenza di tutte le sostanze separate compreso Dio, *in questa vita*<sup>25</sup>, la tesi che gli uomini possono essere perfettamente felici durante la loro esistenza terrena conoscendo tutti gli enti, Dio compreso, è inaccettabile all'interno dell'interpretazione del cristianesimo maggioritaria tra Duecento e Trecento<sup>26</sup>.

Non è allora chiaro se secondo Giovanni la religione cristiana ammetta la possibilità di giungere alla felicità perfetta, derivante tra l'altro dalla conoscenza della divinità, in questa vita. Per risolvere la questione è necessario esaminare quanto il maestro di Jandun dice riguardo al tipo di accesso a Dio previsto dai filosofi nella replica ad un'altra obiezione alle tesi averroista. Giovanni ritiene infatti che qualcuno potrebbe rispondere a tale tesi affermando che la conoscenza ottenuta tramite l'unione dell'intelletto materiale con quello agente, non essendo una scienza teoretica, non può coincidere con la sapienza, in cui consiste la felicità secondo l'insegnamento aristotelico<sup>27</sup>. Giovanni non nega i due punti cruciali in questa critica alla tesi di Averroè, e cioè che la conoscenza di Dio ottenuta mediante l'intelletto acquisito non è una scienza teoretica e che, di conseguenza, essa non coincide con la felicità. Il maestro di Jandun spiega infatti che l'intelletto acquisito ci permette di conoscere Dio in modo intuitivo, cioè di coglierne il concetto nella sua forma più semplice, senza attribuirgli alcun predicato, ed evidentemente questa conoscenza

---

è parte di una *quaestio* sul XII libro della *Metafisica*: la ventiduesima su questo libro nelle edizioni cinquecentesche, ma la sesta nel manoscritto citato. Ludwig Schmugge cita questo passo (dalla cinquecentesca: SCHMUGGE, *Johannes von Jandun*, p. 94), ma non nota che sulla base di esso risulta troppo semplicistico contrapporre, come invece egli fa altrove, i dati empirici e la ragione ai dogmi religiosi (*ibi*, p. 52): certo, i dogmi in quanto tali esulano dalla sfera naturale e di conseguenza non possono essere dimostrati, ma ciò non vuol dire che la verità della religione cristiana non sia provata da eventi (eccezionali) esperibili con i sensi.

<sup>24</sup> GIOVANNI DI JANDUN, *Quaestiones in duodecim libros Metaphysicae*, p. 143, verso, col. a, I.

<sup>25</sup> In realtà Giovanni non si sofferma sulla condizione in cui l'uomo può pervenire alla perfezione teoretica, ma ci sono vari motivi per concludere che secondo lui questo stato sia attingibile durante la vita terrena: ad esempio il fatto stesso che egli non specifichi che solo le anime beate possono raggiungere la felicità implica che non esclude la possibilità che a essa si possa pervenire in questa vita; soprattutto, però, questa è l'unica vita di cui si parla all'interno della filosofia aristotelica.

<sup>26</sup> Questa teoria è ad esempio oggetto della condanna di Étienne Tempier del 1277 (É. TEMPIER, *Opinionem ducentae undeviginti Sigeri de Brabante, Boetii de Dacia aliorumque, condemnatae*, in H. DENIFLE - A. CHATELAIN [edd.], *Chartularium Universitatis Parisiensis. I*, ex typis fratrum Delalain, Parisiis 1889, pp. 543-558, in particolare p. 545, 36; p. 552, 157; p. 553, 176; p. 555, 211).

<sup>27</sup> GIOVANNI DI JANDUN, *Super libros Aristotelis De anima subtilissimae quaestiones*, p. 102, verso, col. b, F.

non è dello stesso tipo di quella fornita dalle scienze teoretiche. Giovanni ammette anche che cogliere Dio mediante l'intelletto acquisito non è la felicità in senso assoluto: questo atto può al massimo essere detto una forma di felicità relativa, perché la conoscenza immediata di Dio è, in virtù del proprio oggetto, il più nobile degli atti intuitivi. Ciò non vuol dire però, secondo il maestro di Jandun, che la posizione di Averroè non possa essere difesa dalla critica citata. Giovanni sottolinea infatti che la conoscenza intuitiva di Dio è legata *indirettamente* alla felicità e alle scienze teoretiche che la producono, in più di un modo. In primo luogo il commentatore chiarisce che la felicità assoluta consiste nell'altro tipo di conoscenza di Dio che possiamo acquisire, quella discorsiva, la quale permette di cogliere verità del tipo «Dio è il primo elemento nelle serie delle sostanze e degli atti», «Egli è l'ente che causa tutti gli altri enti», «Egli pensa se stesso». Poiché secondo Giovanni non c'è dubbio che questa forma di conoscenza sia la sapienza di cui parla Aristotele, il sapere discorsivo che ha come oggetto Dio è sapienza e felicità. Ma (ed è questo il nodo della soluzione janduniana) questa conoscenza si fonda su quella intuitiva, poiché non si potrebbe affermare o negare niente di Dio se non se ne avesse prima il concetto semplice. Cogliere questo concetto mediante l'intelletto acquisito si rivela essere dunque non la sapienza e la felicità, ma il loro presupposto necessario<sup>28</sup>. Questa prima risposta di Giovanni alla critica mossa ad Averroè si fonda quindi su tre principi, che permettono di ricostruire il legame tra conoscenza intuitiva di Dio e felicità: (1) l'intuizione della divinità fonda la conoscenza teologica discorsiva; (2) quest'ultima coincide con la sapienza; (3) la sapienza è felicità. Il commentatore è consapevole dell'importanza di tutti e tre i passaggi, che infatti sono messi in evidenza (invertendo il primo e il secondo rispetto alla lista da me appena esposta) nel suo discorso:

Ma si può dire correttamente che la conoscenza discorsiva dello stesso Dio supremo secondo affermazione o negazione si ha mediante l'abitudine della sapienza ed è acquisita per dimostrazione, cioè da dei principi, come può essere visto nel dodicesimo libro della *Metafisica*, dove si dimostra che Dio stesso è sostanza, e atto puro, e pensa se stesso, e cose tali. E questa conoscenza assolutamente perfettissima non si ha se non c'è prima la conoscenza intuitiva mediante l'intelletto acquisito prima citata. E in quella conoscenza discorsiva di Dio si fa consistere la felicità umana in modo assoluto e immediato<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Naturalmente questa difesa della tesi di Averroè è al tempo stesso uno stravolgimento della tesi stessa, perché Giovanni in ultima analisi nega quanto Averroè aveva affermato, e cioè che la felicità va identificata con l'unione con l'intelletto agente. Brenet spiega bene questa trasformazione della posizione di Averroè operata da Giovanni (BRENET, *Transferts du sujet*, pp. 401-405). Conseguenza di questa riformulazione innovativa della tesi di Averroè è che il discorso di Giovanni sul problema dell'identificazione tra la congiunzione con l'intelletto agente, ottenuta solo da pochi, e la felicità, che dovrebbe essere alla portata di tutti, va inteso, come spiega anche Brenet, nel modo seguente: la conoscenza ottenuta *tramite* l'unione con l'intelletto agente (ma che non si identifica con questa unione) secondo alcuni non può essere la felicità (*ibi*, pp. 407-408). Il senso della risposta di Giovanni a questa obiezione, e in particolare del riferimento al ruolo delle religioni nel cammino teoretico ed etico degli uomini, non cambia.

<sup>29</sup> «Sed cognitio enuntiativa secundum affirmationem vel negationem de ipso Deo supremo bene habetur per habitum sapientiae et acquiritur per demonstrationem, idest ex principiis, ut habet videri 12 Metaphysicae ubi demonstratur, quod ipse Deus est substantia, et actus purus, et quod intelligit seipsum, et huiusmodi talia. Et haec utique notitia perfectissima non habetur nisi praecedente cognitione intuitiva praedicta per intellectum adeptum. Et in illa cognitione Dei enuntiativa ponitur felicitas humana simpliciter et immediate» (GIOVANNI DI JANDUN, *Super libros Aristotelis De anima subtilissimae quaestiones*, p. 103, recto, col. b, C-D). La frase successiva può lasciare interdetti: «E queste affermazioni sono in contraddizione se sono esaminate attentamente» («Et ista contradicunt si bene inspiciuntur», *ibi*, p. 103, recto, col. b, D)

Un passaggio fondamentale nella prima risposta di Giovanni è quindi che le dimostrazioni che conducono alle varie affermazioni e negazioni su Dio utilizzano il concetto della divinità ottenuto mediante l'intelletto acquisito. Ora, anche l'altra replica del maestro di Jandun alla critica mossa ad Averroè si basa sul rapporto tra intuizione di Dio e teologia discorsiva, visto però in senso inverso: Giovanni ritiene infatti che la stessa intuizione di Dio non possa avere luogo senza un preliminare esercizio nelle scienze teoretiche<sup>30</sup>. Ma se è la consuetudine con le discipline speculative a condurre l'uomo alla felicità, si può ammettere che quest'ultima in qualche modo si *trasferisca* anche alla conoscenza intuitiva che deriva da quello stessa consuetudine<sup>31</sup>.

Sono stati presentati tutti gli elementi per rispondere alla domanda di partenza: è possibile che la religione i cui insegnamenti non sono secondo Giovanni incompatibili con l'ideale filosofico della felicità teoretica sia il cristianesimo? Certamente che la conoscenza di Dio che si può ottenere per via esclusivamente razionale costituisca il fine ultimo della vita umana, e a maggior ragione che tale conoscenza permetta di raggiungere la felicità *assoluta*, sono tesi incompatibili con gli insegnamenti della Chiesa, secondo cui per conoscere Dio in questa vita ci si deve rivolgere alla rivelazione, che comunque non può far giungere alla vera beatitudine, ottenibile solo nell'aldilà<sup>32</sup>. D'altronde però la conoscenza discorsiva di cui parla Giovanni, configurandosi come una vera e propria *teologia naturale*, è un fine cui gli uomini dovrebbero tendere non

---

Mi rivolgo nuovamente a Brenet, il quale ipotizza che originariamente la frase fosse una proposizione negativa (BRENET, *Transferts du sujet*, p. 403, nota 3).

<sup>30</sup> La concezione che Giovanni ha del percorso teorico dell'uomo è a questo punto chiara, e in particolare non ci sono dubbi sul posto che all'interno di questo percorso ha la conoscenza intuitiva di Dio: essa è un passaggio intermedio, essendo tanto preceduta quanto seguita da una ricerca per dimostrazioni. È importante sottolinearlo, visto che in voci enciclopediche dedicate a Giovanni non ancora datate e per il resto eccellenti come quella curata da James B. South per il *Companion to Philosophy in the Middle Ages* e quella della *Routledge Encyclopedia of Philosophy* scritta da Edward P. Mahoney si sostiene che la felicità intellettuale coincide per Giovanni con la conoscenza intuitiva di Dio (J.B. SOUTH, *John of Jandun*, in J.J.E. GRACIA - T.B. NOONE [eds.], *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Blackwell, Malden - Oxford - Melbourne - Berlin 2002, pp. 372-376; E.P. MAHONEY, *John of Jandun (c. 1280/9-1328)*, in E. CRAIG [ed.], *Routledge Encyclopedia of Philosophy. V: Irigaray to Lushi chungiu*, Routledge, London - New York 1998). Queste sono, tra l'altro, due delle tre voci di enciclopedia su Giovanni raccomandate nella *Cambridge History of Medieval Philosophy* del 2010 (*Biographies of Medieval Authors*, in R. PASNAU, [ed.] *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 833-996, in particolare p. 908).

<sup>31</sup> GIOVANNI DI JANDUN, *Super libros Aristotelis De anima subtilissimae quaestiones*, p. 103, recto, col. b, A - verso, col. a, E.

<sup>32</sup> In realtà su quest'ultimo punto, cioè sul fatto che la felicità maggiore sia raggiungibile solo dopo il distacco dal corpo, Giovanni potrebbe concordare con il cristianesimo: infatti, come ricorda Jean-Baptiste Brenet, nella *quaestio* I, 2 sulla *Metafisica* il maestro di Jandun, all'interno di una discussione prettamente filosofica e senza fare riferimento alla fede, afferma che «in un'altra vita noi» possiamo godere di una felicità ancora superiore a quella raggiungibile durante l'esistenza terrena, perché uguale ad essa (si tratta sempre di pensare gli intelligibili puri) ma ininterrotta (GIOVANNI DI JANDUN, *Quaestiones in duodecim libros Metaphysicae*, p. 2, verso, col. a; BRENET, *Transferts du sujet*, p. 405, nota 1). Si noti che rimarrebbe comunque la differenza tra i due diversi modi per conoscere Dio in questa vita: quello della filosofia, che fa uso strumenti del tutto naturali, e quello della religione, basato sulla Rivelazione. Brenet non fa però notare che l'affermazione del commento alla *Metafisica* è problematica, perché, se (come lo studioso francese ammette: *ibi*, p. 354, nota 2; ID., *Moi qui pense, moi qui souffre. La question de l'identité du composé humain dans la riposte anti-averroïste de Pierre d'Auriol et Grégoire de Rimini*, in O. BOULNOIS [éd.], *Généalogies du sujet. De saint Anselme à Malebranche*, Vrin, Paris 2007, pp. 151-169, in particolare pp. 155-157; ID., *Âme intellectuelle, âme cogitative*, pp. 104-105) Giovanni ritiene le anime umane individuali mortali, non è chiaro perché parli di questa conoscenza ininterrotta di Dio alla prima persona plurale.

solo nell'opinione del commentatore ma anche secondo l'interpretazione del cristianesimo prevalente nella sua epoca: è quindi possibile che egli intenda che la fede cristiana, esortando l'uomo a conoscere Dio *anche* mediante la teologia naturale, spinge alla ricerca della sapienza filosofica<sup>33</sup> e delle virtù morali che a essa sono legate<sup>34</sup>.

Una conferma del fatto che la religione che esorta a conoscere Dio è quella cristiana può venire dalle *Quaestiones* di Giovanni sulla *Metafisica*. In quest'opera si afferma infatti che l'adesione al cristianesimo non solo non costituisce un freno per la ricerca filosofica della verità, ma è coerente con essa, e anzi la include in sé. Nella *quaestio* II, 11, infatti, il maestro di Jandun afferma che, al contrario delle altre religioni, quella che non è commista con l'errore – cioè, come ha detto subito prima, quella cristiana –, non contenendo nessun elemento irrazionale, non costituisce un ostacolo al raggiungimento della verità<sup>35</sup>. Anzi, dice Giovanni nella *quaestio* I, 17, nel caso delle religioni vere perché non commiste a errore, tra cui il cristianesimo, i filosofi, cioè coloro che meglio conoscono la verità, sono più devoti degli altri uomini. La ricerca della verità, cioè, contrasta con l'adesione a una religione solo se è la religione ad allontanarsi dalla verità<sup>36</sup>. In entrambe le *quaestiones* citate Giovanni si distacca esplicitamente da quanto ha detto Averroè: il maestro di Jandun ricorda infatti che secondo Averroè chi è abituato a osservare passivamente i precetti, inclusi quelli religiosi, molto difficilmente potrà procedere nel cammino che porta alla conoscenza della verità<sup>37</sup>, e di converso il sentimento religioso è meno forte in chi studia la filosofia<sup>38</sup>. In entrambi i casi, per preservare il valore di verità delle affermazioni di Averroè Giovanni deve specificare che esse si riferiscono esclusivamente alle religioni le cui dottrine non sono vere<sup>39</sup>. In realtà la questione dell'attribuzione ad Averroè dell'affermazione riguardo al rapporto tra l'abitudine a rispettare i precetti e la capacità di conoscere la verità potrebbe essere più complessa,

---

<sup>33</sup> Questo risultato storiografico, cioè che secondo Giovanni il cristianesimo non è incompatibile con il raggiungimento della felicità intellettuale, può arricchire il breve riferimento che Gianfranco Fioravanti fa alla *quaestio* nel citato saggio sul problema della conoscenza umana di Dio in Dante: è vero, come ricorda Fioravanti, che il maestro di Jandun critica la posizione di un teologo cristiano come Tommaso d'Aquino, secondo cui l'uomo non può comprendere pienamente il Primo Principio in questa vita (GIOVANNI DI JANDUN, *Super libros Aristotelis De anima subtilissimae quaestiones*, p. 101, recto, col. b, A-C; FIORAVANTI, *A Natural Desire Can Be Fullfilled in a Purely Natural Manner*, p. 38), ma si può aggiungere che Giovanni vede nel cristianesimo la religione che più spinge gli uomini a perseguire la via che conduce alla felicità intellettuale. In questo senso la distinzione operata da MacClintock tra l'atteggiamento critico che il maestro di Jandun ha nei confronti dei teologi e la sua concezione della religione cristiana (MACCLINTOCK, *Perversity and Error*, pp. 97-98) rimane attuale.

<sup>34</sup> Che il cristianesimo propugni virtù morali coerenti con quelle aristoteliche non sembra rilevante nel discorso di Giovanni, che si concentra invece sul modo in cui la conoscibilità di Dio è trattata nelle diverse religioni.

<sup>35</sup> GIOVANNI DI JANDUN, *Quaestiones in duodecim libros Metaphysicae*, p. 35, recto, col. a, C-D.

<sup>36</sup> *Ibi*, p. 14, recto, col. a.

<sup>37</sup> *Ibi*, p. 34, verso, col. b, O; AVERROÈ, *In Aristotelis librum 2. (a) Metaphysicorum Commentarius*, hrsg. von G. Darms, Paulusverlag, Freiburg 1966, pp. 75-76.

<sup>38</sup> GIOVANNI DI JANDUN, *Quaestiones in duodecim libros Metaphysicae*, p. 13 [il numero di pagina stampato erroneamente è 9], recto, col. a; AVERROÈ, *Prologus in tertium Physicorum*, in H. SCHMIEJA, *Drei Prologe im grossen Physikkommentar des Averroes?*, in A. ZIMMERMANN, *Aristotelisches Erbe im arabisch-lateinischen Mittelalter. Übersetzungen, Kommentare, Interpretationen*, de Gruyter, Berlin - New York 1986, pp. 175-189, pp. 177-178, in particolare p. 177.

<sup>39</sup> GIOVANNI DI JANDUN, *Quaestiones in duodecim libros Metaphysicae*, p. 35, verso, col. a, L - col. b, N; p. 14, recto, col. a.

perché secondo Harry A. Wolfson è errato interpretare le parole del commentatore arabo nel modo in cui lo fa Giovanni (Wolfson non fa riferimento al maestro di Jandun, ma l'interpretazione da lui presa in considerazione è sostanzialmente quella che si ritrova nel commento di Giovanni)<sup>40</sup>. Nel passo del commento al secondo libro della *Metafisica* cui fa riferimento il maestro di Jandun, il termine reso con *lex* è infatti *nāmūs*, non *millah*<sup>41</sup>, e, se quest'ultima parola indica le *leges* nel senso di religioni, secondo Wolfson *nāmūs* avrebbe, almeno nel passo in questione, il significato di *legge positiva*<sup>42</sup>. È quindi possibile che la posizione di Averroè con cui Giovanni si confronta non sia quella originale dell'autore arabo. Rimane comunque vero che Averroè sostiene, nell'altro passo citato da Giovanni, che la fede religiosa dei filosofi è più debole di quella degli uomini comuni. Per Giovanni, comunque, chi più si adopera per ricercare filosoficamente la verità sarà anche più devoto nella sua adesione alla religione cristiana. Ma anche l'inverso è vero, perché chi è cristiano è condotto, proprio in quanto cristiano, a ricercare la conoscenza di Dio: Giovanni afferma infatti nella *quaestio* I, 18 sulla *Metafisica* che Gesù ha insegnato ad amare Dio, cioè a conoscerlo<sup>43</sup>.

### 3. L'originalità di Giovanni

Si è visto come l'importanza del riferimento alle verità di fede dopo il raggiungimento delle conclusioni filosofiche che si trova in alcuni filosofi del XIII e XIV secolo sia in un certo senso limitata, dal momento che tale operazione risulta essere *forzata*, dati i divieti imposti ai maestri delle arti. Può allora essere interessante considerare i passi in cui questi autori citano le religioni *pur non essendo costretti a farlo*, perché l'analisi di questi brani ci può fornire un'immagine più fedele del pensiero degli «aristotelici radicali» o «averroisti» riguardo alle varie confessioni. Leggendo in quest'ottica le opere di Giovanni, si può rilevare l'interesse del maestro di Jandun per l'influenza che

---

<sup>40</sup> Anzi, si può dire che l'interpretazione in questione si ritrova in un autore a cui Wolfson non la attribuiva (appunto Giovanni), mentre non si ritrova nell'autore a cui Wolfson la attribuiva: lo studioso di Harvard riteneva infatti che il passo del grande commento di Averroè al secondo libro della *Metafisica* fosse letto in questo senso negli *Errores philosophorum* di Egidio Romano, in cui però si faceva riferimento al grande commento al terzo libro della *Fisica*; secondo Wolfson questo riferimento non era altro che un errore materiale. Schmieja ha però dimostrato che la citazione di Egidio era corretta, e che quindi l'autore degli *Errores philosophorum* non faceva riferimento al commento alla *Metafisica*, ma al prologo del commento al terzo libro della *Fisica*. La questione è resa ancora più interessante dal fatto che Schmieja cita a supporto della propria tesi (riprendendo il riferimento da un articolo di Pattin: A. PATTIN, *A propos du prologue d'Averroès au III<sup>e</sup> livre de son commentaire sur la Physique d'Aristote*, «Bulletin de Philosophie Médiévale», 25 [1983], pp. 61-62) un passo proprio di Giovanni (GIOVANNI DI JANDUN, *Super octo libros Aristotelis De physico auditu subtilissimae quaestiones*, apud Iuntas, Venetiis 1551, p. 53, verso, col. b, H; si tratta della *quaestio* IV, 5), in cui il maestro cita lo stesso brano del commento alla *Fisica* preso in considerazione da Egidio Romano, dicendo appunto che è tratto dal prologo al commento al terzo libro (SCHMIEJA, *Drei Prologe im grossen Physikkommentar des Averroes?*, pp. 175-176). In realtà Giovanni menziona lo stesso brano nell'altra *quaestio* sulla *Metafisica* appena citata, la I, 17, attribuendolo però questa volta al prologo a un inesistente decimo libro della *Fisica*; quantomeno, questo è il riferimento che si trova nelle edizioni cinquecentesche delle *Quaestiones* sulla *Metafisica*.

<sup>41</sup> AVERROÈ, *Tafsir ma ba'd at-tabi'at. I: Livres petit alif, grand alif, ba', gim*, éd. par M. Bouyges, Imprimerie catholique, Beirut 1938, pp. 43-44.

<sup>42</sup> H.A. WOLFSON, *The Twice-Revealed Averroes*, «Speculum», 36 (1961), 3, pp. 373-392, in particolare pp. 378-380.

<sup>43</sup> GIOVANNI DI JANDUN, *Quaestiones in duodecim libros Metaphysicae*, p. 14, verso, col. a.

l'adesione a una certa religione piuttosto che a un'altra ha sul modo in cui una persona vede il mondo, concepisce il proprio posto all'interno di esso e sceglie gli obiettivi cui dedicare la propria esistenza. Si vede inoltre come Giovanni distingua tra il cristianesimo e le altre religioni: se queste ultime non solo insegnano dottrine false, ma allontanano anche gli uomini dalla virtù e dalla ricerca intellettuale della divinità, che è il fine ultimo dei filosofi, l'adesione al cristianesimo risulta essere coerente con il progetto della filosofia, sia perché la religione cristiana è vera, come provato dai miracoli, sia – soprattutto – perché essa non ostacola la ricerca della conoscenza razionale di Dio, ma anzi invoglia a perseguire questa strada. Si tratta di una concezione piuttosto originale, perché assente, ad esempio, dalle opere di Sigieri di Brabante, che pure di Giovanni è il punto di riferimento su altri temi (in particolare sull'interpretazione della noetica di Averroè). Giovanni si rivela quindi interessato al ruolo della religione nella vita degli esseri umani, distinguendo tra le fedi che conducono al vizio e all'ignoranza e quella i cui insegnamenti sono coerenti con il progetto di vita filosofico: ora, risultati storiografici di questo tipo non possono essere ottenuti se, per studiare la concezione che della fede ha un autore come Giovanni, ci si limita a considerare i riferimenti alla verità rivelata che seguono le soluzioni filosofiche eterodosse.

È importante sottolineare che in più casi, quando parla della religione da un punto di vista «sociologico», Giovanni si distacca da Averroè, cioè dall'autore che costituisce il suo punto di riferimento principale. Si è visto infatti come Giovanni sia più interessato del commentatore arabo alla concezione del divino sottesa alle affermazioni degli uomini comuni riguardo ai sogni. Il maestro di Jandun, poi, nega che sia corretto dire, come fa Averroè – o, almeno, come sembra a Giovanni che Averroè faccia –, che chi si sottomette alle indicazioni delle religioni troverà enormi difficoltà se cercherà di conoscere la verità. Ancora, Giovanni rifiuta la teoria di Averroè riguardo alla maggiore debolezza della fede dei filosofi rispetto a quella degli altri uomini. Si noti che in questi ultimi due casi Giovanni cerca di salvare le tesi di Averroè dicendo che esse si riferiscono non a tutte le religioni ma solo a quelle false. Si tratta di una difesa poco credibile, dato che le critiche di Averroè colpiscono tutte le fedi: egli ad esempio dice che i «loquentes trium legum, quae hodie quidem sunt», cioè i teologi ebrei, cristiani e musulmani, sbagliano perché affermano che il mondo è stato creato dal nulla<sup>44</sup>. Tra le tesi di Giovanni e quelle di Averroè c'è quindi, nonostante la volontà dello stesso Giovanni, una differenza inconciliabile. Se Brenet ha dimostrato che in ambito noetico Giovanni trasforma le idee di Averroè dando vita ad una teoria originale<sup>45</sup>, lo stesso si può dire a proposito della concezione del rapporto tra la fede religiosa e la ricerca filosofica della verità.

Giovanni, quindi, studia l'effetto che l'adesione a una certa religione piuttosto che a un'altra ha sulla possibilità di conoscere Dio: ciò costituisce una novità, almeno parziale, all'interno del dibattito sulla felicità intellettuale nella filosofia latina. Al contrario della maggior parte dei maestri delle arti che prima di lui hanno affermato sulla base dei principi della filosofia aristotelica che la conoscenza completa delle sostanze separate e di Dio è ottenibile in questa vita, il maestro di Jandun non si sofferma sul fatto che la

<sup>44</sup> ARISTOTELE, *Omnia quae extant opera. Averrois Cordubensis in ea opera omnes, qui ad haec usque tempora pervenere, commentarii. VII: Metaphysicorum libri XIII*, apud Iunctas, Venetiis 1562, p. 305, recto, col. b, E-F.

<sup>45</sup> BRENET, *Transferts du sujet*.

felicità intellettuale così come concepita dai filosofi contraddice l'insegnamento della Chiesa: come si è visto, Giovanni si limita a dichiarare in due linee che qualsiasi cosa abbia detto di contrario alla fede nelle circa 1.200 linee precedenti<sup>46</sup> è falso in senso assoluto. Il maestro di Jandun cita però la religione all'interno della propria argomentazione, perché afferma che alcuni credi distolgono dalla ricerca intellettuale di Dio, sottintendendo così che c'è almeno una fede che non ostacola tale ricerca<sup>47</sup>. Certo, si tratta di un'osservazione altrettanto breve e marginale quanto quella riguardo al contrasto tra conclusione razionale e dogma rivelato, ma in primo luogo Giovanni sembra più interessato alla questione: se la contraddizione tra ragione e fede è presentata al congiuntivo, come una possibilità, che i fautori delle «religioni false» allontanino gli uomini dalla felicità intellettuale è espresso in termini fattuali<sup>48</sup>. Soprattutto, dall'esame di altre *quaestiones* di Giovanni si vede che la distinzione tra le religioni che ostacolano la ricerca filosofica della verità e quelle, o quella, che non lo fanno è un motivo ricorrente nelle opere del maestro: si può allora dire che Giovanni si distingue da altri fautori della felicità intellettuale perché è interessato non tanto dalle possibili differenze tra l'insegnamento cristiano e la tesi dei filosofi riguardo alla conoscenza di Dio in questo mondo quanto, al contrario, dai punti di contatto tra queste due dottrine.

Nella *quaestio* dedicata alla possibilità di conoscere le sostanze separate che prende spunto dall'ultima frase di *De anima* III, 7 Giovanni di Jandun non parla del cristianesimo, ma una lettura attenta del testo e delle *Quaestiones* dello stesso Giovanni alla *Metafisica* rivelano che probabilmente il maestro di Jandun riteneva che l'adesione alla religione cristiana fosse compatibile con il percorso conoscitivo proprio della filosofia, che culmina nel raggiungimento di una scienza proposizionale di Dio, ovvero in quella che dal punto di vista del sapere naturale costituisce la felicità intellettuale. Questa tesi rende la posizione di Giovanni originale rispetto alle tradizioni di pensiero cui per il resto egli si rifà. Infatti, concentrandosi non sul contrasto tra l'ideale filosofico del raggiungimento della felicità intellettuale in questa vita e l'insegnamento religioso che prevede la beatitudine solo dopo la morte terrena, ma sul ruolo che l'adesione a una certa religione piuttosto che a un'altra può avere sulle possibilità di giungere alla conoscenza filosofica di Dio, Giovanni mantiene una prospettiva diversa da quella della maggior parte dei maestri delle arti che prima di lui si erano occupati della questione della *felicitas speculativa*. Il maestro di Jandun propone anche un'innovazione rispetto al pensiero di Sigieri di Brabante, che pure è per lui una guida riguardo proprio alle questioni relative

<sup>46</sup> Faccio naturalmente riferimento alle linee dell'edizione cinquecentesca da me citata; in altre versioni i numeri saranno diversi, ma la proporzione tra essi rimarrà uguale.

<sup>47</sup> In altre parole, sulla base del testo analizzato nel presente articolo mi sembra che, sebbene sia corretto affermare, come fa ad esempio Lambertini, che Giovanni, quando tratta la conoscenza che gli esseri umani possono avere delle sostanze separate così come in altri casi, distingue l'ambito della filosofia da quello della teologia (LAMBERTINI, *Jandun's Question-Commentary on Aristotle's Metaphysics*, pp. 391-392), è bene chiarire che la filosofia indaga la religione come fenomeno sociale.

<sup>48</sup> Si potrebbe addirittura ipotizzare che il motivo per cui Giovanni – che normalmente si dilunga di più sulla verità di fede, chiarendo tra l'altro quali differenze essa presenta rispetto alle conclusioni della filosofia – nel caso della *quaestio* sulla conoscenza delle sostanze separate non afferma neanche che un contrasto tra ragione e fede ci sia è che in questo caso egli ritiene che la tesi di Averroè non contraddica l'insegnamento della Chiesa cristiana. È cioè possibile che il maestro di Jandun non veda un contrasto tra filosofia aristotelico-averroistica da una parte e cristianesimo dall'altra, dal momento che entrambe queste dottrine esortano l'uomo alla conoscenza proposizionale di Dio in questa vita.

all'intelletto: Sigieri, infatti, al contrario di Giovanni, non afferma mai che seguire gli insegnamenti del cristianesimo faciliti la conoscenza intellettuale. Giovanni si distacca, infine, anche da Averroè, cioè dallo stesso autore che dice di imitare come una scimmia imita un essere umano<sup>49</sup>. Averroè vedeva infatti intensità della fede e impegno nella ricerca filosofica come due *quantità* inversamente proporzionali; Giovanni, limitando la verità di questa affermazione alle sole religioni commiste all'errore, ne stravolge il senso. Ritroviamo qui, quindi, lo stesso processo che Brenet ha messo in evidenza nel caso della noetica: Giovanni propone tesi originali presentandole come la corretta interpretazione di quello che ha detto Averroè. Questi risultati permettono di arricchire il quadro storiografico del pensiero di Giovanni, non solo riguardo al modo in cui egli concepisce il percorso che conduce alla felicità intellettuale, ma anche rispetto alla sua concezione della fede. La tesi più importante di Giovanni riguardo a quest'ultimo argomento è sicuramente quella secondo cui la ricerca filosofica deve essere effettuata indipendentemente dalla verità rivelata, ma la concezione che il maestro di Jandun ha della religione comprende anche altri elementi: in particolare, alcuni passaggi, brevi ma significativi, delle sue opere mostrano come egli fosse interessato al ruolo delle credenze religiose nella vita degli esseri umani.

#### *Abstract*

Nonostante la letteratura critica sulla concezione che Giovanni di Jandun ha della religione si sia soffermata soprattutto sulla separazione tra ricerca filosofica e verità rivelate, il pensiero di questo autore in merito alla fede presenta altri aspetti interessanti. In particolare, Giovanni è interessato alle conseguenze che il consenso dato ad un certo insieme di credenze religiose ha sulla visione del mondo e sul comportamento degli esseri umani. Oggetto dell'articolo è un esempio di questo tipo di ricerca da parte del maestro di Jandun: in una delle *Quaestiones* sul *De anima*, dedicata alla possibilità per gli uomini di conoscere le sostanze separate, Giovanni parla infatti del diverso effetto che l'adesione a religioni differenti ha sull'impegno nella ricerca filosofica di Dio. Mediante l'analisi di questo testo e di altre opere dello stesso autore, si cerca di individuare la religione che secondo il maestro di Jandun non ostacola il percorso intellettuale dei filosofi.

*Parole chiave:* Giovanni di Jandun, ragione, fede, religione, felicità intellettuale

Although secondary literature on John of Jandun's concept of religion has focused on the separation of philosophical research and revealed truths, there is more to say about what this author thinks about faith. More specifically, John is interested in the consequences that having a given set of religious beliefs has on a human being's worldview and behaviour. The subject of this paper is an example of this side of John's research: in a *quaestio* on the *De anima* about the possibility for men to know separate substances, John mentions the different effects that adhering to different religions can have on a person's commitment to the philosophical search for God. By analyzing this and other works by the same author, the paper tries to identify the religion that according to John does not obstruct philosophers' intellectual path.

*Keywords:* John of Jandun, reason, faith, religion, intellectual happiness

---

<sup>49</sup> GIOVANNI DI JANDUN, *Quaestiones in duodecim libros Metaphysicae*, p. 84, verso, col. b, P-Q (si tratta della *quaestio* VI, 10). Qui Giovanni afferma di ripetere in modo imperfetto l'insegnamento non solo di Averroè, ma anche di Aristotele.