

Il ruolo dell'intelletto nel processo volitivo e il suo rapporto con la volontà nel pensiero di Giacomo da Viterbo

Maddalena Sartini

Abstract. *This paper investigates the relationship that there is between the intellect and the will in the process of volition, according to James of Viterbo. This will start with a brief introduction on James' theory of the will, where will be introduced the notion of idoneitas, a central aspect of his conception of the faculties of the soul. Then, the research will be focused on the role of the intellect in the movement of the will: how it happens, why and how important it is, what causality is involved. The paper will also try to demonstrate the singularity of James' thesis compared with the voluntarist and intellectualist positions, the two most supported positions on this question, together with his research of a via media between them.*

Riassunto. *Il presente lavoro esamina il rapporto che, secondo Giacomo da Viterbo, sussiste tra l'intelletto e la volontà all'interno del processo volitivo. Prendendo le mosse da una breve introduzione sulla concezione della volontà in Giacomo, verrà introdotto il concetto di idoneitas, elemento chiave della sua analisi delle facoltà dell'anima. L'indagine si concentrerà poi sul ruolo giocato dall'intelletto nel movimento della volontà: come esso avvenga, quale sia la sua importanza, che tipo di causalità sia ad esso ascrivibile. Verrà così mostrata la particolarità della tesi di Giacomo rispetto alle due posizioni principali all'epoca, quella volutarista e quella intellettualista, e il suo tentativo di ricerca di una propria via media tra di esse.*

Keywords. Medieval Philosophy, James of Viterbo, Will, Intellect, *Idoneitas*.

Parole chiave. Filosofia Medievale, Giacomo da Viterbo, Volontà, Intelletto, *Idoneitas*.

Maddalena Sartini è dottoranda presso la Scuola IMT Alti Studi di Lucca e Cultrice della materia presso l'Università di Firenze in storia della filosofia medievale. I suoi interessi di ricerca riguardano il pensiero medievale, con particolare attenzione allo statuto dell'anima e al dibattito sulla libertà della volontà nella seconda metà del XIII secolo. La sua attività di ricerca si è finora concentrata nello specifico sul pensiero di Giacomo da Viterbo, sul suo concetto di *idoneitas* e sulle sue possibili fonti. La sua formazione si è svolta presso l'Università di Firenze (laurea triennale e magistrale), e ha frequentato il Diplôme Européen d'Études Médiévales (DEEM) 2023-2024 presso la Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales (FIDEM).

EMAIL: maddalena.sartini01@gmail.com

Come si muove la volontà, come agisce? E soprattutto chi sono gli agenti coinvolti nel processo volitivo? È, tra le altre, anche intorno a domande simili a queste che Giacomo da Viterbo si interroga nel corso dei suoi anni trascorsi all'università di Parigi come maestro, inserendosi all'interno di un ricco e nutrito dibattito a proposito della volontà, del suo ruolo e del suo movimento, soprattutto rispetto al legame di quest'ultima con l'intelletto. Il presente lavoro intende concentrarsi su questo particolare aspetto del pensiero di Giacomo, ovvero sul rapporto tra volontà e intelletto all'interno del processo volitivo, e su come, nonostante la superiorità della prima, il secondo venga comunque considerato un elemento importante nelle volizioni. Tale questione sarà affrontata a partire dall'analisi dei testi di Giacomo, prendendo in considerazione alcune *quaestiones* dei suoi *Quodlibeta*, la settima

del *Quodlibet I (Utrum motus voluntatis in finem sit actus voluntatis vel intellectus)* e la settima del *Quodlibet II (Utrum apprehensio pertineat ad obiectum voluntatis per se et essentialiter, vel solum sicut causa sine qua non)*. Indagheremo in questa sede uno specifico aspetto dell'intero processo volitivo descritto da Giacomo all'interno di tali questioni, ossia l'influenza dell'intelletto nella volizione, e ciò mediante la seguente articolazione: 1. Breve esame della concezione della volontà e dell'intelletto di Giacomo da Viterbo, in relazione al concetto di *affectio*; 2. Influenza dell'oggetto esterno e della conoscenza intellettuale sulla volontà a livello del I e del II *Quodlibet*; 3. Il ruolo dell'intelletto nella volizione alla luce della nozione di *causa sine qua non* del *Quodlibet II*.

1. La concezione dell'intelletto e della volontà di Giacomo da Viterbo

Giacomo da Viterbo (1255 ca. - 1307/8) è un frate agostiniano, attivo a Parigi come maestro dal 1293 al 1300, periodo in cui compone varie questioni, suddivise in varie raccolte quodlibetali e nelle *quaestiones de divinis praedicamentis*.¹ Tra i vari temi trattati, uno dei punti principali su cui si sofferma riguarda senz'altro l'analisi delle facoltà dell'anima, in particolare volontà e intelletto, insieme alle loro operazioni; nello specifico, egli dedica varie questioni alla dinamica della volontà e agli agenti in essa coinvolti.

Durante la seconda metà del XIII secolo, due principali posizioni furono sostenute nel dibattito a proposito del movimento della volontà: tesi "volontariste", come quella di Enrico di Gand, sostenitrici dell'indipendenza della volontà a discapito dell'intelletto, oppure più "intellettualiste", le quali evidenziano invece il ruolo imprescindibile di quest'ultimo e la sua influenza sulla volontà (come quella di Goffredo di Fontaines).² Secondo i primi, la volontà deve muoversi a partire da sé, senza essere necessitata da alcuna influenza esterna: se fosse guidata nelle sue scelte dall'intelletto (tesi sostenuta dagli "intellettualisti"), il quale le mostra i vari oggetti del desiderio, essa non risulterebbe più libera, ma mossa nei suoi atti da altro rispetto a sé. Secondo gli altri invece, se la volontà riuscisse a muovere se stessa, sarebbe contemporaneamente sia motore che mosso: deve dunque essere mossa da qualcosa di diverso da lei, ovvero dall'intelletto. In particolare, a risultare qui fondamentale è l'oggetto del desiderio, che, una volta compreso, muove la volontà nel processo volitivo.³ Giacomo si inserisce in uno stato piuttosto avanzato della discussione, la quale, pur essendo già presente nei dibattiti universitari, era ancora lontana dall'essere esaurita.

Il problema della libertà o determinismo in sé scaturisce da un possibile contrasto tra la concezione cristiana e la posizione aristotelica: secondo la fede cristiana, la volontà deve essere libera affinché sia possibile attribuirle premi o pene in base al suo operato, mentre Aristotele sostiene invece, nel *De anima*, che l'oggetto appetibile, in quanto pensato

¹ Sulla vita e le opere di Giacomo si vedano Ypma (1974; 1975), Vian (2011), Saak (2018). Ypma fa risalire le quattro raccolte di questioni quodlibetali agli anni in cui Giacomo era *magister* a Parigi (cfr. Ypma 1975), ma la quarta potrebbe forse essere stata composta più tardi, negli anni in cui Giacomo era arcivescovo di Napoli (si veda Robert 2015, 303-4).

² A proposito delle posizioni di Enrico di Gand si veda Alliney (2009), e in particolare la q. 7 del suo *Quodlibet I* e la q. 5 del suo *Quodlibet IX*. Riguardo a Goffredo di Fontaines invece la q. 7 del *Quodlibet VI* e, in generale riguardo anche ad alcuni maestri francescani volontaristi, si veda Hoffman (2021, 58 sgg.).

³ Per una panoramica riguardo le varie posizioni circa il movimento della volontà, rimandiamo a Hoffmann (2021, 105 sgg.). Gli intellettualisti si richiamano soprattutto alle posizioni di Aristotele (in particolare *De Anima*, libro Γ, cap. 10, 433b5-20).

dall'intelletto, muove la volontà nei suoi atti.⁴ Inoltre, sempre in base ad Aristotele, una medesima cosa non può essere insieme sia motore che mosso riguardo al medesimo rispetto e contemporaneamente,⁵ essendo impossibile che si dia insieme in atto e in potenza. Sulla scorta di ciò, gli intellettualisti sostenevano che, se si ammette che la volontà è in grado di muovere se stessa, una tesi simile non potrebbe evitare una contraddizione palese con il pensiero di Aristotele.

La posizione di Giacomo è vicina a quella dei volutaristi, e viene esposta nel dettaglio all'interno della *quaestio 7* del suo *Quodlibet I*.⁶ Giacomo tratta qui la dinamica con la quale la volontà viene a muoversi, il meccanismo che guida le sue azioni: è la volontà che muove se stessa, oppure viene mossa da qualcosa di diverso da sé, e, in particolare, dall'intelletto? Egli non aderisce perfettamente a nessuna delle due opzioni, ma mira a un'ideale *via media* (Giacomo da Viterbo, *Quod. II*, q. 7, 108) tra i due opposti partiti, volta ad affermare l'indipendenza della volontà senza tuttavia sminuire il valore dell'intelletto, il quale svolge una funzione di fondamentale rilievo. Egli propone dunque una sua particolare forma di volutarismo, secondo la quale, tenendo ferma la supremazia e l'indipendenza della volontà, sarà conferito, all'interno del processo volitivo, un ruolo di primo piano anche all'intelletto, valorizzandone il più possibile l'azione.

Il presupposto di partenza per Giacomo consiste nel fatto che «voluntas movetur ex se ad volendum quodcumque volitum» (Giacomo da Viterbo, *Quod. I*, q. 7, 82): la volontà riesce a muovere se stessa a partire da sé poiché è la potenza più libera dell'anima, la quale muove anche le altre facoltà. Se infatti così non fosse, il movimento della volontà deriverebbe da un'altra facoltà più libera rispetto a lei; essa dunque non sarebbe padrona dei suoi atti, ma necessitata da qualcosa di diverso.

Ma come è possibile sostenere che qualcosa riesca a muovere se stessa a partire da sé senza cadere nel divieto aristotelico, secondo cui è impossibile che una cosa sia contemporaneamente in atto e in potenza riguardo al medesimo aspetto? Per rispondere a questa domanda, Giacomo si serve di una particolare nozione, quella di *affectio*. Questo concetto viene utilizzato sia per rendere conto del processo volitivo che di quello cognitivo. Egli fa uso della sua personale rielaborazione di tale nozione anche nell'ambito della filosofia della natura, a proposito della generazione naturale, facendo riferimento alle *rationes seminales*,⁷ rendendolo così uno degli aspetti fondamentali e più caratteristici del suo pensiero.

Giacomo riprende inizialmente questo concetto da Anselmo d'Aosta: quest'ultimo aveva sviluppato nel *De concordia*⁸ una triplice concezione della volontà come

⁴ «Il principio motore sarà specificamente uno e cioè la facoltà appetitiva in quanto appetitiva e, in ultima analisi, l'oggetto appetibile, perché questo muove senza essere mosso *solo per il fatto di essere pensato* immaginato – ma numericamente i motori saranno molteplici» (Aristotele, *De Anima*, libro Γ, cap. 10, 433b10-14), e poi prosegue subito dopo: «Il motore a sua volta è duplice, uno immobile, l'altro motore e mosso. Qui, motore immobile è il bene pratico, motore e mosso, la facoltà appetitiva» (433b14-16).

⁵ «[...] allora tutte le cose mosse risultano mosse da qualcosa» (Aristotele, *Fisica*, libro Θ, cap. 4, 256a37), e ancora: «È impossibile, adunque, che tutto ciò che muove se stesso, muova se stesso totalmente: infatti, in tal caso, esso interamente subirebbe e produrrebbe il medesimo spostamento, pur essendo uno e indivisibile per specie, e sarebbe alterato e altererebbe» (*Fisica*, libro Θ, cap. 5, 257b3-5). Su questo punto si veda anche Furley (1994).

⁶ Riguardo al dibattito sulla datazione della prima raccolta quodlibetale di Giacomo da Viterbo, che oscilla tra il 1293/4 per Ypma (1975) e la Quaresima del 1293 per Wippel (1974), si veda appunto il saggio di quest'ultimo: *The dating of James of Viterbo's Quodlibet I and Godfrey of Fontaines' Quodlibet VIII*.

⁷ Si vedano a questo proposito Phelps (1980), Côté & Pickavé (2018), Gossiaux (2021).

⁸ «Voluntas utique dici videtur aequivoce tripliciter. Aliud est enim instrumentum volendi, aliud affectio instrumenti, aliud usus eiusdem instrumenti» (Anselmo d'Aosta, *De concordia*, XI, 279). Su Anselmo e la sua concezione della volontà si veda anche Palmeri (2009).

instrumentum (la facoltà del volere), *usus* (l'uso che se ne fa, le volizioni attive) e *affectio* (attitudine, inclinazione della volontà verso la *commoditas* o verso la *rectitudo*, che la spinge a determinati desideri).⁹ Si può da subito comprendere quanto tale nozione anselmiana sia utile a Giacomo contro le visioni tradizionalmente più aristoteliche:¹⁰ la volontà viene a muoversi a partire da tendenze a lei interne che la sospingono in varie direzioni, senza ricorrere a elementi esterni.

Giacomo si spinge però ancora oltre, collegando il concetto di affezione alla nozione di idoneità (*idoneitas*), che riprende dal commento alle *Categorie* aristoteliche di Simplicio,¹¹ il quale sviluppa tale concetto a partire dall'analisi della seconda specie della categoria di qualità (Aristotele, *Categorie*, 8, 9a14-27).¹² Mediante tale nozione, Simplicio intende riferirsi a una propensione, una tendenza verso qualcosa che non si è ancora tradotta in un possesso concreto e attuale. È qualcosa che deve ancora svilupparsi, ma che già denota una predisposizione verso una specifica azione. Diversamente dalla potenzialità della materia, che è totale mancanza di specializzazione e di elementi in qualche modo caratterizzanti, egli considera una potenza che possiede una sorta di *praeimpressio speciei*¹³ un principio che fa presagire già una certa tendenza al proprio completamento attuale.

Le idoneità, per come vengono lette da Giacomo alla luce di Simplicio, non sono altro che atti imperfetti o potenze medie, vie di mezzo tra la pura potenza e l'atto completo. Esse non sono ancora del tutto attualizzate, ma aspirano e sempre tendono alla propria realizzazione. Le *idoneitates* sono delle *aptitudines*, delle realtà che per natura tendono verso l'attualizzazione completa, alla quale sono potenzialmente dirette.

Unendo insieme i due diversi concetti di *idoneitas* e *affectio*, Giacomo li fa coincidere, concludendo che tali idoneità sono presenti nell'anima a due livelli: uno più generale, ed è

⁹ Giacomo, stimando più importante l'inclinazione della volontà verso la *commoditas*, come desiderio di un fine, rispetto all'affezione verso la *rectitudo*, il desiderare i mezzi, compie un'interpretazione del pensiero di Anselmo in controtendenza rispetto a quella comunemente data in ambito volontarista; si veda a questo proposito Dumont (2018, 265). Giacomo non è inoltre il primo a riprendere le affezioni di Anselmo per rendere conto del movimento della volontà: tale strada, sebbene seguendo modalità molto diverse, era stata percorsa da maestri francescani come Gualtiero di Bruges (1225-1307), Pietro di Falco (m. 1297/8), Riccardo di Mediavilla (1249-1300/8) e Giovanni di Morrovalle (1250-1312). Ciò che Giacomo aggiunge, come si vedrà, e che sarà un tratto importante del suo pensiero, è il legame con il concetto di *idoneitas*. Su questo si veda Alliney (2013).

¹⁰ L'autorità di Anselmo è fondamentale per Giacomo, poiché gli consente di aggirare le obiezioni più aristoteliche mediante una fonte diversa. Aristotele verrà tuttavia recuperato tramite il concetto di *idoneitas*, derivato da Simplicio, commentatore proprio delle opere aristoteliche, che permette a Giacomo di legarsi direttamente al primo, rafforzando ulteriormente la sua tesi.

¹¹ «Multā enim significante potentia, ut dictum est prius, nunc autem significante id quod secundum idoneitatem naturalem. Dupliciter autem existente ista, hac quidem simpliciter, hac autem secundum exordium quoddam considerata, secundum quod iam evidens est et parata idoneitas ut in pugilativo dicto, hanc nunc accipit» (Simplicio, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, 332; 340-1).

¹² Il termine *idoneitas* è la traduzione latina del greco *ἐπιτηδειότης*, utilizzato da Simplicio. Giacomo da Viterbo si serve verosimilmente della traduzione in latino di Guglielmo di Moerbeke, che aveva tradotto il commento alle *Categorie* di Simplicio (cfr. Brams & Vanhamel 1989, 404; sull'uso compiuto in generale da Giacomo delle traduzioni di Guglielmo di Moerbeke cfr. Bataillon, 1989), e che traduce in questo modo il termine greco (cfr. Côté 2009, 28). Sul termine greco in particolare, e sui suoi vari significati nei commentatori di Aristotele, si veda Hauer (2016).

¹³ «Et quidem alia est naturalis potentia, aliud autem quod materiae potentia; haec quidem enim praeimpressio speciei est, haec autem privatio et nondum idoneitas, sed etiam hac carens adhuc» (Simplicio, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, 337-8). A questo proposito si veda anche Gosiaux (2021, 73) e Côté (2009, 49).

quello delle facoltà, come la volontà o l'intelletto,¹⁴ e uno più specifico.¹⁵ Queste ultime *idoneitates speciales* sono poste da Dio nell'anima, che le possiede in modo innato e in un numero molto grande, difficile da definire. In ciascuna facoltà dell'anima è presente tutta una serie di affezioni, di predisposizioni corrispondenti ciascuna a un atto delle facoltà stesse. Ciò vuol dire che, per ciascun possibile desiderio della volontà rivolto a un oggetto, vi saranno in essa altrettante attitudini, e dunque *idoneitates*, corrispondenti: per ogni oggetto del desiderio si trova nella volontà una *aptitudo* che costantemente tende alla propria attualizzazione, per realizzarsi in una volizione effettiva (diversamente da Anselmo, dove i tipi di *affectio* della volontà erano soltanto due, ovvero in generale *affectio ad volendum commoditatem*, oppure *affectio ad volendum rectitudinem*; Anselmo d'Aosta, *De concordia*, questione III, XI, 281). Tali attitudini della volontà sono propensioni attive che cercano di perfezionarsi in un atto, ma che ancora non lo sono: si tratta di atti incompleti, e, per come dà prova di concepirli Giacomo, di una particolare via di mezzo tra la potenza e l'atto (Giacomo da Viterbo, *Quod. I*, q. 7, 92-5).¹⁶

Anche l'intelletto appare a sua volta caratterizzato da una serie di idoneità, presenti in esso in modo innato, tramite le quali avviene il processo conoscitivo.¹⁷ Ogni idoneità corrisponde infatti per Giacomo a un particolare oggetto della conoscenza, una conoscenza in potenza che tende a divenire cognizione in atto. Prendendo le distanze dal paradigma dell'astrazione aristotelica, generalmente accettato all'epoca, la posizione di Giacomo risulta essere più prossima a una forma di innatismo, secondo cui i concetti sono già contenuti in potenza nell'intelletto, e non provengono dai fantasmi delle immagini derivate dalle percezioni degli oggetti esterni. Questi ultimi possono stimolare alcune idoneità dell'intelletto a essi corrispondenti, dando così il via al processo cognitivo, che però consiste propriamente nel passaggio dell'idoneità a una cognizione in atto. Le immagini sensibili degli oggetti possono solo inclinare l'intelletto in una determinata direzione, riservando così alla facoltà cognitiva un ruolo attivo nella conoscenza.¹⁸

Prendendo nuovamente in considerazione la volontà, è proprio grazie al concetto di *idoneitas* che Giacomo pretende di spiegare come essa muova se stessa a partire da sé: la volontà tende alla realizzazione in atto per il tramite di quelle *idoneitates* che le appartengono e che la determinano in potenza verso operazioni specifiche. Questo tipo di movimento consiste nell'essere mossi «ex se *formaliter*» (Giacomo da Viterbo, *Quod. I*, q. 7, 95),¹⁹ ovvero ricercando il perfezionamento della propria forma, che si vuole raggiungere

¹⁴ «Quaedam enim huiusmodi aptitudinum sunt generales; et istae sunt illae quae dicuntur animae potentiae ut sensus, intellectus et appetitus» (Giacomo da Viterbo, *Quod. I*, q. 7, 93). Più avanti, Giacomo identificherà la volontà, intesa come idoneità generale, con la nozione di volontà come strumento delineata da Anselmo: «Et ipsa idoneitas generalis, scilicet potentia voluntatis, dicta est ab Anselmo voluntas instrumentum» (Giacomo da Viterbo, *Quod. I*, q. 7, 94).

¹⁵ «Idoneitates vero speciales, quae plurificantur et diversificantur secundum diversas rationes volibilium, dictae sunt ab eo affectiones instrumenti vel voluntas affectio» (Giacomo da Viterbo, *Quod. I*, q. 7, 94).

¹⁶ Si veda anche Solère (2018, 173 sgg.) e Côté (2009).

¹⁷ Si veda la q. 12 del *Quodlibet I* di Giacomo da Viterbo e anche Solère (2018a).

¹⁸ A proposito del senso e del ruolo delle immagini sensibili nella cognizione si veda Tavolaro (2023).

¹⁹ Si può qui notare che il discorso di Giacomo attorno a questa tipologia di movimento è molto più ampio, poiché essa non rappresenta una possibilità esclusiva della volontà, ma è propria anche, per esempio, dei corpi pesanti (*gravia*), i quali sono spinti, in virtù della perfezione della loro forma, a cadere verso il basso: «Cum enim aliquid habet formam incompletam, naturaliter inclinatur ad sui complementum et movet se ipsum formaliter per huiusmodi formam incompletam, in quantum ad talem formam sequitur naturaliter motus ad perfectionem» (Giacomo da Viterbo, *Quod. I*, q. 7, 95). E ancora: «Sicut enim grave per gravitatem movet se deorsum, non efficienter sed formaliter, quia

nella sua completezza, e si contrappone al muovere qualcosa *efficienter*, dove ciò che muove è diverso dal mosso e possiede già una forma completa. La volontà si muove dunque a partire da sé mediante le sue idoneità, che possono essere considerate sia come passive, in quanto sono loro a essere perfezionate dal proprio movimento in una volizione attuale, sia come attive, poiché sono le idoneità che, in quanto parti della volontà, tendendo continuamente al loro perfezionamento, innescano il movimento di quest'ultima.²⁰

Anche se la volontà riesce a muovere formalmente²¹ se stessa a partire da sé, tramite le sue affezioni, ciò non esaurisce l'insieme di modi in cui questa può essere mossa: vi sono infatti vari agenti coinvolti nel suo movimento, anche se secondo modalità differenti. Oltre a Dio, il quale, avendo creato la volontà con tutte le sue affezioni, che poi la muoveranno, è indirettamente responsabile del movimento stesso di questa, come rendere conto del ruolo dell'intelletto? Qui il discorso si fa più complesso, poiché Giacomo non ha alcuna intenzione di rinunciare all'influenza di quest'ultimo sulla volontà. Pur convinto che essa riesca a muoversi da sola, egli rifiuta di minimizzare il ruolo della conoscenza all'interno della volizione, prendendo così le distanze sia dalle posizioni "intellettualiste", contrario all'automovimento della volontà, che anche dalle soluzioni al tempo maggiormente accreditate in ambito volontarista.²²

2. Il ruolo dell'oggetto esterno e della conoscenza intellettuale (*Quodlibet I, questione 7*)

All'interno della settima questione del *Quodlibet I*, dopo aver esposto la sua teoria, Giacomo inizia a confutare alcune possibili obiezioni. Una volta chiarito il modo in cui la volontà può muovere se stessa mediante le sue idoneità, arriva il momento di esaminare il ruolo dell'oggetto, sia in se stesso in quanto esterno e concreto, come l'oggetto del desiderio (*appetibile*), verso il quale la volontà tende, sia come conosciuto dall'intelletto stesso.

Per prima cosa, Giacomo ricorre al commento di Averroè alla *Metafisica* (libro Λ, 1072a),²³ dal quale trae un'importante distinzione riguardo l'esistenza delle cose desiderate: queste possono essere nell'anima (come comprese dall'intelletto), ed essere perciò agenti del moto della volontà, oppure fuori dall'anima, come fini, e non agenti, dell'atto

gravitas est quid incompletum respectu eius quod est esse deorsum et ferri deorsum, unde nullo prohibente statim sequitur haec perfectio ad gravitatem, sic voluntas movet se ad volendum aliquid per suas affectiones, quae sunt quid incompletum respectu actus volendi» (Giacomo da Viterbo, *Quod. I*, q. 7, 96).

²⁰ Giacomo, riguardo al movimento della volontà, parlerà di *actio absoluta*, nozione nuovamente ripresa dal commento alle *Categorie* di Simplicio (*Commentaire sur les Catégories d'Aristotele*, 405 sgg.), che consisterà per il primo in un'azione che resta all'interno del soggetto, e alla quale non viene riferita una corrispondente passione; tale tema è trattato nella q. 4 del *Quodlibet III* (si veda anche Dumont 2018, 249 sgg.).

²¹ La modalità con cui la volontà si muove (*formaliter*) è diversa dal tipo di movimento individuato da Aristotele (*efficienter*), secondo il quale serve un motore distinto da un mosso. Giacomo non sta dunque sostenendo che Aristotele sbaglia nel descrivere il movimento, ma solo che ne esiste un'ulteriore tipologia, diversa da quella trattata dal filosofo greco, la quale può benissimo convivere con quest'ultima.

²² «Ad hoc autem dicendum est quod, si consideretur qualiter voluntas movetur ab obiecto, et qualiter ab intellectu, utrumque veritatem habet, scilicet quod voluntas movetur a se, et cum hoc etiam movetur ab obiecto et ab intellectu» (Giacomo da Viterbo, *Quod. I*, q. 7, 102).

²³ «Balneum duplicem habet formam, in anima, et extra animam: et propter illam formam, quae est in anima, desyderamus aliam formam, quae est extra animam. Forma igitur animae balnei in quantum est in anima, est agens desyderium et motum: secundum autem quod est extra animam est finis motus, non agens» (Averroè, *Aristotelis Metaphysicorum libri XIII*, 318 v HIK).

volitivo.²⁴ Nella questione 7 del *Quodlibet* II (1294/5 circa), Giacomo aggiungerà un importante approfondimento a riguardo, sostenendo che la conoscenza dell'oggetto non è né una parte dell'oggetto né una sua componente materiale o formale. L'oggetto è infatti materiale di per sé, in quanto esiste fuori dall'anima, e la sua forma si trova già in lui come sua perfezione. L'apprensione dell'oggetto è immateriale, lo rappresenta per intero e in ogni aspetto, ed è univocamente legata ad esso.

Ciò che distingue l'oggetto esterno dalla sua apprensione è il loro modo di essere rispetto all'anima: la cosa esiste fuori di essa secondo il suo "esse reale", mentre l'apprensione sussisterà con il suo "esse apprehensum". Dato che però il pensiero di qualcosa è similitudine di quella stessa cosa, Giacomo (*Quod. II, q. 7, 106*) si sente di poter affermare che «nam similitudo rei est quodam modo ipsa res», concludendo che, anche se l'apprensione dell'oggetto desiderato e quest'ultimo, nel concreto, sono distinti, in qualche modo sono anche la stessa cosa, poiché la prima rappresenta il secondo e ad esso si riferisce. Poiché inoltre l'oggetto deve avere direttamente a che fare con la volontà, che è immateriale, per influenzarla, esso ha bisogno di assumere il suo stesso modo di essere, come un qualcosa di immateriale a sua volta.²⁵

Un altro importante tassello nel tentativo di Giacomo di concepire sia la volontà che l'intelletto come agenti all'interno del processo volitivo è il ricorso all'*auctoritas* di Anselmo. Nel *De libertate arbitrii*, quest'ultimo sostiene che nessuna potenza possa passare all'atto da sola, ma anche che una potenza rimane tale se non vi sono elementi che le permettono di passare all'atto (Dumont 2018, 280).²⁶ Un uomo non cieco, per esempio, al quale si chiedesse se, guardando una valle pianeggiante, veda un monte, risponderebbe che non può vederlo poiché il monte non c'è, ma che, se ci fosse, potrebbe; la sua vista è in atto, ma resta in potenza quanto all'operazione, poiché manca l'oggetto da vedere tramite cui esercitarla. Allo stesso modo, «licet voluntas moveat se ad volendum, indiget tamen aliquo alio sine quo minime se movet» (Giacomo da Viterbo, *Quod. I, q. 7, 102-3*). È l'oggetto del desiderio appreso dall'intelletto ciò che permette alla volontà di iniziare a muoversi desiderando (al modo di una condizione *sine qua non*).²⁷

L'ultimo elemento ripreso da Giacomo, e che egli combina con l'esistere fuori dall'anima oppure con l'essere appreso da essa, proviene da Tommaso d'Aquino, e consiste nella distinzione tra determinazione dell'atto della volontà (a opera dell'oggetto) ed esercizio dell'atto stesso:²⁸

²⁴ «Res appetibilis, quae movet in loco, habet duplex esse scilicet in anima et extra animam. Et secundum quod est in anima, est agens desiderium et motum; secundum autem quod est extra animam, est finis desiderii non agens» (Giacomo da Viterbo, *Quod. I, q. 7, 102*). Ciò sarà ribadito da Giacomo anche all'inizio della q. 7 del *Quodlibet* II (106-7).

²⁵ «Licet autem res ut est extra animam, vel in potentia vel in actu, possit movere appetitum per modum finis et termini, non tamen potest movere per modum agentis, cum non sit in anima secundum se ipsam. Quare oportet, si debeat movere ut agens, quod sit in anima secundum sui similitudinem. Hoc autem est secundum esse cognitum» (*Quod. II, q. 7, 107*).

²⁶ «Sicut nullum instrumentum solum sibi sufficit ad operandum; et tamen cum desunt illa sine quibus instrumento uti nequimus, instrumentum nos cuiuslibet operis habere sine falsitate fatemur» (Anselmo d'Aosta, *De libertate arbitrii*, III, 213).

²⁷ Giacomo utilizzerà, come vedremo, una denominazione simile nella q. 7 del suo *Quodlibet* II.

²⁸ Si veda Dumont (2018, 281). Su questa distinzione, fondamentale nella trattazione della volontà da parte di Tommaso, si veda in particolare la q. 6 delle *Quaestiones disputatae de malo* e la q. 9 della seconda parte della *Summa Theologiae*. Su Tommaso si veda anche Gallagher (1991), Westberg (1994), Hause (1997), Hoffman (2006, 2021). Come fa giustamente notare Ruello (1974 e 1975, 116) nella sua importante analisi della presente questione di Giacomo, quest'ultimo non è il primo a riprendere tale distinzione: essa era già stata usata da Egidio Romano e da Goffredo di Fontaines. Tale distinzione aveva permesso a Tommaso di mantenere una posizione molto moderata riguardo al

Dicunt enim quidam quod obiectum apprehensum movet voluntatem ut finis, non ut agens. Et movet ipsam quantum ad determinationem et specificationem actus, non autem quantum ad exercitium actus. Et sic ponunt quod eodem modo movetur voluntas ab obiecto extra et ab apprehensione intellectus. (Giacomo da Viterbo, *Quod*. I, q. 7, 103).

Tommaso, per come viene riportato da Giacomo, non sembra distinguere l'oggetto esterno da quello compreso dall'intelletto rispetto al ruolo che essi giocano nel processo volitivo: l'oggetto appreso è ciò che determina l'atto della volontà fornendogli un fine. Secondo Giacomo, dire che il ruolo dell'oggetto (appreso) è quello di essere il fine della volontà riguardo alla specificazione dell'atto è insufficiente, poiché non rende conto di come per Averroè, secondo Giacomo, «forma apprehensa est agens desiderium». ²⁹ L'oggetto appreso, per Giacomo, deve rappresentare un agente concreto nell'atto della volontà, non solo riguardo alla sua determinazione (al suo "che cosa"), ma anche rispetto all'esercizio stesso della volizione. L'intelletto deve essere coinvolto in modo più attivo nell'esercizio dell'atto volitivo, perché altrimenti «non videretur esse ratio quare voluntas magis determinaretur ad volendum aliquid apprehensum, quam aliquid non apprehensum» (Giacomo da Viterbo, *Quod*. I, q. 7, 103).

Al fine di dare una soluzione diversa da quella di Tommaso, ma che comunque ne tenga conto, Giacomo utilizza la distinzione tra essere mosso efficientemente o formalmente:

Quantum enim ad exercitium actus, [voluntas] movetur a se ipsa formaliter et a Deo efficienter, quantum vero ad determinationem vel specificationem actus, movetur ab obiecto secundum esse quod habet *extra animam*. Ab apprehensione vero obiecti per intellectum dupliciter movetur. Uno modo quantum ad exercitium actus, aliquo modo efficienter. Alio modo quantum ad determinationem actus. (Giacomo da Viterbo, *Quod*. I, q. 7, 103; corsivo mio).

La volontà, rispetto all'esercizio del suo atto, si muove a partire da sé formalmente, ed è mossa efficientemente da Dio. L'oggetto esterno muove la volontà a livello di determinazione dell'atto, come suo fine: ciò che è desiderato si identifica in qualcosa di esterno, che determina l'atto stesso della volizione. L'oggetto appreso dall'intelletto invece muoverà la volontà sia riguardo alla determinazione dell'atto, essendo rappresentazione dell'oggetto esterno, sia, in aggiunta rispetto a Tommaso, riguardo all'esercizio stesso dell'atto, ed efficientemente, in quanto diverso rispetto alla volontà (anche se, come si vedrà, pure l'intelletto si trova nell'anima). ³⁰

Riguardo alla determinazione dell'atto a opera dell'oggetto esterno, è, per Giacomo, quantomeno discutibile che si tratti di un movimento esercitato da quest'ultimo. L'oggetto esterno muove la volontà solo metaforicamente ("movere metaphorice"), ³¹ poiché non

movimento della volontà, affermando l'importanza dell'intelletto circa la determinazione dell'atto volitivo, senza tuttavia rendere necessitata la volontà stessa.

²⁹ Riportiamo qui tale passo per intero: «Sed hoc dictum, superficialiter consideratum, non videtur salvare id quod dicit Commentator, scilicet quod forma apprehensa est agens desiderium» (Giacomo da Viterbo, *Quod*. I, q. 7, 103). Riguardo ad Averroè, si veda la nota 23 del presente lavoro.

³⁰ Sarà proprio grazie a questa vicinanza dell'intelletto alla volontà, in quanto entrambi due facoltà dell'anima, a rendere possibile l'inclinazione che il primo eserciterà nei confronti della seconda tramite l'apprensione dell'oggetto del desiderio.

³¹ «Et ideo sciendum quod movere, quantum ad determinationem actus, est movere metaphorice et non proprie» (Giacomo da Viterbo, *Quod*. I, q. 7, 103); si veda anche Dumont (2018, 283). La presente nozione, all'interno dell'opera di Giacomo, è legata anche alla concezione della conoscenza (Giacomo da Viterbo, *Quod*, I, q. 12, 177). È possibile individuare una traccia di tale espressione in Aristotele, nel *De generatione et corruptione* (libro A, 7, 324b15.). Tale nozione sembra nota sia a

svolge di fatto alcuna operazione verso di essa. È la volontà, piuttosto, che si muove verso l'oggetto in quanto suo fine, di modo da conformarsi ad esso. L'oggetto esterno non compie alcun atto se non quello di attirare verso di sé la volontà.

Riguardo invece l'apprensione dell'oggetto, essa si può innanzitutto intendere come la rappresentazione di un oggetto esterno: «Uno modo solum ut est repraesentativa obiecti quod est extra» (Giacomo da Viterbo, *Quod.*, I, q. 7, 104).³² In questo modo essa fa tutt'uno con quest'ultimo, muovendo la volontà rispetto alla determinazione dell'atto e svolgendo la medesima funzione. Se consideriamo invece la forma appresa dall'intelletto come una qualche perfezione (*perfectio quaedam*), essa muove la volontà efficientemente riguardo all'esercizio dell'atto:

Alio modo potest considerari forma apprehensa non solum ut est similitudo obiecti, sed etiam ut est *perfectio quaedam*; secundum quam dicitur esse intellectus in actu. Et hoc modo movetur voluntas ab intellectu, etiam quantum ad exercitium actus efficienter. (Giacomo da Viterbo, *Quod.* I, q. 7, 104; corsivo mio).³³

Tornando rapidamente alla concezione della conoscenza in Giacomo, l'intelletto appare come pieno di *idoneitates*, le quali vengono denominate anche *aptitudines*, principi, chiamati a perfezionarsi sempre di più, passando al loro atto, ovvero la conoscenza attuale.³⁴ L'essere conosciuto in atto di una forma rappresenta una perfezione rispetto alla dimensione di attualità "incompleta" in cui si trovavano le precedenti idoneità dell'intelletto; una intellesione realizzata in atto è così una perfezione. È in base a questo secondo modo di intendere la comprensione che l'oggetto appreso arriva a muovere efficientemente la volontà.

Mentre però Dio muove la volontà «per directam et principalem efficientiam», l'intelletto può muovere efficientemente la volontà «per quamdam connexionem et redundantiam» (Giacomo da Viterbo, *Quod.* I, q. 7, 104). La connessione di cui Giacomo sta parlando è niente di meno che quella che si instaura tra intelletto e volontà, poiché entrambe queste facoltà appartengono all'anima:

Quia enim voluntas et intellectus in eadem animae essentia radicanter et connectuntur, ideo, cum anima fit in actu secundum intellectum, fit inclinatio quaedam in ipsa ut fiat in actu secundum voluntatem et ut se moveat secundum ipsam. Et propter huiusmodi inclinationem dicitur intellectus movere voluntatem. (Giacomo da Viterbo, *Quod.* I, q. 7, 104).

Gerardo di Abbeville (1220-1272), che la impiega nella q. 4 del suo *Quodlibet* 14 («intellectus mouet uoluntatem secundum metaphoram», testo su manoscritto, citato in Lottin 1957, 242), sia anche ad Enrico di Gand, in quanto anche per lui l'oggetto desiderato muove metaforicamente la volontà come un fine (si veda Hoffmann 2021, 79, e la *quaestio* 17 del *Quodlibet* I di Enrico in Alliney 2009, 188).

³² Citiamo qui il passo per intero: «Uno modo solum ut est repraesentativa obiecti quod est extra. Et hoc modo forma apprehensa movet voluntatem, quantum ad determinationem actus, sicut et ipsum obiectum extra. Nam forma apprehensa, ut est similitudo obiecti, et ipsum obiectum accipiuntur ut unum. Propter quod interdum movetur voluntas ab aliquo apprehenso, quod tamen non est actu extra animam» (Giacomo da Viterbo, *Quod.* I, q. 7, 104).

³³ Su questo punto si veda anche Ruello (1975, 118).

³⁴ «Sic igitur est dicendum quod, secundum Anselmum, non solum in voluntate, sed etiam in intellectu et sensu, distinguitur instrumentum et aptitudo instrumenti et usus instrumenti. Instrumentum autem in intellectu dicitur ipsa potentia intellectiva, quae est aptitudo quaedam generalis. Aptitudines autem instrumenti sunt quaedam potentiae et aptitudines magis speciales, fundatae super illam generalem» (Giacomo da Viterbo, *Quod.* I, q. 12, 167). Si veda anche Anselmo d'Aosta (*De concordia*, XI, 279).

Il fatto di inerire alla stessa anima genera tra volontà e intelletto un legame speciale, tramite il quale essi possono influenzarsi a vicenda. Quando nell'intelletto si genera una conoscenza in atto, ciò "inclina" l'anima - Giacomo non specifica come - a passare all'atto anche rispetto alla volontà, ovvero a desiderare in atto quella medesima cosa conosciuta dall'intelletto. È come se, in un certo senso, l'atto dell'intelletto dovesse essere "ripetuto" anche nella volontà. Questa sembra essere stimolata a sviluppare l'esercizio del proprio atto dalle conoscenze attuali dell'intelletto stesso, e ciò in virtù di una contiguità, una forte vicinanza, tra le due facoltà, benché esse restino sempre separate e distinte.

Il movimento che l'oggetto appreso genera sulla volontà viene in un primo momento denominato *excitatio*, e la sua influenza si combina a quella delle *affectiones* della volontà, che tendono naturalmente alla perfezione del loro atto.³⁵ Tra le due "tendenze" della volontà possono tuttavia anche sorgere contrasti, poiché l'inclinazione suscitata dall'oggetto appreso può portare la volontà a realizzarsi diversamente rispetto a come la conducevano all'atto le sue *idoneitates*.³⁶

Proprio in virtù di tale influenza e interferenza che, secondo Giacomo, si viene a creare tra le varie facoltà dell'anima, egli compie un'importante precisazione volta a ribadire la libertà della volontà, la quale non viene mai necessitata nel suo agire:

Sed voluntati, cum sic movetur ab intellectu, nulla imponitur ad agendum necessitas, sed semper libera manet ad se movendum. Et ideo talis motio universaliter in potentiis animae dicitur excitatio. Sed in voluntate specialiter, quia libera est, dicitur allectio. (Giacomo da Viterbo, *Quod*. I, q. 7, 105).

La volontà può essere inclinata dall'intelletto, il quale le prefigura solo alcune strade, senza però mai necessitarla nei suoi movimenti e azioni, poiché essa resta sempre libera. Anche la volontà, dal canto suo, in virtù di tale influenza che si genera tra le potenze dell'anima, riesce a inclinare le altre facoltà, dominando su di esse. Inoltre, proprio per via del fatto che la volontà resta sempre libera, risulterà più consona parlare di *allectio*, elezione, proposta che si può o meno assecondare, non troppo intensa, al posto di *excitatio*, che rimanda invece a una naturalità irrefrenabile.

L'intelletto, generando una sorta di inclinazione sulla volontà, è coinvolto nel moto di questa, la quale, d'altra parte, si muove a volere anche tramite tale inclinazione che la spinge verso una certa via: «et sic patet quomodo voluntas movetur ab intellectu efficienter, scilicet per modum inclinationis cuiusdam» (Giacomo da Viterbo, *Quod*. I, q. 7, 105). Il fatto che si possa parlare di causalità efficiente anche riguardo all'inclinazione esercitata dall'intelletto viene giustificata da Giacomo tramite un rimando alla *Metafisica* di Aristotele,³⁷ per il quale anche chi dispensa consigli in un certo senso inclina in una direzione, venendo concepito come causa efficiente di qualcosa. Giacomo può così concludere che la volontà, nonostante sia "mossa", nel senso di essere inclinata, dall'oggetto esterno (come fine) e dall'intelletto che lo apprende, mantiene la possibilità di scegliere liberamente, e per questo si muove da sola (mediante le sue idoneità).

³⁵ «Nec sufficit ad hanc motionem quod potentia, quae hoc modo debet aliam movere, fiat in actu quocumque modo, sed requiritur quod fiat in actu secundum aliquid, quod habeat aliquam convenientiam aut habitudinem ad illud, secundum quod potentia, quae sic moveri dicitur, nata est fieri in actu» (Giacomo da Viterbo, *Quod*. I, q. 7, 104-5).

³⁶ «Alioquin, propter connexionem, magis una retrahet aliam ab agendo, quam ad agendum inclinet» (Giacomo da Viterbo, *Quod*. I, q. 7, 105).

³⁷ «È causa ciò donde è il primo inizio del cambiamento o della quiete, come è causa chi dà un precetto o come il padre è causa del figlio, o come, in generale, chi fa è causa del fatto e chi provoca un mutamento è causa dell'oggetto che subisce tale mutamento» (Giacomo da Viterbo, *Quod*. I, q. 7, 105; Aristotele, *Metafisica*, libro Δ, 2, 1013a29-33; corsivo mio).

3. L'oggetto appreso come causa sine qua non (*Quodlibet II*, questione 7)

Nella questione 7 del suo *Quodlibet II*, Giacomo decide di trattare il tipo di causalità esercitata dall'intelletto nel processo volitivo. Le conclusioni tratte nella questione precedentemente esaminata vengono riprese e ampliate grazie a un nuovo concetto tramite il quale intendere il ruolo dell'apprensione dell'oggetto: si tratta della nozione di "causa sine qua non".

La domanda iniziale che Giacomo si pone riguarda proprio il ruolo dell'oggetto appreso: esso muove la volontà direttamente alla stregua di una causa efficiente, oppure solo in quanto *causa sine qua non*, come condizione concomitante affinché essa stessa si muova? Una *causa sine qua non* consiste infatti in una condizione necessaria affinché si realizzi un determinato evento, anche se non ricopre un ruolo attivo nella realizzazione concreta dello stesso. Tale causa è una condizione imprescindibile del darsi di qualcosa, anche se a livello pratico non fa niente per realizzarlo; essa è solo presente, ma non agisce attivamente. Questo concetto può rappresentare un compromesso allettante in ambito volontarista: letto in questi termini, il ruolo dell'intelletto diventa fondamentale nel darsi della volizione, nel senso che assume una sua importanza, ma tuttavia non agisce sulla volontà a livello pratico, lasciandola libera di muoversi a partire da sé, senza mai necessitarla.³⁸ Utilizzando il concetto di *causa sine qua non*, è infatti possibile rendere conto del fatto che l'intelletto, riguardo alla volontà, non è né causa formale (poiché in quel caso la necessiterebbe) né materiale (poiché altrimenti l'apprensione stessa diverrebbe l'oggetto desiderato dalla volontà).³⁹ Contro questo modo di intendere il ruolo dell'intelletto attraverso l'utilizzo della nozione di *causa sine qua non* si levano i sostenitori del primato dell'intelletto, che si rifiutano di relegare l'azione di quest'ultimo sulla volontà in secondo piano, limitandola a una mera presenza, sottolineandone di contro l'influenza attiva all'interno del processo volitivo.

Nell'intento di mantenere una posizione intermedia tra i due opposti partiti, Giacomo si propone di fornire una propria interpretazione del concetto di *causa sine qua non*, la quale comprenda e ricombini aspetti di entrambe le linee di pensiero sopraelencate, nozione che sarà poi riferita al tipo di influenza esercitata dalla conoscenza intellettuale sulla volontà. Ciò che è necessario chiedersi in questa circostanza riguarda infatti la tipologia di causa che l'apprensione rappresenta nei confronti della volizione: è una causa *per se*, una causa propria ed essenziale al movimento stesso della volontà, oppure soltanto una condizione che rende possibile, con la sua presenza, il moto di quest'ultima?

³⁸ Tale è per esempio la posizione di Enrico di Gand, che oppone la *causa sine qua non* a quella *propter quam sic* (nella q. 26 del suo *Quodlibet XII*, 152; si veda, a proposito di Enrico, anche la q. 5 del *Quodlibet IX*, 115 e 123, la q. 14 del *Quodlibet X*, 297, e la q. 10 del *Quodlibet XIII*, 82), che Giacomo avrebbe potuto avere presente. Questa posizione si ritrova anche in alcuni maestri francescani, come Guglielmo de la Mare (m. 1285), attivo precedentemente rispetto a Giacomo, il quale identifica come *causa sine qua non* l'oggetto appreso dall'intelletto (si veda Kent 1995, 128), Pietro di Falco, attivo attorno al 1280-82 (cfr. Glorieux 1934, t. II, 112), o Roger Marston (m. 1303; cfr. Lottin 1957, 282 e 299). Per una storia del concetto di *causa sine qua non* si veda poi Solère (2014).

³⁹ Come riporta Giacomo: «Nam ad obiectum per se et essentialiter alicuius potentiae pertinet aliquid dupliciter solum, scilicet vel sicut formale vel sicut materiale. Sed neutro modo videtur apprehensio pertinere ad obiectum voluntatis. Non enim pertinet ad ipsum sicut formale, quia, cum potentia moveatur necessario ab obiecto suo formali, sequeretur quod volutas necessario vellet apprehensum; et sic non esset libera. [...] Si ergo apprehensio esset materiale in obiecto voluntatis, tunc volutas tenderet in apprehensionem boni, et non in bonum apprehensum» (Giacomo da Viterbo, *Quod. II*, q. 7, 105).

Sed inter duas opiniones potest rationabiliter teneri via media, ut dicatur, quod apprehensio aliquid *agit* ad actum volendi *movendo* ipsam voluntatem, et tamen voluntas movetur a se. (Giacomo da Viterbo, *Quod*. II, q. 7, 108; corsivo mio).

Secondo Giacomo risulta dunque possibile tenere insieme, senza incorrere nel pericolo di una contraddizione, l'automovimento della volontà con l'influenza che l'apprensione esercita su di essa tramite la sua attività, arrivando addirittura in qualche modo fino a muoverla. Egli non sembra troppo incline a interpretare la *causa sine qua non* come qualcosa di meramente passivo; al contrario, per lui l'apprensione agisce all'interno della volizione, è cioè causa attiva e non una semplice condizione statica.

Per rendere conto del tipo di causalità che l'apprensione intellettuale esercita sulla volontà, Giacomo passa attentamente al vaglio i concetti generali di *causa per se* e *causa sine qua non*, in modo da coglierne il significato ed esaminarne le sfumature:

Circa quod sciendum quod per se: uno modo opponitur ad per accidens; alio modo opponitur ei quod est ex consequenti. Unde causa per se, uno modo dicitur illa quae non est per accidens; alio modo illa quae non solum non est per accidens, sed nec etiam est ex consequenti. Et per oppositum, causa sine qua non, quae videtur contraponi causae per se, dupliciter dicitur. (Giacomo da Viterbo, *Quod*. II, q. 7, 108).

La *causa per se* viene definita da Giacomo in relazione a ciò che le si oppone, ovvero alla *causa sine qua non*, che a sua volta può essere di due tipi: la causa *per se* è infatti opposta sia alle cause accidentali (*per accidens*) sia a quelle ricavate induttivamente a partire da certi effetti riscontrabili (*ex consequenti*).

Una causa accidentale può essere, dice Giacomo, una causa *removens prohibens*, «quae ideo dicitur per accidens, quia non per se agit ad effectum, sed aliquid operatur per se; et quia effectus ille coniunctus est, dicitur agere per accidens ad effectum» (Giacomo da Viterbo, *Quod*. II, q. 7, 109). Essa è ciò che con la sua azione rimuove un ostacolo e, così facendo, causa indirettamente un movimento che l'ostacolo impediva (come rimuovere una colonna comporta anche la caduta di ciò che si trovava sopra di essa).⁴⁰ Oppure può essere una causa *ex parte causae*, ovvero un elemento, una caratteristica appartenente a una causa efficiente (se vi è un costruttore di case che sa anche suonare, il suo essere musicista è solo una causa indiretta della sua costruzione di case).⁴¹ La prima tipologia di causa accidentale appare come "attiva", mentre la seconda no, poiché è solo una parte della causa principale, e «nihil operatur ad effectum» (Giacomo da Viterbo, *Quod*. II, q. 7, 109): non compie cioè alcuna azione specifica per la realizzazione dell'effetto.

Anche la *causa ex consequenti* si divide a sua volta in due tipi. Il primo è la materia stessa: anche se è la forma a essere principio dell'agire, essa non esisterebbe senza la materia che,

⁴⁰ «Sic enim removens columnam dicitur movere per accidens grave superpositum» (Giacomo da Viterbo, *Quod*. II, q. 7, 109). Da questo esempio può sembrare che Giacomo abbia presente il corrispondente passo della *Fisica* di Aristotele (libro Θ, 4, 225b25-28). Questo passo è anche il medesimo riportato dal Solère (2014, 195-6), come testimonianza di una possibile traccia del concetto di *causa sine qua non* in Aristotele; Giacomo qui sembra averlo presente, e quasi citarlo, proprio a proposito di questo medesimo contesto.

⁴¹ Per evitare il vertiginoso moltiplicarsi delle cause, Giacomo inserisce un'ulteriore distinzione in questa tipologia molto ampia di causalità: *causa sine qua non* è da considerarsi solo quella causa accidentale legata indissolubilmente alla principale, «ei coniunctum inseparabiliter» (*Quod*. II, q. 7, 109), tanto da esserne una condizione propria ed essenziale, come la capacità di ridere è legata al costruttore (forse Giacomo potrebbe intendere che egli è in grado di ridere in quanto uomo). Ciò non può essere invece affermato riguardo alle cause che sono addirittura soltanto accidentalmente congiunte alle cause dirette.

insieme con Dio, le permette di sussistere realmente.⁴² Essa è dunque in qualche modo causa di ciò che consegue dalla forma, come sua condizione, ma senza compiere propriamente alcuna azione a livello pratico.

La seconda tipologia di causa *ex consequenti* è la *causa disponens*, ovvero quello che induce, dispone qualcuno a fare qualcosa che da solo non avrebbe fatto. Essa, in virtù della sua influenza, è da ritenersi responsabile dell'effetto che ne scaturisce, anche se non direttamente per opera sua.

Alio modo causa ex consequenti dicitur causa disponens, vel suadens, vel inducens, sicut cum quis suadet alicui aliquid faciendum, quod alias non faceret. Ipse quidem qui facit est causa principalis; ille vero qui suadet est ex consequenti, et potest dici causa sine qua non. (Giacomo da Viterbo, *Quod. II*, q. 7, 110).

L'agente principale viene influenzato dalla *causa disponens*, ed è esso a compiere effettivamente l'azione, ma spontaneamente, cioè da solo, forse, non sarebbe arrivato a realizzarla. Ciò che persuade e induce, compie attivamente un'azione che andrà poi a influire sull'agente principale: si tratta dunque di una condizione imprescindibile per il verificarsi dell'effetto, di una vera e propria *causa sine qua non*, la quale però non si limita al solo essere presente, ma effettua praticamente qualcosa. Proprio in virtù del suo carattere attivo, Giacomo sceglierà di privilegiare nella sua analisi questo tipo specifico di causalità indiretta.

Come si deve dunque considerare la conoscenza intellettuale nei confronti della volontà? La risposta di Giacomo non si fa certo attendere: «est distinguendum secundum praedicta de causa sine qua non, et de causa per se» (Giacomo da Viterbo, *Quod. II*, q. 7, 110). All'interno di questa risposta ambigua, e apparentemente anche sfuggente, tutto finisce per dipendere, secondo Giacomo, dal significato associato alle espressioni “per se” e “sine qua non”.

Se l'oggetto appreso viene considerato una *causa sine qua non*, seguendo la linea volontarista, si dovrà tuttavia scendere più nel dettaglio, e indicare in che modo, tra i quattro

⁴² «Forma enim est principalis ratio agendi. Sed quia forma non habet esse nisi in materia determinata, ideo etiam ipsa materia est aliquo modo, et ex consequenti, ratio agendi» (*Quod. II*, q. 7, 109). La causalità attribuibile alla materia, illustrata in questo punto da Giacomo, sembra presentare una certa rassomiglianza con le cause inerti (spazio e tempo), le quali, per Cicerone, sebbene appartenenti alla causalità *sine qua non*, erano distinte da quelle che creavano le condizioni necessarie al verificarsi delle cause efficienti (si veda Solère 2014, 198-201). Lo stesso Anselmo d'Aosta sembrerebbe aver preso spunto dalla tesi ciceroniana, considerando spazio e tempo come condizioni imprescindibili per ogni azione (in *Fragmenta philosophica*, in Southern & Schmitt 1969, 338, citato in Solère 2014, 202) Cicerone parla di spazio e tempo, non di materia, ma essa sembra essere passiva, quasi “inerte”, come le precedenti, una condizione imprescindibile del darsi della realtà (Cicerone, *Topica*, XV, 59). Inoltre, proprio come avviene in Cicerone, Giacomo individua nell'essere della materia una tipologia di *causa sine qua non* che sarà più passiva rispetto ad un'altra. Non sappiamo se Giacomo si sia mai potuto imbattere nei *Topica* di Cicerone; egli lo conosceva però come autore, in quanto appare citato nella q. 1 del *Quodlibet III* (riferendosi al *De inventione* e alle *Oratoriae partitiones*), e nella q. 4 e nella q. 12 delle *Quaestiones de divinis praedicamentis*. Anche se non vi sono riferimenti specifici ai *Topica*, egli, conoscendo alcune opere di Cicerone, potrebbe forse essere venuto a conoscenza di alcune tesi in essa contenute, magari anche tramite Anselmo. Quest'ultimo è conosciuto da Giacomo, ed è senz'altro per lui una fonte fondamentale: come si è visto, Giacomo si richiama direttamente alla sua concezione della volontà, ed in particolare al concetto di *affectio*, presente nel *De concordia*, tesi che esercita una forte influenza sul maestro agostiniano (si veda Ypma 1974, 275).

sopra elencati, si considera tale causalità. Se l'apprensione è stimata una causa *per accidens*, ciò appare impossibile secondo entrambe le possibilità delineate da Giacomo:

Si enim causa sine qua non dicatur causa per accidens, sic apprehensio non est causa sine qua non, quia nec est causa per accidens primo modo, scilicet sicut removens prohibens, nec etiam secundo modo, sicut nihil operans; immo aliquid agit ad actum volitionis. (Giacomo da Viterbo, *Quod*. II, q. 7, 110).

Essa non può certamente essere causa in quanto parte della causa principale, poiché risulterebbe completamente passiva, incapace di agire nel processo volitivo, elemento che per Giacomo è molto importante. Meno immediato appare invece il rifiuto dell'apprensione come causa che rimuove un ostacolo alla volizione; è infatti in questo modo che Enrico di Gand aveva inteso il ruolo dell'oggetto compreso dall'intelletto nel processo volitivo.

Per Enrico l'oggetto appreso è una *causa sine qua non*, nel senso che esso non compie concretamente nessuna azione, limitandosi a essere con la sua presenza condizione necessaria allo svolgimento dell'atto, rimuovendo gli ostacoli che possono impedirlo (ovvero l'ignoranza dell'oggetto del desiderio).⁴³ Giacomo sembra giudicare tale lettura troppo riduttiva, non soltanto sostenendo che l'oggetto conosciuto non rimuove degli ostacoli, ma addirittura che agisce esso stesso. Ciò potrebbe forse essere dovuto al fatto che, nel rimuovere una colonna, un'agente direziona la sua azione verso di essa ("vuole" spostarla), mentre la pietra posta sopra la colonna, che fa indirettamente cadere, orienta il suo movimento verso il basso (è portata a cadere a terra, per via della forma della gravità che essa possiede in sé). Ma nell'atto volitivo sia l'intelletto che la volontà si direzionano verso il medesimo oggetto, il primo per conoscerlo, la seconda per desiderarlo e raggiungerlo. L'intelletto non può essere una causa così tanto indiretta, poiché esso si rapporta al medesimo oggetto che interessa anche alla volontà. Forse può essere questo uno dei motivi per cui Giacomo sceglie di rifiutare la posizione di Enrico; egli purtroppo non fornisce in questa sede ulteriori delucidazioni in merito. Verosimilmente però, alla luce dell'articolato sistema di distinzioni che egli ha elaborato in precedenza, la posizione di Enrico poteva apparirgli generica, e forse anche in parte riduttiva, rispetto alla complessità del problema da lui delineata.

L'apprensione sarà dunque per Giacomo una *causa sine qua non* in quanto causa *ex consequenti*, in virtù delle conseguenze da essa prodotte: essa non è inattiva, ma agisce sulla volontà, e così facendo produce degli effetti.

Non quidem sicut materia dicitur causa ex consequenti, quia apprehensio non se habet sicut materia, sed sicut causa disponens, vel suadens, vel inducens, vel alliciens, vel provocans, dicitur causa ex consequenti. (Giacomo da Viterbo, *Quod*. II, q. 7, 110).

Scartando subito la materia, la conoscenza intellettuale viene identificata come *causa disponens*, che predisporre, induce un agente (in questo caso la volontà), a compiere una determinata azione (a desiderare un certo oggetto). L'apprensione risulta dunque essere una causa all'interno del processo volitivo, esercitando un'azione di influenza che porterà poi alla volizione finale: essa non necessita la volontà, ma la sospinge verso gli oggetti della conoscenza che le mostra. Anche nella questione 7 del *Quodlibet* I Giacomo aveva accennato qualcosa di simile riguardo al ruolo dell'intelletto, paragonato al consigliare (atto che Aristotele stesso, come citato da Giacomo, leggeva come una sorta di causa).

Entrambe le diverse posizioni, sia quella intellettualista che quella volontarista, peccano forse di mancate specificazioni per i concetti che usano: Giacomo dimostra che tutto

⁴³ «Primo modo impeditur voluntas ne velit, per coactionem, secundo vero modo impeditur per ignorantiam, quia obiectum volitum est sibi absens, quod non est natum esse ei praesens nisi per scientiam sive notitiam in intellectu» (Enrico di Gand, *Quod*. X, q. 9, 225-6).

dipende dal significato che diamo alle espressioni in gioco, mostrandone così anche l'intrinseca relatività, derivata dal loro essere troppo generiche, quasi come fossero intercambiabili etichette. Come conclude Giacomo,

Si enim dicatur causa per se illa solum quae non est per accidens, sic apprehensio est causa per se. Si vero dicatur causa per se quae nec est per accidens, nec ex consequenti, sic apprehensio non est causa per se, cum, sicut dictum est, sit causa ex consequenti. (Giacomo da Viterbo, *Quod. II*, q. 7, 110).

Se si considera la *causa per se* come ciò che semplicemente non è *per accidens*, allora la conoscenza intellettuale può essere a ragione considerata tale. Se però si intende la *causa per se* come ciò che è opposto non solo alla *causa per accidens*, ma anche a quella *ex consequenti*, non possiamo includervi l'apprensione. Sia i volontaristi che gli intellettualisti non considerano l'apprensione come *causa disponens*, non sembrano contemplare un'ulteriore specificazione del concetto di *causa sine qua non*. Entrambi interpretano quest'ultima solamente come una *causa per accidens*, e da qui nasce la discordia, poiché gli intellettualisti,⁴⁴ stimando ciò riduttivo del ruolo dell'intelletto, ne esagerano l'importanza, mentre i volontaristi si dichiarano d'accordo con la passività di quest'ultimo all'interno della volizione. È per questo che Giacomo non può schierarsi a cuor leggero con nessuno di loro, senza tuttavia nemmeno poter condannare interamente le loro tesi. Egli deve ricercare una ulteriore categoria, più specifica, che renda conto della sua posizione, secondo cui l'intelletto agisce sulla volontà, senza per questo necessitarla; soluzione che, almeno dal suo punto di vista, si differenzia da entrambe le tesi principali coinvolte nel dibattito.

Conclusioni

Rispetto a una discussione che vede due posizioni tra loro contrapposte, quella intellettualista e quella volontarista, a proposito del movimento della volontà e degli agenti in esso coinvolti, la tesi proposta da Giacomo può effettivamente apparire come un tentativo di ricerca di una *via media*, un punto di vista che, esaminando attentamente le opzioni precedenti, cerca di tenerne insieme gli aspetti ritenuti più corretti, facendone scaturire qualcosa di nuovo. L'errore di entrambe le posizioni consiste infatti nel considerare la causalità *sine qua non* dell'oggetto come una mera *causa per accidens*, riducendo così l'importanza dell'intelletto nelle volizioni (cosa che è ottima per gli uni e fortemente avversata dagli altri). Una *via media* che però aggiunge qualcosa di nuovo: sia gli intellettualisti che i volontaristi infatti non considerano il caso ben più decisivo, almeno agli occhi di Giacomo, della *causa ex consequenti*, sotto la quale è da inserire il ruolo dell'oggetto conosciuto all'interno del processo volitivo.

Giacomo non è disposto a rinunciare al fatto che la volontà riesca a muoversi *formaliter*, come si è visto, a partire da sé, ma non per questo il ruolo dell'intelletto deve subire una svalutazione eccessiva: la volontà, in qualche modo, è mossa *efficienter* dall'intelletto. Al livello del *Quodlibet I*, Giacomo inizia ad analizzare la questione da una prospettiva più generale, basandosi sulla distinzione tra oggetto esterno e apprensione di questo, i quali si

⁴⁴ Ciò che Giacomo rimprovera agli intellettualisti è il fatto che una causa che modifica l'effetto non possa, per questo stesso motivo, essere considerata solo una *causa sine qua non*. Se si intende quest'ultima come una causa meramente accidentale, essa non diversifica l'effetto, ma se si considera come *causa sine qua non* anche ciò che è *causa ex consequenti*, allora le cose cambiano, poiché in questo caso l'effetto viene modificato da questo tipo di causalità, che tuttavia non può essere definita una causa propria (si veda Giacomo da Viterbo, *Quod. II*, q. 7, 112).

rapportano alla volontà in modo differente, secondo il *modum finis* o il *modum agentis*. Nel farlo, egli recupera elementi provenienti dalla filosofia di pensatori come Averroè, Anselmo o Tommaso, dando prova di conoscerli bene e di saperli reinterpretare secondo le proprie esigenze. A partire da questo duplice modo di concepire l'oggetto, Giacomo si concentra sullo sviluppo di una visione "attiva" dell'oggetto appreso, il quale agisce concretamente nel processo volitivo. Ciò lo porterà, nel *Quodlibet* II, a specificare ulteriormente la sua posizione rispetto al *Quodlibet* I, approfondendo più dettagliatamente il ruolo dell'intelletto. Egli sviluppa in questa sede una propria lettura della nozione di *causa sine qua non*, suddividendola in tipologie diverse, delle quali soltanto una (la causa *ex consequenti* in quanto *causa disponens*) sarà esemplificativa del ruolo dell'apprensione intellettuale nei confronti della volontà.

Giacomo, in base alla lettura da lui proposta, dà prova di concepire sia l'oggetto appreso che l'intelletto che lo apprende come ciò che dispone la volontà in un certo modo e che la sospinge verso un determinato oggetto, quasi come se lo stesse proponendo e consigliando. Il legare questo genere di influenza dell'intelletto sulla volontà all'attività del consigliere, richiamandosi, come si è visto, ad Aristotele nel primo *Quodlibet*,⁴⁵ può avere anche una fonte di ispirazione ben più vicina a Giacomo. Gualtiero di Bruges, ad esempio, sosteneva che l'intelletto muovesse la volontà non necessitandola, ma al modo di un consigliere che cerca di persuaderla a fare qualcosa.⁴⁶ Una precedente e simile concezione del ruolo della capacità intellettuale in veste di consigliere della volontà può essere ritrovata anche in Guglielmo d'Alvernia, il quale paragona il ruolo della potenza intellettuale a quello del consigliere del re, che risulterebbe essere la volontà stessa (Teske 1994).⁴⁷

A un primo sguardo, la complessa e articolata argomentazione di Giacomo potrebbe forse apparire solo come un'ulteriore, e anche piuttosto lunga, variazione sul tema: si potrebbe sostenere che la *causa sine qua non* resta alla fine, comunque la si interpreti, una condizione imprescindibile per la volontà. Tuttavia, a ben vedere, è possibile constatare che la differenza posta da Giacomo consiste nell'attribuirle un senso più attivo, come ciò che compie qualcosa, che consiglia e inclina verso una determinata direzione. Così facendo, Giacomo cerca di rendere conto dell'automovimento della volontà, la quale è mossa *formaliter* a partire da sé, senza dover essere in virtù di ciò costretto a sminuire l'importanza rivestita dall'intelletto all'interno del processo volitivo. L'intelletto può essere considerato a buon diritto uno degli agenti coinvolti nel movimento della volontà, insieme con essa stessa e con Dio, muovendola efficientemente, ma al modo di una *causa disponens*, una particolare tipologia di *causa sine qua non*.

⁴⁵ «Quod autem sic movet ad genus causae efficientis reducitur, sicut potest haberi a Philosopho, in *V Metaphysicae*, ubi dicit quod non solum efficiens causa dicitur faciens facti et transmutans transmutati et pater filii, sed etiam consilians dicitur causa efficiens» (Giacomo da Viterbo, *Quod.* I, q. 7, 105)

⁴⁶ Si veda, a questo proposito, la q. 6 delle sue *Quaestiones disputatae*, in Longpré (1928, 62): «Ad quantum dic quod movere est dupliciter, scilicet per modum consulentis et per modum impellentis, ut auctoritatem habentis. Hoc secundum movere est nobilius quam primum, moveri vero a consulente non est ignobilitatis, ut patet in Papa et Imperatore, qui habent consiliarios. Sic et voluntas habet moveri per rationem ut consiliariam nec ut auctoritatem habentem supra ipsam». Giacomo, come si è visto sopra, soprattutto in relazione al concetto di *affectio*, potrebbe verosimilmente conoscere le posizioni di vari pensatori volonaristi francescani, come Giovanni di Morrovalle, Riccardo di Mediavilla e lo stesso Gualtiero.

⁴⁷ «Anima humana similitudinem regni quandam habet bene ordinati et civitatis bene constitutae; quoniam in ea est voluntas tanquam rex et imperator; et vis intellectiva seu ratiocinativa sicut consiliarius illius» (Guglielmo d'Alvernia, *De anima*, c. II, pt. 15).

Bibliografia primaria

Anselmo d'Aosta. (1946). *De libertate arbitrii*. In F. S. Schmitt (a cura di), *Opera Omnia* (Vol. I). Edimburgo: Thomam Nelson et Filios.

Anselmo d'Aosta. (1946). *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*. In F. S. Schmitt (a cura di), *Opera Omnia* (Vol. II). Edimburgo: Thomam Nelson et Filios.

Aristotele. (1982). *Categorie*. In G. Colli (a cura di), *Opere* (Vol. 1). Roma-Bari: Laterza.

Aristotele. (1982). *Metafisica*. In A. Russo (a cura di), *Opere* (Vol. 6). Roma-Bari: Laterza.

Aristotele. (1983). *Fisica*. In A. Russo (a cura di), *Opere* (Vol. 3). Roma-Bari: Laterza.

Aristotele. (1983). *De Anima*. In R. Laurenti (a cura di), *Opere* (Vol. 4). Roma-Bari: Laterza.

Aristotele. (1983). *De generatione et corruptione*. In A. Russo (a cura di), *Opere* (Vol. 4). Roma-Bari: Laterza.

Averroè. (1562). *Aristotelis Metaphysicorum libri XIII*. Venezia: Apud Iunctas.

Cicerone. (1949). *Topica*. In H. M. Hubbell (a cura di), *Cicero in twenty-eight volumes. II: De inventione; De optimo genere oratorum, Topica*. Cambridge, MA/Londra: Harvard University Press.

Enrico di Gand. (1981). *Quodlibet X*. In R. Macken (a cura di). Lovanio: Leuven University Press.

Enrico di Gand. (1983). *Quodlibet IX*. In R. Macken (a cura di). Lovanio: Leuven University Press.

Enrico di Gand. (1985). *Quodlibet XIII*. In J. Decorte (a cura di). Lovanio: Leuven University Press.

Enrico di Gand. (1987). *Quodlibet XII*. In J. Decorte (a cura di). Lovanio: Leuven University Press.

Enrico di Gand. (2009). *Quodlibet I*. In G. Alliney (a cura di), *Il nodo nel giunco. Le questioni sulla libertà di Enrico di Gand*. Bari: Edizioni di Pagina.

Giacomo da Viterbo. (1968). *Disputatio prima de Quolibet*. In E. Ypma (a cura di). Würzburg: Augustinus-Verlag (Roma: *Augustinianum, Corpus Scriptorum Augustinianorum*, Vol. I, pars I).

Giacomo da Viterbo. (1969). *Disputatio secunda de Quolibet*. In E. Ypma (a cura di). Würzburg: Augustinus-Verlag (Roma: *Augustinianum, Corpus Scriptorum Augustinianorum*, Vol. I, pars II).

Giacomo da Viterbo. (1973). *Disputatio tertia de Quolibet*. In E. Ypma (a cura di). Würzburg: Augustinus-Verlag (Roma: *Augustinianum, Corpus Scriptorum Augustinianorum*, Vol. I, pars III).

Goffredo di Fontaines. (1914). *Quodlibet VI*. In M. De Wulf & J. Hoffmans (a cura di), *Les Quodlibet cinq, six et sept de Godefroid de Fontaines*. Lovanio: Institut Supérieur de Philosophie.

Gualtiero di Bruges. (1928). *Quaestiones disputatae du B. Gauthier de Bruges*. In E. Longpré (a cura di). Lovanio: Institut Supérieur de Philosophie de l'Université.

Guglielmo d'Alvernia. (1674/1963). *De anima*. In *Guilielmi Alverni Opera Omnia*. Orléans-Parigi: F. Hodot. Ristampa: Frankfurt am Main.

Simplicio. (1971-1975). *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*. Trad. di Guillaume de Moerbeke. A cura di A. Pattin, W. Stuyven & C. Steel. Leida: *Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum*.

Tommaso d'Aquino. (2001). *Quaestiones disputatae de malo*. In F. Fiorentino (a cura di), *Il male*. Milano: Bompiani.

Tommaso d'Aquino. (1891). *Summa Theologiae Ia-IIae*. In *Opera Omnia*. Roma: Ed. Leonina.

Bibliografia secondaria

Alliney, G. (2009). *Il nodo del giunco. Le questioni sulla libertà di Enrico di Gand*. Bari: Edizioni di Pagina.

Alliney, G. (2013). Giovanni di Morrovalle e le *affectiones* anselmiane. *Archivium Franciscanum Historicum*, 106, 569-584.

Bataillon, L. J. (1989). Quelques utilisateurs des textes rares de Moerbeke (*Philopon, Tria Opuscula*) et particulièrement Jacques de Viterbe. In J. Brams & W. Vanhamel (a cura di), *Guillaume de Moerbeke: recueil d'études à l'occasion du 700e anniversaire de sa mort (1286)*. Leuven: Leuven University Press, 107-112.

Brams, J. & Vanhamel, W. (a cura di). (1989). *Guillaume de Moerbeke: recueil d'études à l'occasion du 700e anniversaire de sa mort (1286)*. Leuven: Leuven University Press.

Côté, A. (2009). Simplicius and James of Viterbo on Propensities. *Vivarium*, 47, 24-53.

Côté, A. (2010). *L'âme, l'intellect et la volonté*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

Côté, A. & Pickavé, M. (2018). James of Viterbo's Philosophy of Nature. In A. Côté & M. Pickavé (a cura di), *A Companion to James of Viterbo*. Leiden-Boston: Brill, 127-167.

Dumont, S. D. (2018). James of Viterbo on the will. In A. Côté & M. Pickavé (a cura di), *A Companion to James of Viterbo*. Leiden-Boston: Brill, 249-330.

Furley, D. (1994). Self-Movers. In M. L. Gill & J. G. Lennox (a cura di), *Self-Motion from Aristotle to Newton*. Princeton: Princeton University Press, 5-14.

Gallagher, D. (1991). Thomas Aquinas on Will as Rational Appetite. *Journal of the History of Philosophy*, 29, 559-584.

Glorieux, P. (1933-1934). *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

Gossiaux, M. D. (2021). James of Viterbo on Seminal Reasons as *inchoationes formarum*. *Vivarium*, 59, 52-78.

Hauer, M. (2016). The notion of *epitêdeiotês* in Simplicius' discussion of quality. *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, SISMEL, XXVII, 65-83.

Hause, J. (1997). Thomas Aquinas and the Voluntarists. *Medieval Philosophy and Theology*, 6, 167-182.

Hoffman, T. (2006). Voluntariness, Choice, and Will in the Ethics Commentaries of Albert the Great and Thomas Aquinas. *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 17, 71-92.

Hoffman, T. (2021). *Free Will and the Rebel Angels in Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kent, B. (1995). *Virtues of the Will. The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.

Lottin, O. (1957). *Psychologie et morale au XII et XIII siècles – Tome I: Problèmes de psychologie*. Gembloux: J. Duculot.

Palmeri, P. (2009). *Voluntas e rectitudo nella riflessione etico-filosofica di Anselmo d'Aosta*. Palermo: Officina di Studi Medievali.

Phelps, M. (1980). The Theory of Seminal Reasons in James of Viterbo. *Augustiniana*, 30, 271-283.

Robert, A. (2015). Médecine et théologie à la cour des Angevins de Naples. In J. Chandelier & A. Robert (a cura di), *Frontières des savoirs en Italie à l'époque des premières universités (XIIIe-XVe siècles)*. Roma: École Française de Rome, 295-349.

Ruello, F. (1974-1975). Les fondaments de la liberté humaine selon Jacques de Viterbe. *Augustiniana*, 24, 283-347; 25, 114-142.

Saak, E. L. (2018). The life and works of James of Viterbo. In A. Côté & M. Pickavé (a cura di), *A Companion to James of Viterbo*. Leiden-Boston: Brill, 11-32.

Solère, J.-L. (2014). *Sine qua non* Causality and the Context of Durand's Early Theory of Cognition. In A. Speer, F. Retucci, T. Jeschike & G. Guldentops (a cura di), *Durand of Saint-Pourçain and His Sentences Commentary. Historical, Philosophical, and Theological Issues*. Leuven: Peeters, 185-227.

Solère, J.-L. (2018). James of Viterbo's innatist theory of cognition. In A. Côté & M. Pickavé (a cura di), *A Companion to James of Viterbo*, (168-217). Leiden-Boston: Brill.

Solère, J.-L. (2018a). Intellect and intellectual cognition according to James of Viterbo. In A. Côté & M. Pickavé (a cura di), *A Companion to James of Viterbo*, (218-248). Leiden-Boston: Brill.

Southern, R.W. & Schmitt F.S. (a cura di). (1969). *Memorials of Saint Anselm*. London: Oxford University Press.

Tavolaro, G. (2023). «Sensibile positum supra sensum non facit sensum». La luce e il mezzo nella "sintesi" di Giacomo da Viterbo. *Rivista di storia della filosofia*, 4, 526-559.

Teske, R. J. (1994). The Will as King over the Powers of the Soul: Uses and Sources of an Image in the Thirteenth Century. *Vivarium*, 32, 62-71.

Vian, P. (2011). Giacomo da Viterbo: vita e opere. Una rassegna bibliografica. In P. Giustini & G. Tavolaro (a cura di), *Giacomo da Viterbo al tempo di Bonifacio VIII. Studi per il VII centenario della morte*, (11-26). Roma: Centro culturale Agostiniano.

Westberg, D. (1994), Did Aquinas change his mind about the will? *The Thomist*, 58, vol. 1, 41-60.

Wippel, J. F. (1974). The dating of James of Viterbo's Quodlibet I and Godfrey of Fontaines' Quodlibet VIII. *Augustiniana*, 24, 348-386.

Ypma, E. (1974). Recherches sur la carrière scolaire et la bibliothèque de Jacques de Viterbe. *Augustiniana*, 24, 247-282.

Ypma, E. (1975). Recherches sur la productivité littéraire de Jacques de Viterbe jusqu'à 1300. *Augustiniana*, 25, 223-282.